

1127-3
110
Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

• • Rivista Internazionale • •
d'Etnologia e di Linguistica

• • Revista Internacional • •
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Band V ♣ 1910.
Tom.



ANTHROPOS

Digitized by the Internet Archive
in 2024

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in West Germany

Druck: Anton Hain KG, Meisenheim (Glan)

INDEX.

Index Auctorum.

| | Pag. |
|--|--------------------|
| Aranzadi de, T. Prof. Dr.: De la „Covada“ en España | 775—778 |
| Arnaiz Fr. G., P. O. P.: Construcccion de los edificios en las prefecturas de Čoan- čiu y Čiaň-čiu, Fû-kien, China | 907—933 |
| Aziz P.: Della differenza fra la grammatica e scrittura araba e la grammatica e scrittura siriana | 444—453 |
| Beuchat H. et P. Rivet: La langue Jíbaro ou Šiwora | 1109—1124 |
| Bird W. H.: Some Remarks on the grammatical construction of the Chowie- Language, as spoken by the Buccaneer Islanders, North-Western-Australia | 454—456 |
| Brun P. J.: Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan Occidental | 844—869 |
| Cadière P. L.: Sur quelques faits religieux, ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam | 519—528, 1125—1159 |
| Cayzac P. P., C. Sp. S.: La Religion des Kikuyu (Afrique Orientale) | 309—319 |
| Chamberlain A. F., Ph. D.: Noun Composition in the Kootenay Language | 787—790 |
| Chémali B.: Naissance et première Age au Liban | 734—747, 1072—1036 |
| Condon A. N.: Contribution to the ethnography of the Basoga-Batamba Uganda Protectorate, Br. E. Africa | 934—956 |
| Cozzi E. D.: La vendetta del sangue nelle Montagne dell'Alta Albania | 654—687 |
| Dahmen P., S. J.: The Kunnuvans or Mannadis, a Hill-Tribe of the Palnis, South India | 320—327 |
| Daniel F.: Etude sur les Soninkés ou Sarakolés | 27—49 |
| Dirr A., Dr.: Fünfundzwanzig georgische Volkslieder | 483—512 |
| Eberlein P. J., M. S. C.: Die Trommelsprache auf der Gazellehalbinsel (Neu- pommern) | 635—642 |
| Egidi P. V. M.: Questioni riguardanti la Costituzione fisica dei Kuni (Nuova Guinea Inglese) | 748—755 |
| Elie St. de, P. Anastase Marie, O. C.: Le culte rendu par les Musulmans aux sandaes de Mahomet | 363—366 |
| Erdland P. A.: Die Sternkunde bei den Seefahrern der Marschallinseln | 16—26 |
| Etienne J.: Les Capiékran | 473—482 |
| Gilhodes P. Ch.: La Culture matérielle des Katchins (Birmanie) | 615—634 |
| Grimme H., Prof. Dr.: Über einige unbegründete Vorwürfe des Korans gegen die Juden Jathribs | 529—533 |
| Grisward P. J.: Notes Grammaticales sur la langue des Teleï, Bougainville, Iles Salomones | 82—94, 381—406 |
| Geurtjens P. H.: Le Cérémonial des Voyages aux Iles Keij | 334—358 |
| Hamberger P. A.: Nachtrag zu den religiösen Überlieferungen und Gebräuchen der Landschaft Mkulve (Deutsch-Ostafrika) | 798—807 |
| Hofmeyer P. W.: Zur Geschichte und sozialen und politischen Gliederung des Stammes der Schillukneger | 328—333 |
| Hoogers P. J.: Théorie et pratique de la piété filiale chez les Chinois | 1—15, 688—702 |
| Junod H. A.: Deux enterrements à 20.000 ans d'intervalle | 957—968 |

| | Pag. |
|--|------------------------------------|
| Kroeber A. L.: Noun Composition in American Languages | 204—218 |
| Lang A.: J. G. Frazer's „Totemism and Exogamy“ | 1092—1108 |
| Laufer B., Prof. Dr.: Zur kulturhistorischen Stellung der chinesischen Provinz Shansi. | 181—203 |
| Meier P. J.: Der Glaube an den <i>inal</i> und den <i>tutana vurakit</i> bei den Eingebornen im Küstengebiet der Blanchebucht | 95—112 |
| Meyer P. O.: Mythen und Erzählungen von der Insel Vuatom (Bismarck- Archipel, Südsee) | 711—733 |
| Morice P. A. G.: The Great Déné Race | 113—142, 419—443, 643—653, 969—990 |
| Ow A. v.: Religionsgeschichtliches aus Sven Hedin's Transhimalaja | 1058—1071 |
| Pierini P. F.: Mitología de los Guarayos de Bolivia | 703—710 |
| Pinard H.: Quelques précisions sur la Méthode comparative | 534—558 |
| Pilsudski B.: Schwangerschaft, Entbindung und Fehlgeburt bei den Bewohnern der Insel Sachalin (Giljaken und Ainu) | 756—774 |
| Rao Hayavadana C.: The Gonds of the Eastern Ghauts, India | 791—797 |
| Sacleux P. Ch.: L'article dans les langues bantoues | 513—518 |
| Schmidt P. Guill., S. V. D.: L'origine de l'Idée de Dieu | 231—246 |
| Schuhmacher P.: Die Ehe in Ruanda | 870—906 |
| Sechefo J.: The twelve Lunar Months among the Basuto | 71—81 |
| Stam P. N.: The Religious Conceptions of the Kavirondo | 359—362 |
| Struck H.: Bwalu. Notes de Lexicologie africaine | 1087—1091 |
| Torrend P. J.: Likenesses of Moses' Story in the Central Africa Folk-Lore | 54—70 |
| Trilles P. H., C. Sp. S.: Les Légendes des Béna Kanioka et le Folk-lore Bantou | 163—180 |
| Uhlenbeck C. C., Prof. Dr.: Zu den einheimischen Sprachen Nord-Amerikas | 779—786 |
| Viaene et Bernard: Contribution à l'Ethnologie congolaise | 1027—1057 |
| Volpert P. A., S. V. D.: Das chinesische Schauspielwesen in Südschantung | 367—380 |
| — Tsch'öng huang, der Schutzgott der Städte in China | 991—1026 |
| Vormann P. F., S. V. D.: Zur Psychologie, Religion, Soziologie und Geschichte der Monumbo-Papua (Deutsch-Neuguinea) | 407—418 |
| Witte P. A., S. V. D.: Zur Trommelsprache bei den Ewe-Leuten | 50—53 |
| Wulff K., Dr.: Indonesische Studien | 219—230, 457—472 |
| Zumoffen P. G., Prof.: Le Néolithique en Phénicie | 143—162 |

Index Rerum.

Generalia.

| | |
|---|---------|
| L'origine de l'Idée de Dieu (Schmidt) | 231—246 |
| Quelques précisions sur la Méthode comparative (Pinard) | 534—558 |

Europa.

| | |
|---|---------|
| De la „Covada“ en España (Aranzadi) | 775—778 |
|---|---------|

Asia.

| | |
|--|------------------|
| Théorie et pratique de la piété filiale chez les Chinois (Hoogers) | 1—15, 688—702 |
| Le Néolithique en Phénicie (Zumoffen) | 143—162 |
| Zur kulturhistorischen Stellung der chinesischen Provinz Shansi (Laufer) | 181—203 |
| Indonesische Studien (Wulff) | 219—230, 457—472 |
| The Kunnavans or Mannadis, a Hill-Tribe of the Palnis, South India (Dahmen) | 320—327 |
| Le culte rendu par les Musulmans aux sandales de Mahomet (Anastase Marie de St. Elie) | 363—366 |
| Das chinesische Schauspielwesen in Südschantung (Volpert) | 367—380 |
| Tsch'öng huang, der Schutzgott der Städte in China (Volpert) | 991—1026 |

| | |
|--|--------------------|
| Della differenza fra la grammatica e scrittura arabe e la grammatica e scrittura siriana (A z i z) | 444—453 |
| Fünfundzwanzig georgische Volkslieder (D i r r) | 483—512 |
| Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam (C a d i è r e) | 519—528, 1125—1159 |
| Über einige unbegründete Vorwürfe des Korans gegen die Juden Jathribs (Grimme) | 529—533 |
| La Culture matérielle des Katchins, Birmanie (G i l h o d e s) | 615—634 |
| La vendetta del sangue nelle Montagne dell'Alta Albania (C o z z i) | 654—687 |
| Naissance et Première Age au Liban (Chémali) | 734—747, 1072—1086 |
| Schwangerschaft, Entbindung und Fehlgeburt bei den Bewohnern der Insel Sachalin, Giljaken und Ainu (P i l s u d s k i) | 756—774 |
| The Gonds of the Eastern Ghauts, India (R a o) | 791—797 |
| Construccion de los edificios en las prefecturas de Čoan-čiu y Čian-čiu, Fû-kien, China (A r n a i z) | 907—933 |
| Religionsgeschichtliches aus Sven Hedin's Transhima aja (v. O w) | 1058—1071 |

Africa.

| | |
|--|-----------|
| Etude sur les Soninkés ou Sarakolés (D a n i e l) | 27—49 |
| Zur Trommelsprache bei den Ewe-Leuten (W i t t e) | 50—53 |
| Likenesses of Moses' Story in the Central Africa Folk-Lore (T o r r e n d) | 54—70 |
| The twelve Lunar Months among the Basuto (S e c h e f o) | 71—81 |
| Les Légendes des Béna Kanioka et le Folk-Lore Bantou (T r i l l e s) | 163—180 |
| La Religion des Kikuyu, Afrique Orientale (C a y z a c) | 309—319 |
| Zur Geschichte und sozialen und politischen Gliederung des Stammes der Schilluk-neger (H o f m e y e r) | 328—333 |
| The Religious Conceptions of the Kavirondo (S t a m) | 359—362 |
| L'article dans les langues bantoues (S a c l e u x) | 513—518 |
| Nachtrag zu den religiösen Überlieferungen und Gebräuchen der Landschaft Mkulwe, Deutsch-Ostafrika (H a m b e r g e r) | 798—807 |
| Le Totémisme chez quelques peuples du Sudan Occidental (B r u n) | 844—869 |
| Die Ehe in Ruanda (S c h u m a c h e r) | 870—906 |
| Contribution to the ethnographie of the Basoga-Batamba Uganda Protectorate, Br. E. Africa (C o n d o n) | 934—956 |
| Deux enterrements à 20.000 ans d'intervalle (J u n o d) | 957—968 |
| Contribution à l'Ethnologie congolaise (V i a e n e e t B e r n a r d) | 1027—1057 |
| Bwalu. Notes de lexicologie africaine (S t r u c k) | 1087—1091 |

America.

| | |
|---|------------------------------------|
| The Great Déné Race (M o r i c e) | 113—142, 419—443, 643—653, 969—990 |
| Noun Composition in American Languages (K r o e b e r) | 204—218 |
| Les Capiékran (E t i e n n e) | 473—482 |
| Mitologia de los Guarayos de Bolivia (P i e r i n i) | 703—710 |
| Zu den einheimischen Sprachen Nord-Amerikas (U h l e n b e c k) | 779—786 |
| Noun Composition in the Kootenay Language (C h a m b e r l a i n) | 787—790 |
| La langue Jíbaro ou Šiwora (B e u c h a t e t R i v e t) | 1109—1124 |

Oceania (et Australia).

| | |
|--|----------------|
| Die Sternkunde bei den Seefahrern der Marschallinseln (Erdland) | 16—26 |
| Notes Grammaticales sur la langue des Telei, Bougainville, Iles Salomones (G r i s w a r d) | 82—94, 381—406 |
| Der Glaube an den <i>inal</i> und den <i>tutana vurakit</i> bei den Eingebornen im Küstengebiet der Blanchebucht (M e i e r) | 95—112 |
| Le Cérémonial des Voyages aux Iles Keij (G e u r t j e n s) | 334—358 |

| | |
|---|-----------|
| Zur Psychologie, Religion, Soziologie und Geschichte der Monumbo-Papua, Deutsch-Neuguinea (Vormann) | 407—418 |
| Some Remarks on the grammatical construction of the Chowie-Language, as spoken by the Buccaneer Islanders, North-Western Australia (Bird) . . . | 454—456 |
| Die Trommelsprache auf der Gazellehalbinsel, Neupommern (Eberlein) . . . | 635—642 |
| Mythen und Erzählungen von der Insel Vuatom, Bismarck-Archipel, Südsee (Meyer) | 711 733 |
| Questioni riguardanti la Costituzione fisica dei Kuni, Nuova Guinea Inglese (Egidi) | 748—755 |
| J. G. Frazer's „Totemism and Exogamy“ (Lang) | 1092—1108 |

Analecta et Additamenta.

| | |
|--|-----------|
| La trouvaille d'un couteau de pierre (préhistorique?) dans l'Afrique orientale Allemande (Hurel) | 247—248 |
| Grenzen des ehemaligen Buschmanngebietes (Otto) | 248—251 |
| Klassifikation und Name des Stammes der „Malol“, Berlinhafen-Bezirk, Deutsch-Neuguinea (Kirschbaum) | 251 |
| Les „Kopftrophäen“ aux Iles de Tonga (Reiter) | 251—253 |
| Nochmals über den Namen der Insel Celebes (Foy) | 253—254 |
| La Religion des Andamanais (Schmidt) | 254 |
| Le Lièvre et la Hyène | 559—560 |
| Zur Sprache von Ponape und der Zentralkarolinen, Südsee (Girschner, Schmidt) . | 560—563 |
| Das Verhältnis von „höheren“ zu „niederen“ Rassen (Schmidt) | 564—565 |
| Trial by Ordeal among the Bantu-Kavirondo (Burns) | 808 |
| Mutilatio ethnica in Australia subincisio (mika) dicta existitne in insula Fiji? (Marzan) | 808—809 |
| Laute mit Kehlkopfverschluß und Palatale in der Yap-Sprache, Südsee (Paulinus) . | 809—810 |
| Funde von Menschen- und Tierknochen, von prähistorischer Töpferei und Steinwerkzeugen auf Vatum, Bismarck-Archipel (Meyer) | 1160—1161 |
| Vorschläge für die Transkription exotischer Melodien (Hornbostel) | 1161 |

| | |
|--|-----|
| Corrigenda à l'article du P. A. Bolsius „Une légende alfoura“, „Anthropos“ IV (1909), p. 881, ligne 24, 25, p. 890, ligne 25, p. 891 | 254 |
| Korrekturen zu P. Dr. C. Becker „Die Nongkrem-Puja in den Khasi-Bergen (Assam)“, S. 899, Zeile 18, S. 900, Zeile 15 | 254 |
| Korrekturen zu der Besprechung von G. A. Grierson „Linguistic Survey of India“, „Anthropos“, V (1910), S. 298, Zeile 20, S. 300, Zeile 1 | 565 |
| Corrections to A. L. Kroeber „Noun Composition in American Languages“, „Anthropos“, V (1910), p. 204 | 810 |
| Corrections à H. Pinard „Quelques précisions sur la méthode comparée“, p. 552, 556, 543, 557 | 810 |

Index bibliographicus.

| | |
|---|------|
| Abraham O. und E. v. Hornbostel: Vorschläge für die Transkription exotischer Melodien (Schmidt) | 822 |
| Beech W. H. Mervin: The Tidong Dialects of Borneo (Hestermann) | 285 |
| Behr D. v.: Metrische Studien an 152 Guanchenschädeln (Obermeier) | 824 |
| Bludau und Herbst: Länderkarten (Streit) | 1200 |
| Brandstetter R.: Renward Cysat (1545—1614). Der Begründer der schweizerischen Volkskunde (Hestermann) | 282 |

| | Pag. |
|--|----------|
| Brandstetter R.: Wurzel und Wort in den indonesischen Sprachen (Schmidt) | 820 |
| Brockelmann C.: Précis de Linguistique Sémitique, traduit de l'allemand (Stratmann) | 603 |
| Bros A.: La Survivance de l'Âme chez les Peuples non civilisés (Schmidt) | 578 |
| Bumüller J., Dr.: Der Mensch. Ein anthropologischer Grundriß (Scheitza) | 279 |
| Byhan A., Dr.: Die Polarvölker (Hestermann) | 606 |
| Delitsch Fr.: Handel und Wandel in Altbabylonien (Hestermann) | 1196 |
| Dieulefils P.: Indo-Chine pittoresque et monumentale (Cabaton) | 1198 |
| Dorman P. et Meier P. J.: Aus der deutschen Südsee (Schmidt) | 604 |
| Ehrenreich P.: Die allgem. Mythologie und ihre ethnolog. Grundlagen (Schmidt) | 1188 |
| Federspiel E.: Wie es im Kongostaat zugeht (De Clercq) | 287 |
| Fink: Die Sprachstämme des Erdkreises. — Die Haupttypen des Sprachbaues (v. Ginneken) | 1174 |
| Foucart G.: La Méthode comparative dans l'Histoire des Religions (Schmidt) | 576 |
| Foy W.: Ethnologica (Schmidt) | 1171 |
| Franciscan Fathers: Ethnol. Dictionary of the Navaho Language (Goddard) | 1207 |
| Frassetto F.: Lezioni di Antropologia (Gemelli) | 819 |
| Frizzi E.: Ein Beitrag zur Anthropologie des „Homo alpinus tirolensis“ (Obermeier) | 823 |
| Funk S.: Entstehung des Talmud (Neumann) | 1187 |
| Führer durch das historische Museum in Bern (Hestermann) | 282 |
| Grierson G. A.: Linguistic Survey of India (Schmidt, Kirste) | 292 |
| Haddon A. C.: Races of Man and their Distribution (Schmidt) | 272 |
| Hanke A.: Grammatik und Vokabularium der Bongu-Sprache, Astrolabebai (Schmidt) | 605 |
| Haupt R.: Internationales Taschenbuch für Orientalisten (Stratmann) | 834 |
| Hellwig A., Dr.: Verbrechen und Aberglaube (Hestermann) | 277 |
| Herz M., Dr.: Neu-Seeland, Land und Leute (Hestermann) | 831 |
| Hovorka O. v., Dr., und Kronfeld A., Dr.: Vergleichende Volksmedizin (Hestermann) | 278, 595 |
| Hubert H. et Mauss M.: Mélanges d'Histoire des Religions (Schmidt) | 577 |
| Huetting A.: Zendeling der Utrechtsche Zendingsvereiniging, Tobèloreesch-Hollandsch Woordenboek (Schmidt) | 284 |
| Huterau A., Hauleville A. de et Maes J., Dr.: Notes sur la Vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge (Schmidt) | 595 |
| Illustrierte Völkerkunde (Schmidt, Hestermann) | 584 |
| Jahrbuch des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig (Obermeier) | 281 |
| Johnson J. P.: Geological and archeological notes on Orangia (Breuil) | 825 |
| Kirk J. W.: A Grammar of the Somali Language with examples in prose and verse and an account of the Yibis and Migdan dialects (Stratmann) | 600 |
| Knortz K.: Der menschliche Körper in Sage, Brauch und Sprichwort (Hestermann) | 279 |
| Koch-Grünberg Th.: Zwei Jahre unter den Indianern (Hestermann) | 289, 609 |
| — Das Haus bei den Indianern Nordwest-Brasiliens (Hestermann) | 607 |
| Kohlbrugge J. H.: Die Gehirnfurchen malayischer Völker, verglichen mit denen der Australier und Europäer (Birkner) | 280 |
| Kohler J. und Ungnad A.: Hammurabi's Gesetz. Syllabische und zusammen- hängende Umschrift nebst vollständigem Glossar (Landersdorfer) | 601 |
| Kongreß der Internationalen Musikgesellschaft in Wien (Schmidt) | 833 |
| Kugler Fr. X.: Sternkunde und Sterndienst in Babel (Kreichgauer) | 276 |
| — Im Bannkreis Babels (Hestermann) | 1197 |
| Lang A.: The Origin of Terms of Human Relationship (Schmidt) | 579 |
| Leder H.: Das geheimnisvolle Tibet (Hestermann) | 604 |
| Lhande P. P.: Autor d'un foyer basque, récits et idées (Aranzadi) | 823 |
| Louis M.: Doctrines religieuses des Philosophes Grecs (Roland-Gosselin) | 274 |
| Maes J.: L'Habitation au Bas-Congo (De Clercq) | 288 |
| Mansfeld A.: Urwald-Dokumente. Vier Jahre unter den Großflußnegern Kameruns (Stratmann) | 288 |

| | Pag. |
|--|------|
| Meinhof K.: Die Sprachen des dunklen Weltteils. Nachrichten über den Stand der linguistischen Forschungen in Afrika (Schmidt) | 597 |
| Merkel M.: Die Masai (Stratmann) | 1202 |
| Messikommer H.: Aus alter Zeit. Sitten und Gebräuche aus dem züricherischen Oberlande (Hestermann) | 1188 |
| Middelberg E.: Geologische- en technische aantekeningen over de Goudindustrie in Suriname (Hestermann) | 291 |
| Müller-Leyer F.: Phasen der Kultur und Richtungslinien des Fortschritts (Hestermann) | 592 |
| Münsterberg O.: Influences occidentales dans l'Art de l'Extrême-Orient (Biallas) | 829 |
| Nelson C. de Senna: Distribuição Geographica dos Indios do Brasil (Hestermann) | 610 |
| Panhuys van C.: Jets over de Marowijne-Rivier en hare geschiedenis (Hestermann) | 291 |
| Peekel P. G.: Grammatik der Neu-Mecklenburgischen Sprache, speziell der Pala-Sprache (Schmidt) | 283 |
| Penard F. P. en A. P.: De menschenetende Aanbidders der Zonneslang (Hestermann) | 291 |
| Poussin L. de la Vallée: Le Védisme. Aus der Sammlung „Histoire des Religions“ (Häusler) | 815 |
| Rehse H.: Kiziba, Land und Leute (Stratmann) | 827 |
| Revue Congolaise — Onze Congo (Schmidt) | 1196 |
| Ruggieri G.: I cranî egiziani antichi e arabo-egiziani, della Università di Napoli (Gemelli) | 827 |
| Sarfert E.: Haus und Dorf bei den Eingebornen Nordamerikas (Hestermann) | 607 |
| Schauinsland, Prof. Dr.: Darwin und seine Lehre nebst kritischen Bemerkungen (Schmidt) | 583 |
| Schemann L.: Gobineaus Rassenwerk. Aktenstücke und Betrachtungen zur Geschichte und Kritik des „Essai sur l'inégalité des races humaines“ (Schmidt) | 582 |
| Schönhari J.: Volkskundliches aus Togo. Märchen und Fabeln, Sprichwörter und Rätsel, Lieder und Spiele, Sagen und Täuschungsspiele der Ewe-Neger von Togo (Stratmann) | 597 |
| Schneider H.: Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens (Schmidt) | 816 |
| Schultz: Sprichwörtliche Redensarten der Samoaner (Schmidt) | 1183 |
| Schmidt P. W.: Stellung der Pygmäenvölker (Kohlbrugge) | 1184 |
| Schütz L. H.: Die Hohe Lehre des Confuzius oder die Kunst, weise zu regieren (Biallas) | 828 |
| Sergio S.: Contributo allo studio del lobo frontale e parietale nelle razze umane (Birkner) | 280 |
| Sociology, Magic and Religion of the Eastern Islanders (Schmidt) | 271 |
| Steane K.: Kleine Fullah-Grammatik (Schmidt) | 828 |
| Strehlow C.: Die Aranda- und Loritja-Stämme (Schmidt) | 1199 |
| Thomas W. J.: Source Book for Social Origins, Ethnological materials, psychological standpoint, classified and annotated bibliographies for the interpretation of savage society (Schmidt) | 817 |
| Thomson R. C.: Semitic Magic, its origin and development (Huber) | 581 |
| Thümmel A.: Der germanische Tempel (D. v. Kralik) | 1191 |
| Travalé M.: Petit Manuel Français-Bambara (Henry) | 1204 |
| Uhlenbeck C. C.: Grammatische onderscheidingen in het Algonkisch, voornamelijk gedemonstreerd aan het Otchipwe-Dialect (Hestermann) | 606 |
| — Ontwerp van eene vergelijkende vormleer van eenige Algonkin-talen (Hestermann) | 831 |
| Vaux de, C.: La doctrine de l'Islam (Reckendorf) | 277 |
| Viaene E.: Essai sur la numération de quelques peuplades du Congo Belge (De Clercq) | 288 |
| Virey Ch.: La Religion de l'ancienne Egypte (Wiedemann) | 574 |
| Westermann D.: Grammatik der Ewe-Sprache (Hestermann) | 300 |

| | Pag. |
|--|------|
| Westermann D.: Handbuch der Ful-Sprache (Schmidt) | 598 |
| Weule K.: Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in dem Südosten Deutsch-Ostafrikas (Schmidt) | 286 |
| Winkler H.: Der Uraltaische Sprachstamm (Hestermann) | 1201 |
| Zach E. v.: Lexikographische Beiträge (Ibler) | 291 |
| Zanelli V.: Recenti teorie sull'origine dell'uomo (Gemelli) | 819 |
| Zeller R.: Jahresbericht über die ethnographische Sammlung in Bern (Hestermann) | 282 |
| Žunkovič M.: Wann wurde Mitteleuropa von den Slawen besiedelt? (Hestermann) | 824 |

Index Miscellaneorum.

| Europa. | Pag. | Europe. | Pag. |
|--|------|---|------|
| Neues Museum für Archäologie und Ethnologie in Cambridge | 255 | Nouveau Musée d'Archéologie et d'Ethnologie à Cambridge | 255 |
| Dr. J. D. E. Schmeltz - Leiden, gestorben | 255 | Dr. J. D. E. Schmeltz à Leyde est mort | 255 |
| Gründung eines Batakischen Instituts in Leiden | 255 | Fondation d'un Institut bataque à Leyde | 255 |
| Gründung eines Museums für ostasiatische Kunst in Köln | 255 | Fondation d'un Musée d'art pour l'Asie orientale à Cologne | 255 |
| Dr. Robert Needham - Cust, gestorben | 566 | Dr. Robert Needham-Cust est mort | 566 |
| Kongreß für allgemeine Rassenforschung 1911 in London. | 566 | Un congrès pour l'étude des races humaines à Londres 1911 | 566 |
| Reichsmuseum Stockholm | 811 | Musée national de Stockholm | 811 |
| Internationale Hygiene-Ausstellung 1911 in Dresden | 811 | Une exposition internationale d'hygiène en 1911 à Dresde | 811 |
| Kenntnis der materiellen Kulturen der Vorgeschichte | 1162 | Connaissances sur la culture matérielle du préhistorique | 1162 |
| Zuerkennung von Preisen und Auszeichnungen für Werke | 1162 | Adjudication des prix et des distinctions pour des ouvrages | 1162 |
| Asien. | | Asie. | |
| Vedda-Totenkult | 256 | Le culte des morts chez les Veddas | 256 |
| Cole's Expedition auf Luzon | 256 | L'expédition Cole dans le Luzon | 256 |
| Bevölkerung der Philippinen | 256 | La population des Philippines | 256 |
| Sekten Indiens | 257 | Les sectes de l'Inde | 257 |
| Die Dravidasprachen | 257 | Les langues Dravida | 257 |
| Entdeckungen in Innerasien | 257 | Les grandes découvertes dans l'intérieur de l'Asie | 257 |
| Ad. Fischer über die Kunst in Ostasien | 259 | Ad. Fischer sur l'art de l'Asie orientale | 259 |
| Bevölkerung Sachalins | 566 | La population de l'île de Sachalin | 566 |
| Putu, Chinas heilige Insel | 567 | Putu, l'île sacrée de la Chine | 567 |
| Asiatische wissenschaftliche Expeditionen | 568 | Les expéditions scientifiques faites en Asie | 568 |
| Bericht de Lacoste aus der Westmongolei | 568 | De la Mongolie occidentale | 568 |
| Pelliot in Turkestan | 568 | M. Pelliot dans le Turkestan | 568 |
| Neue Talaing-Inschrift | 568 | Nouvelle inscription Talaing | 568 |
| Ceylon | 568 | Le Ceylon | 568 |
| Die Boxer in China | 811 | Les boxers chinois | 811 |
| Ehesitten und Hochzeitsfeste der Kirgisen | 811 | Coutumes de mariage des Kirghiz | 811 |

| | Pag. | | Pag. |
|---|------|--|------|
| Neue Funde aus Asien | 812 | Nouvelles découvertes en Asie | 812 |
| Boerschmann's Reise durch China | 1162 | Boerschmann, Péking, rendit compte de son voyage à travers de la Chine | 1162 |
| Dr. Müller, Yokohama, über die Wildenstämme auf Formosa | 1162 | Dr. Müller, Yokohama, partage les tribus sauvages de Formose | 1163 |
| Ein portugiesisch-malaiisches Wörterbuch | 1165 | Un dictionnaire portugais-malais | 1165 |

Afrika.

| | |
|--|------|
| Schlangenkultus in Uganda | 261 |
| Gottesidee der Wadschagga am Kili- mandscharo | 262 |
| Die Ruinen von Rhodesia | 265 |
| Grabstätten in Wa-Nyika in Britisch- Ost-Afrika | 569 |
| Die geistige Kultur der Kaffitscho | 569 |
| Feuergebräuche der Bangala am oberen Kongo | 812 |
| B. Ankermann's ethnographische For- schungsreise in das Kameruner Hochland | 813 |
| Brandenburg, Tripolis, über die Erd- höhlen von Djebel-Garian | 1165 |
| Hauptmann Strümpell aus Adamaua hat 29 Vokabularien gesammelt | 1165 |
| Afrikanische Häuptlinge als Regen- macher | 1165 |

Amerika.

| | |
|--|-----|
| Ein Eskimo-Jargon | 265 |
| Ute-Pflanzennamen | 265 |
| Pflanzennamen der Schwarzfuß-Indianer | 265 |
| Dr. C. Lumholtz', Forschungsreise zu den Pina-Papago- und Cocopa-In- dianern | 265 |
| Höhlenskelette | 266 |
| Goldsachen aus Costa-Rica | 266 |
| Die Manguesprache | 266 |
| Die Cahuapana-Sprachgruppe | 266 |
| Negerbevölkerung in Matto Grosso | 267 |
| Über unbekannte Stämme im Gran Chaco | 267 |
| Privatrechtliche Begriffe der Indianer des Chaco | 268 |
| Leipziger Expedition nach Zentralbra- silien | 268 |
| Kissenberth's Expedition zum Ara- guaya | 269 |
| Verbreitung der Colorados und Cayapas in Ekuador | 269 |
| Tatuierung bei nordamerikanischen In- dianern | 570 |

Afrique.

| | |
|--|------|
| Culte des serpents dans l'Ouganda | 261 |
| L'idée de Dieu des Wadschagga au Kili- mandcharo | 262 |
| Les Ruines de Rhodesia | 265 |
| Les tombes des Wa-Nyika dans l'est africain anglais | 569 |
| La culture intellectuelle des Kaffitscho | 569 |
| Coutumes de feu chez les Bangala au Haut-Congo | 812 |
| Le voyage ethnographique du M. Anker- mann dans le haut plateau du Ca- méroun | 813 |
| Brandenburg, Tripoli, son exploration des cavernes de Djebel-Garian | 1165 |
| Capitaine Strümpell a recueilli à Ada- maua 29 vocabulaires dont 19 sont les premiers spécimens de langues | 1165 |
| Les chefs africains faiseurs de pluie | 1165 |

Amérique.

| | |
|--|-----|
| Un jargon esquimeau | 265 |
| Noms de plantes Ute | 265 |
| Noms des plantes des Piedsnoirs | 265 |
| Un voyage ethnographique du M. Lum- holtz chez les Indiens Cocopa | 265 |
| Squelettes des cavernes | 266 |
| Des orfèvreries de Costa-Rica | 266 |
| La langue Mangue | 266 |
| Les langues Cahuapana | 266 |
| La population nègre à Matto Grosso | 267 |
| Des tribus inconnues du pays Gran Chaco | 267 |
| Le droit privé des Indiens du Chaco | 268 |
| L'expédition de Leipzig dans le Brésil central | 268 |
| L'expédition de Kissenberth à l'Ara- guaya | 269 |
| Divulgateion des Colorado et des Cayapa dans l'Equator | 269 |
| Le tatouage chez les Indiens de l'Amé- rique du nord | 570 |

| | Pag. | | Pag. |
|---|------|--|------|
| Gebrauch des Büffelhaares unter den nordamerikanischen Indianern | 570 | L'emploi des poils de buffle chez les Indiens de l'Amérique du nord | 570 |
| Vokabular der Piro Sprache | 571 | Un vocabulaire de la langue Piro | 571 |
| Rassentypen | 571 | Les types de races | 571 |
| Ethnologische Probleme Kanadas | 571 | Les problèmes ethnologiques du Canada | 571 |
| Peabody-Museum-Expedition nach Peru und Bolivia | 572 | L'expédition du Peabody-Museum au Pérou et à la Bolivie | 572 |
| Ge-änge und alte Lieder aus Grönland | 813 | Chants grönlandais | 813 |
| Menschenopfer und Anthropophagie in Amerika | 1166 | Les sacrifices humains et l'anthropophagie rituelle dans l'Amérique ancienne furent l'objet d'une communication de M. le Dr. Capitan à l'Académie des Inscriptions | 1166 |
| R. Lasch, Wien, zur südamerikanischen Amazonensage | 1168 | R. Lasch, Vienne, fournit une contribution au mythe des Amazones dans l'Amérique de Sud | 1168 |
| E. Nordenskiöld, über seine Reise 1908 bis 1909 in Gran Chaco | 1169 | E. Nordenskiöld, sur son voyage en 1908—1909 au Gran Chaco | 1169 |
| Frl. Snethlage, über ihre Reise 1909 von Bas-Hingú nach Bas-Tapajos | 1169 | M ^{lle} Snethlage, sur son voyage entrepris 1909 du Bas-Hingú au Bas-Tapajos | 1169 |

Ozeanien und Australien.

| | |
|---|------|
| Neue Sprache aus Australien | 269 |
| Die Hamburger Südsee-Expedition auf Neupommern | 269 |
| Das Tagewerk der Kaja-Kaja, Holländisch-Neuguinea | 572 |
| Dr. O. Schlaginhaufen's „Orientierungsmärsche von Süd-Neu-Mecklenburg“ | 573 |
| Dieri und ihre Nachbarn am Lake Eyre in Australien | 814 |
| Dr. G. Landtmann, ethnologische Studienreise nach Britisch-Neuguinea | 814 |
| M. Finck, die Wanderungen der Polynesiern nach dem Zeugnis ihrer Sprachen | 1169 |
| R. Thurnwald, über seine Reise 1906 bis 1907 Bismarck-Archipel und Salomon-Inseln | 1170 |

Océanie et Australie.

| | |
|--|------|
| Nouvelles langues d'Australie | 269 |
| L'expédition de Hambourg à la Nouvelle-Poméranie | 269 |
| Le travail quotidien des Kaja-Kaja, Nouvelle-Guinée Néerlandaise | 572 |
| Les „marches d'orientation“ de Dr. O. Schlaginhaufen dans le Nouveau-Mecklenbourg | 573 |
| Les Diéris et leurs voisins au lac Eyre en Australie | 814 |
| Un voyage ethnologique dans la Nouvelle-Guinée anglaise du M. Landtmann | 814 |
| M. Finck, étudie les migrations des Polynésiens d'après le témoignage de leurs langues | 1169 |
| R. Thurnwald, sur son voyage fait en 1906—1907 dans l'Archipel de Bismarck et les îles Salomon | 1170 |

Index Illustrationum.

Asia.

| | Pag. |
|---|------|
| 1. Mannadi women taken across the Kodikanal lake, on their way to their work; 2. Mannadi houses | 320 |
| 1. Mannadi women; 2. Pombarai Village partly inhabited by Mannadis | 322 |
| 1. Villupaty pagoda dedicated to the god Subrahmanian; 2. Stone Portal of Villupaty village | 324 |
| 1. Villupaty village. — Small pagoda dedicated to the god Idumban; 2. Pombarai pagoda dedicated to the god Subrahmanian | 325 |

| | Pag. |
|---|------|
| 1. Sandales du Prophète | 363 |
| 2. Sandale du Prophète | 364 |
| 1. Huang fu kuan jen, der Held des Stückes „Kuo dschau kuan“; 2. U ze stü im Stück „Kuo dschau kuan“ | 367 |
| 3. Luo tschöng, der Held des Stückes „Da puo Mung dschou“; 4. Ein Typus aus dem Stück „Bêi scha tän“ | 368 |
| 5. Zwei Heroen aus der Zeit der Sung-Dynastie | 370 |
| 6. Ein Akt aus dem Stück „Ho fung tchün“; 7. Eine Theatervorstellung: Darstellung des Laternenfestes | 372 |
| 8. Tschä schau, ein Abenteurer am Anfang der Tang tschau; 9. Tschen fung ying, eine junge Gattin | 374 |
| 10. Eine Theaterbühne; 11. Ein Akt aus dem Stück „Sang yüan dji ze“ | 376 |
| 12. Szene aus dem Stück „Siau ngen dä yü — Der Fischer Siau ngen“ | 378 |
| 13. Ein Akt aus dem Stück „Dschan Bêi yüan — Die Eroberung von Bêi yüan“ | 380 |
| 1. Meng tsoung opère le miracle des pousses de bambou; 2. Lou tsi et les oranges; 3. T'an tzen et la biche; 4. La bru allaite sa belle-mère; 5. Tchoung iou récompensé de sa piété; 6. Ts'ai chouenn ramasse des baies de mûrier pour sa mère | 694 |
| 7. Kiang chen et la source miraculeuse; 8. Wang siang et les poissons; 9. Houang t'ing kien sert sa mère; 10. Diagnose de la maladie de son père; 11. Kouo kiu, le vase d'or; 12. L'empereur Han wenn ti, trois ans au chevet de sa mère malade | 696 |
| 13. Ting lan taille les statues de ses parents; 14. Wang p'EAU rassure sa mère contre le tonnerre; 15. Sacrifice de Toung ioung pour ensevelir son père; 16. Comment Lao lai tzeu amuse ses vieux parents; 17. Ou meng et les moustiques; 18. Piété ingénieux de Houang siang | 698 |
| 19. Jang siang et le tigre; 20. Tseng chenn ressent au loin la douleur de sa mère; 21. Chouenn et l'éléphant; 22. Min tzen ts'ien intercède pour sa belle-mère; 23. Tchou cheou tch'ang démissionna pour chercher sa mère; 24. Kiang ko et les brigands | 700 |
| 1. Berceau libanais; 2. Femme arabe berceant son enfant | 738 |
| 1. Garçons en kombaz portant sachets et colliers bénits; 2. Bébé de sept mois; 3. Bébé dans les maillots et sur les bras maternels | 739 |
| 1. Livre d'al-karinah en entier et la dernière partie du livre de St. Cyprien; 2. Amulettes: aesophage du loup; zambakah ou baguette préservative; perles bleues; grenouilles en argent | 744 |
| 1. Eingang zum Tempel des Kreis-Tsch'öng; 2. Eine Partie aus der Höllendarstellung des Tempels des Präfektur-Tsch'öng in Jen dschou fu | 1004 |
| 3. Ein Höllenrichter; 4. bis 6. Die Yamendiener | 1012 |
| 7. Bild des Kreis-Tsch'öng huang; 8. Kreis-Tschöng huang mit einer Frau; 9. Eisener Ofen zum Weihrauchverbrennen | 1018 |
| Der heilige Kailas | 1064 |
| 1. Berceau suspendu et un groupe de jeunes filles; 2. Groupes de garçon | 1072 |
| 1. Un nadir aux cheveux pendants; 2. Trois nadir | 1073 |
| 1. Lazare mort; 2. Lazare ressuscité | 1074 |
| 1. Trois mises diverses; 2. Enfants à cheveux pendants et à chaktye | 1076 |
| 1. Trois petits citadins; 2. Fillettes chargées de bijoux portant trois costums divers | 1028 |

Africa.

| | |
|--|-----|
| Sprechtrommeln aus Togo | 50 |
| Kavirondo men | 360 |
| 1. Bahutu- und Batutsi-Typen; 2. Batwa-Hütten mit Batwa-Gruppe | 372 |
| 1. Christliches Mahutu-Paar; 2. Gegenstände, gebraucht beim <i>umusi w'ukusahora</i> | 378 |
| 1. Mahutu-Frau und -Töchterchen; Fünfzehnjährige Matutsi-Frau | 382 |
| 1. Bahutu-Mädchen, Frontaufnahme; 2. Profilaufnahme | 388 |

| | Pag. |
|---|------|
| 1. Mahutu; 2. Matutsi | 896 |
| 1. Bahima or Ankole; 2. Women wielding; 3. Kiralo or shippen used by Bahima; 4. Muizzi or huntsman | 940 |

America.

| | |
|--|-----|
| 1. The Results of a Buffalo Pound as seen to-day; 2. A Buffalo Hunt | 114 |
| Camp of Hunters on the Shore of the Mackenzie | 130 |
| 1. Barren Ground Caribou; 2. Fishing through the Ice of Mackenzie River | 132 |
| Fish hanging out to dry | 134 |
| 1. Vue de l'entrée de la grotte du Nahr el Kelb; 2. Vue de l'intérieur de la grotte du Nahr el Kelb | 143 |
| Ras el Kelb I, II | 143 |
| Nahr el Kelb III, IV | 146 |
| Ras Beyrouth V | 150 |
| Ras Beyrouth VI, VII | 151 |
| 1. A Navaho Flock; 2. A busy Family in the South | 422 |
| Douply „Carriers“ | 426 |
| Back from the Hunt. Canoes with bales of furs and other impedimenta | 430 |
| Winter Travelling. Carrisles with Dog Train | 436 |
| Tracking on Athabaska River | 438 |
| Portaging. (Slave River) | 440 |
| A Trader's Scow shooting a Rapid | 644 |
| The Results of Modern Commerce in the North | 648 |
| H. B. Co's Transport loaded with Fur | 652 |
| An Apache Bride | 982 |
| P. Beaulieu | 986 |

Oceania (Australia).

| | |
|--|-----|
| Ein Banianenbaum (<i>Fiscus prolixa</i>), ein Geisterbaum, aus der Nähe gesehen | 96 |
| Ein Banianenbaum, ein Geisterbaum, aus der Ferne gesehen | 97 |
| 1. Die Signaltrommel (<i>a ngaramut</i>); 2. Die Tanztrommel (<i>a kundu</i>) | 635 |
| Ein nächtlicher Tanz (<i>kababel</i>) | 638 |
| Vuatom (Karte) | 712 |
| Un gruppo di Kuni, in viaggio alla costa | 748 |
| 1. Gruppo di uomini Kuni; 2. Gruppo di donne Kuni; 3. Due uomini di Vale (Kuni); 4. Gruppo di uomini Kuni | 752 |

Théorie et pratique de la piété filiale chez les Chinois.

Par le P. JOS. HOOGERS, Mongolie orientale.

Notes préliminaires.

La source presque exclusive d'où le Chinois a depuis des temps immémoriaux puisé sa formation intellectuelle et morale, sont les livres classiques et les canoniques. Sans parler ici de leur valeur intrinsèque, ni relever leurs défauts, disons sans hésitation que leur influence séculaire a été immense, et que la conservation de l'empire est due en grande partie à la doctrine qu'ils contiennent. Institutions politiques et sociales, mœurs et coutumes, religion et morale, même les règles de l'étiquette, tout se trouve dans ces livres. Ils sont comme le moule dans lequel la Chine a été formée et d'où elle est sortie telle que nous la voyons. Ainsi ces livres sont tenus en haute estime, et le Chinois jure sur ces livres, comme le chrétien sur les Evangiles.

Les livres classiques sont le *Seu chou* (Livre des Quatre Philosophes). Ils comprennent La grande Science (*Ta hsiao*); Le juste Milieu (*Tchoung ioung*); Les Sentences (*Luenn iu*); Les Propos de *Meng tzeu*. Les cinq canoniques (*Ou king*) sont: Le Livre des Odes (*Cheu king*); Le Livre des Annales (*Chou king*); Le Livre des Rites (*Li ki*); Le Livre des Mutations (*I king*); et La Chronique de Confucius (*Tch'ouenn ts'iou*).

Le petit livre *Cheng iu kouang siun* 聖諭廣訓 «Enseignement universel des Augustes Edits», auquel il sera souvent fait allusion, est un traité moral en seize chapitres, composés par l'empereur *Joung tcheng*, sur des sujets relatifs à la vie politique et sociale des Chinois. Il y a surtout les instructions sur la piété filiale, sur l'économie, sur les écoles, sur les rites, sur les sectes, sur les impôts. Primitivement, lecture publique en était faite dans tout l'empire, par les mandarins locaux, le premier et le quinzième de chaque mois. Mais cette bonne coutume est tombée en désuétude. D'après le règlement des écoles officielles, qu'on érige partout actuellement, les augustes édits ont repris leur place dans le programme des livres à expliquer. Malheureusement, les innombrables étudiants chinois, y verront dans l'instruction sur les sectes, que «la religion européenne, qui honore le seigneur du ciel» (le christianisme) est mis sur le même pied que les sectes du «Nénuphar blanc», du Nénuphar rouge etc.; et on leur conseille de ne pas la suivre.

Les textes multiples et leur traduction sont empruntés surtout aux livres du R. P. WIEGER, S. J. Les nombreux volumes, que, par un travail infatigable, il a mis à la disposition des missionnaires, sont une mine féconde, où l'apôtre peut puiser facilement, avec la connaissance de la langue, un trésor de connaissances pratiques sur les mœurs et coutumes de la Chine, qui sont si nécessaires à la bonne réussite de ses travaux apostoliques. Nous offrons ici au P. WIEGER nos hommages sincères de reconnaissance et d'admiration, pour son œuvre si méritoire à l'évangélisation de la Chine ainsi qu'à la science des sinologues.

* * *

Pe hing hsiao wei hsien. 百行孝爲先

La piété filiale est le premier des devoirs.

Les moralistes chinois se sont toujours beaucoup tourmentés pour découvrir l'origine du mal moral dans l'homme. Ils se sont perdus en conjectures sur la bonté ou la méchanceté natives de la nature humaine, et ont cherché en

vain des moyens pour endiguer les flots impétueux des passions humaines; ils n'ont trouvé que quelques principes moraux bien insuffisants, d'après lesquels l'homme devrait se guider dans la voie du bien. Partout dans les livres des philosophes, dans les instructions et proclamations des empereurs au peuple, on trouve des plaintes amères, mais qui ne sont, et ne restent, hélas, qu'une stérile constatation de la dépravation universelle des mœurs et des usages. «Aujourd'hui, disent les «Augustes Edits», les cœurs des hommes sont tous devenus mauvais, cependant le cœur de «l'homme est de naissance bon et droit, mais c'est parce qu'on écoute des enseignements pervers, qu'on cherche en dehors de la vraie doctrine, que peu à peu on a appris le mal. Donc si on veut amender les hommes, il faut d'abord leur apprendre une doctrine droite. Or, en dehors de la doctrine des cinq canoniques, et des quatre livres, tout le reste absolument n'est que radotage. Au fond cette doctrine droite enseigne aux hommes à se conduire selon leur bonté naturelle, et la conformité à la bonté innée est le vrai critère du bien. Or ce qui dérive en premier lieu de cette bonté innée, sa première manifestation, c'est la piété filiale». On peut aller plus loin et dire hardiment, qu'en pratique, la seule vraie règle des mœurs des Chinois, c'est la piété filiale, parce que c'est à elle que tout le code moral confucianiste est ramené. Car, dit *Joung tcheng*, dans les «Augustes Edits»: «Si tu ne sais pas être pieux envers les parents, tu es semblable aux brutes, et dépourvu de bonté naturelle, et tu ne dois plus être compté au nombre des hommes». Déduisez en que celui qui a satisfait aux devoirs de la piété filiale, peut se regarder comme ayant agi conformément à la bonté innée; il a rempli ses devoirs d'hommes, et peut se reposer pour le reste sur le destin du ciel, d'après le proverbe chinois: *Tsin jenn cheu, t'ing t'ien ming* 盡人事聽天命 «Faites votre devoir d'homme, puis remettez vous au bon plaisir du ciel».

Notez d'ailleurs que la notion de la piété chinoise a une portée très étendue; elle comprend, elle entraîne avec elle tout autre vertu — il est vrai, que la liaison logique est pour nous difficile à saisir — mais la doctrine chinoise est explicite. Le docteur *Tseng*, un disciple de Confucius, enseigne, que le défaut de toute autre vertu, examiné jusqu'à sa racine, est un manque de piété filiale. Il dit: «Tes parents attendent de toi, que tu te conduises en honnête homme; si tu ne fais pas ton devoir, si par ta mauvaise conduite tu tiens tes parents dans l'inquiétude, ce n'est pas là être pieux. — Tes parents attendent de toi, que tu sois bon mandarin; si tu gères sans fidélité les affaires de la cour, si tu trompes l'empereur, c'est comme si tu trompais tes parents; ce n'est pas non plus là de la piété filiale. — Tes parents attendent de toi, que tu sois un fonctionnaire intègre; si tu ruines le peuple, si tu convoites des pots de vin et vends la loi, si, par là, tu obliges le peuple à t'accuser auprès de tes supérieurs, si tu perds ta charge et laisses un nom maudit, tes parents eux aussi seront déshonorés; cela aussi est de l'impiété. — Tes parents comptaient que tu ne te lierais qu'avec d'honnêtes gens; si tu fréquentes de mauvais drôles, si, entre amis tu agis avec duplicité et sans droiture, de sorte que tes amis te prennent en aversion et en dégoût, ceci n'est pas de la piété non plus. — Tes parents espéraient que tu serais un brave

gaillard; si, étant soldat, tu as peur à la bataille, n'oses combattre et t'enfuis au moment de l'engagement, violant ainsi les lois militaires, tes parents, eux aussi, seront dans la crainte et l'effroi, ceci est encore de l'impiété».

Donc en Chine un homme pieux envers ses parents est un homme parfait, et d'après ces données Confucius aurait pu dire: *Justus meus ex pietate filiali vivit*: «Mon juste vit de la piété filiale». Comme nous disons un homme de foi, c'est-à-dire qui sur la base de cette large vertu a édifié l'édifice de sa perfection; et comme nos âges de foi marquent le temps de la plus parfaite efflorescence de vie chrétienne, ainsi les âges de vraie piété filiale sont l'âge d'or de la Chine. Pendant toute une époque les empereurs ajoutaient à leur nom le mot *hsiao* pieux. Aussi Confucius, fameux *laudator temporis acti*, soupirait-il toujours après le retour de ces âges, et sa mission de restaurateur a été toute à faire revivre les idées et les enseignements de l'antiquité. Pour rehausser le relief de cette doctrine sur la piété filiale, dans l'instruction sur les sectes (Augustes Edits), on propose bel et bien comme objet du culte, les parents. «Si vous saviez, que vos parents sont deux boudhas vivants, iriez-vous bien encore, de par le monde, brûler de l'encens, et adresser des supplications à des boudhas sculptés en bois, ou pétris d'argile? Vénérez vos parents, pourquoi faut-il aller au loin brûler des parfums?»

Tsai kia king fou mou 在家敬父母
ho siu iuen chao siang? 何須遠燒香

Ayant posé le principe général et fondamental de la haute moralité de la piété filiale, voyons maintenant d'après les auteurs quels sont ses enseignements, quels sont les devoirs qu'elle impose, quelle est l'influence énorme qu'elle a exercée, et qu'elle continue à exercer sur la vie pratique de cette masse innombrable de Chinois, pour faire aussi quelques réflexions critiques sur la valeur moralisatrice de cette «doctrine droite»:

En dehors des devoirs que la nature même prescrit à tout enfant bien né à l'égard des auteurs de ses jours, la morale chinoise impose une foule d'autres préceptes de sa propre façon, et certes il n'y a là rien d'étonnant, si les parents doivent être regardés comme des êtres transcendants, même comme des divinités. D'après l'instruction des «Augustes Edits» les devoirs de la piété filiale se résument dans les deux obligations de contenter le cœur et de nourrir le corps des parents.

D'abord, comment faire pour contenter le cœur de ses parents? «Il faut pour cela, étant à la maison, remplir les obligations de son état, prendre soin des intérêts de sa famille, et se garder de la paresse. Quand on va à l'école, il faut étudier avec application et ne pas faire l'école buissonnière. Quand on fait les travaux des champs, il faut être diligent et beaucoup travailler; ne s'adonner ni à la paresse, ni à la gourmandise, ni au vin, ni au jeu, ni à l'opium. Quand on fait le commerce, ou quand on travaille comme journalier, il faut agir avec honnêteté et droiture. Si, au dessus des parents, il y a encore grand-père et grand-mère, il faut, conformément à la volonté des parents, les servir avec soin. Si, au dessous des parents, il y a des sœurs et des frères,

il faut, conformément aux sentiments des parents, vivre avec eux en bonne harmonie et sans disputes. En résumé il faut faire en sorte, que dans la vie des parents, chaque jour soit un jour de satisfaction: c'est ainsi, que tu auras satisfait au devoir de contenter le cœur de tes parents.»

«Pour ce qui est du devoir de nourrir leur corps, cela n'est pas non plus malaisé. Sers les avec soin, dans la mesure de tes forces, selon les ressources de la famille et sa fortune. S'il y a de bonnes choses, fais les manger à tes parents. (La bonne chère, point capital pour des hommes, quorum deus venter est; remarquez que [voyez gravures I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII] pas moins de huit traits des «24 *hsiao*» [24 exemples de piété filiale] ont rapport à la recherche de quelques friandises, souvent miraculeusement procurées, pour aider les efforts impuissants d'enfants pieux.) Si tu as de l'argent, fais le leur dépenser. S'il y a de la besogne à faire, fais la pour tes parents. S'ils tombent malades, appelle un médecin, qui les traite, fais les infusions et les décoctions, sers les avec sollicitude, et non par manière d'acquit. Voilà en quoi consiste le devoir de nourrir le corps des parents.»

Les deux textes suivants de Confucius complètent cette doctrine: «La piété filiale n'exige pas qu'on se ruine pour fournir aux parents vivants des aliments et des objets recherchés. Non. Un fils, qui ne peut donner à ses parents, que de la purée de fèves pour manger, et de l'eau pour boire, est un fils pieux, s'il réjouit le cœur de ses parents par son obéissance et son affection. — Voici, comment un fils pieux traite (voyez gravure XVI) ses vieux parents. Il réjouit leur cœur, ne contrarie pas leurs inclinations, fait plaisir à (voyez gravure XVII, XVIII) leurs oreilles et à leurs yeux, leur procure le repos de la nuit et la nourriture du jour. Il fait cela jusqu'à la mort; non jusqu'à la mort des parents, mais jusqu'à la sienne propre. Il vénère ce qu'ils ont vénéré; il aime ce qu'ils ont aimé, leurs gens, leurs chevaux et leurs chiens.»

Après ces devoirs généraux voyons les prescriptions plus originales, qui portent une empreinte exclusivement chinoise.

«Voici, dit Confucius, la loi de la piété filiale: Servir ses parents comme le ciel, et servir le ciel comme ses parents: *cheu ts'in jou cheu t'ien, cheu t'ien jou cheu ts'in*: 事親如事天 事天如事親» à quoi la paraphrase des «Augustes Edits» ajoute: «Les enfants n'ont aucun compte à demander à leurs parents. Il en est des parents comme du ciel. Quand le ciel a produit une plante, si cette plante au printemps est luxuriante, c'est au ciel qu'elle le doit; que si à l'arrière-saison, elle est tuée par la gelée, c'est aussi le ciel, qui l'a fait mourir: qui donc en demandera compte au ciel? où est le fils, qui ne doit pas à ses parents sa naissance et son éducation; si tu vis, c'est parce que tes parents t'ont fait vivre; s'ils te faisaient mourir, tu n'aurais qu'à mourir, comment alors oses-tu récriminer contre eux! ... Les anciens disaient: Sur la terre il n'y a pas de parents qui aient tort. — *T'ien hia mei iou pou cheu ti fou mou* 天下沒有不是的父母; occupe-toi seulement de leur rendre tes devoirs.» Quoi de surprenant, que du haut de ce trône où Confucius élève d'un mot les parents, la dignité paternelle s'investit d'un prestige auquel la croyance populaire reconnaît un pouvoir illimité? Et de fait, sans parler ici de

l'infanticide, dont nous dirons plus loin un mot, les cas ne sont pas inouïs que le père enterre vivant un fils désobéissant ou une fille déshonorant la famille par son inconduite, et ces crimes restent impunis, à moins qu'un oncle de la victime ne porte plainte au tribunal. Le droit, tout en n'étant pas si catégorique, laisse cependant beau jeu aux parents. — Voici quelques lois du code: «Un fils désobéissant sera puni de 100 coups. Si quelqu'un des parents tue de propos délibéré un enfant désobéissant, il sera puni de 60 coups et banni pendant un an. — Si l'enfant désobéissant a succombé à un châtement excessif, la peine sera de 100 coups. — Le fils qui aura frappé un de ses parents sera décapité, s'il l'a tué, voici le jugement que Confucius prononce sur le parricide: «S'il arrive qu'un fils tue son père ou sa mère, toute sa famille sera exterminée sans merci. Sa maison sera détruite, l'emplacement sera creusé et converti en porcherie ou en fosse à immondices. Le prince ou le magistrat du parricide, devra s'abstenir de vin durant un mois entier. Il sera coupé en morceaux¹.» De plus, d'après les dires populaires, la maison du parricide serait rasée, la terre creusée à plusieurs pieds de profondeur, les voisins punis, le sous-préfet et vice-roi abaissés de trois degrés. Quoique ce cas ne soit pas si extrêmement rare, on trouve facilement moyen de ne pas en appliquer toutes les conséquences susdites.

Au devoir général de l'obéissance, les livres ajoutent quelques pointes chinoises qui méritent d'être relevées: «Quand le père appelle, dit Confucius, le fils ne se contente pas de répondre; s'il tient un objet, il le jette; s'il mâche un morceau, il le crache. Il ne vient pas, il accourt.» «Il faut obéir aux parents tant qu'ils vivent. Après leur mort, il faut continuer à faire, comme ils faisaient. Celui qui pendant trois ans après la mort de son père, n'aura encore fait aucune innovation dans sa maison, mérite d'être appelé fils pieux. La piété demande qu'un fils marche sur les traces de son père.» On ferait perdre la face aux parents en agissant d'une autre manière qu'eux, même si on jugeait celle-ci meilleure, et la piété exige alors qu'en se contentant d'un moindre bien, on laisse intact l'honneur invulnérable des parents. Mais si les parents font manifestement fausse route, alors «avertir les parents de leurs fautes, n'est pas contre la piété filiale». Mais il y a les formes voulues pour cet avertissement, écoutez: «Quand les parents sont en faute, le fils les avertit avec une intention humble, un air affable, et d'un ton de voix doux et aimable; s'ils rejettent sa monition, il doit redoubler d'égards et de respect, afin de les amener à de meilleurs sentiments, et après, il leur fera de nouveau remarquer leur faute. Si ses efforts restent infructueux, il est cependant mieux qu'il réitère l'avertissement que de permettre que le mauvais exemple de leur conduite ne nuise à tout le voisinage; si les parents importunés s'emportent, au point de maltraiter et fustiger leur fils jusqu'au sang, que même alors il ne se hasarde pas à nourrir du ressentiment, mais, au contraire, il les traitera

¹ Pour le supplice *ling tch'eu*, mise en pièces, le patient est lié à une croix. Le bourreau tire au hasard, d'un panier couvert, des couteaux portant chacun le nom du membre à couper, et procède dans l'ordre fixé par ce tirage. En pratique, paraît-il, il se contente de donner au malheureux quelques coups de sabre dans les parties charnues du corps de l'éventrer et finalement de lui couper la tête.

avec d'autant plus de piété et d'affection. Quand il les a avertis trois fois, s'ils persistent, il gémit et pleure, mais fait leur volonté.» Rigide et singulier moraliste, ce vieux Confucius, que d'exiger dans l'enfant un degré héroïque de patience et d'abnégation, et de laisser les parents, quoique revêches et entêtés, tranquilles dans leur immunité inviolable. Il est à supposer que pareille ligne de conduite n'aurait pas plus de succès en Europe qu'elle n'en a d'ailleurs en Chine, qui sous ce rapport ne peut présenter que quelques exemples de parade.

En Europe une prudente discrétion conseille de ne pas dévoiler les petites misères de famille et l'on lave son linge sale en famille. En Chine c'est l'objet d'un précepte du Sage: «La piété filiale exige, dit-il, que les parents dissimulent les fautes de leurs enfants, et les enfants celles de leurs parents.» Si les enfants, par respect, savent assez bien s'accommoder à cette règle, les parents, au contraire, comme froissés de se voir prescrire des règles, à eux les affranchis, les inviolables, ne se font aucun scrupule, même en présence de leurs enfants, de les dénigrer auprès des étrangers et de dévoiler leurs défauts. Car tandis qu'un enfant plus ou moins bien doué sera l'objet de louanges et de flatteries démesurées et sans fin, et deviendra ainsi un fat et un orgueilleux, l'enfant moins favorisé des dons de la nature, est impitoyablement déconsidéré. Son père, honteux sans doute de ne pas lui avoir légué un peu plus d'esprit et de savoir-faire, le dénoncera à tout venant, par revanche et par dépit, le traitera de nigaud, d'enfant sot et stupide, de bon à rien, etc., et celui-ci, au lieu de se sentir encouragé, à force d'entendre toujours la même rengaine, finit par se résigner à sa situation de minus habens, et va bientôt grossir le nombre si grand des vrais idiots. Tristes pédagogues, ces Chinois!

Voici un point sur lequel les missionnaires ont parfois à se justifier devant les admirateurs des préceptes de Confucius: «La piété filiale exige, que durant la vie des parents, on n'aille pas au loin, ou du moins que le lieu où l'on va, soit connu aux parents.» Le séjour de Notre Seigneur enfant de douze ans, au Temple, à l'insu de ses parents, serait pour eux un scandale et une pierre d'achoppement. Que voulez-vous, ils ne se rendent pas compte de ce qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Et pour eux il suffit d'être «in eis quae parentum sunt»: idolâtrie des parents!

Encore une particularité chinoise. «La piété filiale exige qu'on sache toujours exactement l'âge des parents, pour se réjouir de leur longévité, pour s'affliger de leur mort à venir.» Vraiment, rares sont les Chinois, qui ignorent l'âge exact de leurs parents, mais pour ce qui est des motifs indiqués par Confucius, malheureusement, nombreux sont ceux qui vont juste à l'envers de ce précepte, et s'affligent de la longévité de leurs parents, et se réjouiraient d'une mort moins tardive. Parce que en Chine plus qu'ailleurs, une fois un homme devenu inutile et étant à charge, il faut d'autres motifs que quelques aphorismes creux et sonores pour qu'on lui montre de l'intérêt et lui prodigue des soins dévoués.

Un trait saillant dans le sujet qui nous occupe, c'est que la piété filiale exige comme un devoir impérieux, qu'on ait scrupuleusement soin de son corps, pour conserver intacte la substance corporelle recue de ses parents,

Voici les curieux textes en rapport avec ce singulier précepte. «Le corps étant un legs de leur substance, fait par les parents, oserait-on ne pas le respecter? Le corps de l'homme étant comme un rejeton de ses parents, celui qui abuse de son corps, outrage et blesse ses parents, c'est blesser le tronc dont on est sorti; le tronc blessé, le rameau périra. De tous les êtres produits par le ciel et la terre, l'homme est le plus noble. Grâce à ses parents, il est né entier. Il doit mourir entier, s'il prétend au titre de fils pieux. Qu'il ne mutile donc, ni ne souille son corps. A chaque pas qu'il fait, le sage se souvient des obligations et des précautions que la piété filiale lui impose. Il ne monte sur aucune hauteur, et n'approche d'aucune profondeur (de peur d'accident). — Il faut prendre la route sûre, plutôt qu'un sentier chanceux, il faut passer l'eau en barque, et non pas à la nage, afin de ne pas exposer la substance reçue de ses parents. Même «durant le deuil, un fils ne doit pas affliger son corps au point de mettre sa vie en danger. Car il est tenu de laisser des descendants. Le deuil ne doit pas ruiner la santé. Un vivant ne doit pas se ruiner à cause des morts.» — Dans les textes précités, il ne s'agit nullement d'abus, outrage ou souillure morale, mais seulement de lésion organique, qui porterait atteinte à l'intégrité des membres du corps. — Remarquez d'emblée que la moitié des Chinois, à savoir tout le sexe féminin, est ici en opposition ouverte avec les préceptes des livres, en se mutilant les pieds et en les comprimant de manière à n'en avoir plus qu'un rudiment. Victimes de la mode plutôt que modèles de piété filiale. Que peuvent d'ailleurs, ici comme chez nous, les discours les plus pathétiques contre le caprice, dictant les lois de la coquetterie et de la mode?

Dans les idées chinoises et dans la vie pratique des Chinois cette doctrine (du soin à porter à son corps) facilement acceptée, n'a pas manqué d'avoir beaucoup de conséquences. — De là l'horreur invincible de toute opération chirurgicale, comme amputation, incision etc.; aussi la *wai k'o* 外科, chirurgie chinoise se borne presque à l'acuponcture et à l'application d'emplâtres et ventouses, moyens qui respectent l'intégrité du corps. Plutôt mourir que de souffrir la moindre profanation de son corps. *Tseng tseu* étant malade appela ses disciples et leur dit: Découvrez mes pieds et mes mains. — Mes enfants, dit-il, après avoir regardé, je suis sûr d'avoir évité le danger (il avait tremblé toute sa vie que le corps reçu de ses parents, ne subît quelque lésion). Il se fit découvrir pour pouvoir constater son intégrité. Il était en sûreté, il mourut entier, et donc . . . pieux. — De là en général, manque de courage devant les dangers à affronter et peur devant l'ennemi, car après et avant tout il faut être pieux, pour l'être il faut rester intègres et intacts de corps — donc horreur des balles, des obus et des canons — Sauvons la peau et restons entiers! Voilà la fuite changée en vertu. La belle doctrine! Vive la piété! Cri de ralliement pour les fuyards! — De là aussi que parmi les différentes peines capitales, la strangulation a la préférence des Chinois. Mourir, soit, puis qu'il le faut, mais au moins alors le corps est intact et entier et la piété est sauve, quoad hoc! Aussi les condamnés à la décapitation paient d'avance les bourreaux pour qu'ils leur recousent la tête au tronc. Car encore, la métempsycose admise, si on devait renaître sans tête! De là encore peut-

être cette crainte excessive des maladies, cette prudence cauteleuse, qui en cas de maladie exige immédiatement le repos absolu, cessation de toute préoccupation, soins du médecin et emploi de force drogues, pilules et emplâtres. Le Chinois qui est malade, veut absolument être traité comme tel, et l'excuse de maladie, vraie ou imaginaire, dispense de tout ce qu'on n'aime pas à faire; un supérieur est absolument désarmé devant un inférieur qui est ou se dit malade. — Est-ce même en raison de cette doctrine, que le Chinois, qui prend son repas, se croit en droit de n'être dérangé par n'importe quelle circonstance imprévue ou pressante? Il prend soin de son corps et chez lui ce précepte prime tous les autres. La paraphrase de l'instruction sur les sectes (Augustes Edits) tonne contre les sots qui au prix de mille dangers pour leur corps et leur vie, s'en vont au loin brûler de l'encens pour satisfaire à un vœu qu'ils ont fait pour le recouvrement de la santé de leurs parents; ils disent qu'exposer sa vie pour ses parents, c'est montrer sa piété filiale; et ne savez-vous pas, dit l'instruction, que n'avoir pas soin du corps que l'on a reçu des parents, c'est au contraire être impie?

Doctrine égoïste et utilitaire s'il en fut, tuant les plus nobles sentiments du cœur humain, et ravalant ses aspirations au niveau des instincts de la bête: comme amour des aises, du repos, satisfaction des appétits corporels. Dès lors le travail, noble devoir de tout homme ici bas, n'est pas en honneur, il épuise les forces du corps — et tout Chinois qui a suffisamment de quoi vivre, ne travaille pas, peut-être pour ménager son corps; et ceux qui travaillent, le font pour avoir de quoi soigner leurs corps. Moins encore, cette doctrine peut-elle inspirer l'amour et l'initiative des grandes entreprises, toujours accompagnées de certains dangers? Que deviennent ici nos grandes idées de dévouement, jusqu'à donner sa vie pour la religion, pour la patrie? Ne parlons pas du mépris du corps, dans le sens chrétien, des mortifications, des jeûnes, des pénitences et macérations? Palliatif sous le dehors vernissé duquel se cachent des sentiments bas et mesquins!

Autre devoir de la piété filiale, un des plus importants celui-ci, qui lui aussi a des conséquences incalculables dans la vie sociale chinoise: c'est l'obligation du mariage pour tous. Car dit *Meng tzeu*: «*Pou hsiao iou san, ou heou wei ta* 不孝有三無後爲大 Des trois crimes contraires à la piété filiale, le plus grand est de ne pas laisser de postérité». Ailleurs les livres canoniques disent par rapport à ce sujet: «Après qu'un bon fils s'est dépensé tout entier pour ses parents, il cherche encore un auxiliaire qui l'aide; c'est là le sens et le but du mariage . . . on se marie pour le service des ancêtres, et pour laisser une postérité». Remarquez le rôle accessoire et instrumental de l'épouse. «Si le fils étant content de sa femme, celle-ci déplaît à ses parents, le fils est tenu de la répudier. Si un fils ne s'entend pas avec sa femme, mais que ses parents disent: elle prend bien soin de nous, le fils est tenu de cohabiter avec elle». «Un chef de famille, eût-il soixante-dix ans, ne peut pas rester veuf, car l'épouse a son rôle nécessaire dans les offrandes aux ancêtres.»

Ici la morale chinoise entre de plus en plus en conflit avec les principes de la morale chrétienne. Mariage obligatoire; célibat: crime contre la piété

filiale; divorce arbitraire; mariage en vue des ancêtres. Soit dit en passant, que les contraventions à ce précepte sont extrêmement rares, et qu'il est parfaitement observé, car tous les Chinois sont mariés, et pour bien des causes autres, que le souci des descendants; et leurs mariages précoces sont, du moins au point de vue social, un vrai fléau en ce sens qu'ils appellent à l'existence des millions d'êtres humains qui à cause de l'extrême pauvreté générale, ont toute la peine du monde à vivre, et surpeuplent la Chine d'une manière inquiétante. Au moment où j'écris ceci, je lis dans «l'Echo de Chine» qu'un haut fonctionnaire vient de présenter un rapport au trône, recommandant de retarder l'âge du mariage; il propose comme terme pour les hommes, pas avant l'âge de vingt-cinq ans, pour les filles, pas avant l'âge de vingt années accomplies; sinon dit-il, la race chinoise s'affaiblira et dépérira.

Dans le système chinois, tout se réduit au culte des parents; ils bénéficient de tout, même du mariage de leurs enfants, qui doit se faire en considération des services à leur rendre pendant leur vie et après leur mort. Car pendant leur vie, il faut la bru (voyez encore gravures IV, VII), qui soit continuellement à leurs petits soins, il faut les enfants mâles pour assurer la continuation des sacrifices aux ancêtres. De là, une des sept causes qui motivent la répudiation de l'épouse, est la stérilité d'enfants mâles¹. On s'explique, d'après ces principes, la joie exubérante qui règne dans une famille à la naissance d'un fils, et les fêtes à cette occasion contrastent singulièrement avec l'indifférence et le désappointement que suscite la naissance d'une fille.

Sans discuter ici ex professo la question de l'infanticide, j'observe que, le pouvoir illimité des parents admis (cfr. supra), c'est tout juste ce point de vue de la doctrine chinoise qui, avec une pauvreté poignante, doit être tenu responsable de l'énorme proportion dans laquelle ce crime est pratiquée. On le dit beaucoup plus fréquent au sud qu'au nord de la Chine; et de fait, d'après les informations prises, il semblerait être presque inconnu dans nos parages septentrionaux. Mais il faut dire que c'est un point sur lequel il est extrêmement difficile de se renseigner exactement. Cependant d'abord pour les enfants illégitimes, dont le nombre ne peut certes pas être si restreint, comme ils n'ont pas de place assignée au sein d'une famille et n'entrent donc pas en ligne de compte, il n'est pas téméraire de supposer leur destruction, sans distinction de sexe. Mais même si les témoignages directs qui prouvent l'existence de cette coutume barbare, faisaient plus ou moins défaut dans certaines contrées, n'y a-t-il pas a priori au moins une forte présomption pour l'exercice de cette pratique chez un peuple où l'enterrement par ses propres parents, d'un enfant vivant de trois ans, à l'intention de faciliter l'entretien de sa grand-mère, est regardé comme un acte méritoire de piété filiale, si de plus cet acte, sanctionné par une intervention miraculeuse du ciel, est proposé à l'admiration, et le cas échéant aussi à l'imitation de

¹ Les *ts'i tch'ou* 七 出 sept défauts motivant la répudiation de l'épouse, sont 1° la stérilité (d'enfants mâles); 2° l'adultère; 3° la négligence au service de son beau-père et de sa belle-mère; 4° une mauvaise langue; 5° le vol; 6° un caractère jaloux; 7° une maladie pernicieuse. — Ces défauts permettent au mari de répudier sa femme, mais ne l'y obligent pas.

la foule, dans une des images des célèbres «24 *hsiao*» (24 traits de piété filiale; voyez gravure XI)?

Ce point de doctrine est encore la cause de la polygamie et du concubinage existant à une si large échelle dans la classe aisée, et entraînant une série de misères interminables. Les auteurs, il est vrai, avertissent, mais en vain, contre les abus, comme dans les «Augustes Edits»: «Il y a des hommes (beaucoup de mandarins militaires donnent dans cette faiblesse) qui à soixante ans passés, ayant femme et enfants, achètent encore des concubines, détruisant ainsi l'avenir d'une jeune fille, cela est mal. Il y a encore des riches qui achètent des concubines par trois et cinq, cela est pire encore; par là leurs traditions de famille sont troublées, les époux sont désunis, tout le long du jour ce ne sont que disputes, querelles, altercations, et prises de bec inconvenantes». Par ce qui précède, on comprend le sens de cette locution: rendre vaine la grande chose de la vie d'une jeune fille. Oubliant ou négligeant la loi naturelle, les moralistes argumentent comme il suit, pour inculquer l'odieux de cette manière d'agir: Si vous épousez une fille qui ne puisse pas avoir de vous des enfants, elle mourra, par votre faute, sans postérité; personne ne lui fera donc des sacrifices après sa mort; elle aura donc vécu en vain, par votre faute, car la fin de sa vie était de procréer qui les lui fit. Il est probable et plutôt certain que la plupart de ces bonvivants resteront toujours sourds à ce pieux avertissement, et le nombre de filles tant publiques que privées, frustrées ainsi du but de leur vie, sera toujours très considérable.

De là un certain déshonneur s'attache au nom *kiue hou* 絕戶, homme sans héritiers (litt. qui interromput sa famille) parce qu'il a manqué sa grande affaire, lui aussi, il n'a pas réussi à continuer sa lignée et par là même, il s'est privé lui-même et ses ancêtres, des sacrifices rituels. Un de ces jours m'arrivait un vieillard désespéré. Les soldats avaient pris son fils unique, sous l'inculpation de brigandage; le fils avait 40 ans, et n'avait qu'une fille; donc en cas de condamnation à mort, la famille s'éteint; ne pouvant se résigner à l'idée de perdre son fils et — futur sacrificateur à ses mânes — il se prosterne devant moi, et pleurant et sanglotant, me supplie de sauver son fils, et de lui épargner ainsi le malheur et la honte de devenir un *kiue hou*.

Si, en général, les parents sont assez négligents et inconscients quant à leurs devoirs d'éducation, l'arrangement du mariage de leurs enfants est toujours une de leurs préoccupations les plus pressées. (Ces malins, ce sont eux les premiers intéressés.) N'était-il pas naïf et touchant ce Chinois qui sur son lit de mort s'accusait d'avoir sur sa conscience deux péchés contre la piété filiale — d'abord de n'avoir pas survécu à sa vieille mère, pour accomplir envers elle le devoir du deuil et des funérailles, et puis d'avoir négligé d'arranger le mariage de son fils, un enfant de dix ans.

Les auteurs se répandent en invectives indignées (comme contraire à la piété filiale), contre l'attache trop égoïste à sa femme et à ses enfants. C'est que dans l'ordre de la charité, en Chine les parents passent absolument avant l'épouse, même les frères passent avant la femme, et le texte de nos saints Livres: «Relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae» scan-

daliserait aussi tout Chinois bien chinois¹. Hélas! se lamentent les «Augustes Edits», ce que les hommes de nos jours aiment le plus, c'est leur femme. Hai, ta femme, si tu la perds, tu pourras en épouser une autre. As-tu oublié l'adage: «Il en est des femmes, comme des habits»? — Et ailleurs: «Les femmes sont à compter pour rien. La femme diffère d'os et de chair d'avec son mari.» Quelle différence d'avec le «duo in carne una» et «jam non sunt duo sed una caro» de l'Évangile. C'est une personne d'un autre nom (donc une étrangère). Qu'entend-elle au bien et au mal? Quoiqu'elle dise, ne l'écoute pas. Car dit encore l'adage: Bouche de femme, boisseau sans (juste) capacité. *Fou jenn k'eu, ou leang teou* 婦人口無量斗.

En Europe, quand un fils a atteint un certain âge, il s'établit, il va, où il veut, et fait ce qu'il veut et souvent ses relations avec ses parents ne sont, que celles exigées par les liens de famille. Mais qu'en Chine un fils s'établisse à son propre compte (à moins d'être émancipé et doté par ses parents) c'est toujours mal vu, et, dit Confucius: «Tant que ses parents sont en vie, un bon fils ne thésaurise pas, ni ne possède». Et l'empereur dans ses instructions: «Garde-toi d'amasser en secret un pécule, de n'être soucieux que de ta femme et de tes enfants, fâchant ainsi tes parents. Ce serait là être impie.» Voici les articles du code, qui se rapportent à ce sujet: «Si les grand-parents ou parents vivent encore, le fils ou petit-fils, qui se sera établi séparément, et aura distrait des biens sera passible de 100 coups.» Ceci a été statué, ajoute la glose, pour promouvoir la piété filiale et fraternelle. «Si dans une famille, vivant en commun, les jeunes gens, sans autorisation des supérieurs, présumant de disposer du bien de la famille, ils seraient punis de 20 coups par 10 taëls.» Quoiqu'il ne soit pas parlé expressément (dit WIEGER) de ce que le fils aurait pu avoir gagné par industrie privée, cela semble être compris dans la latitude des termes employés, et les sentiments des Chinois, païens et chrétiens, est, que pour un fils, faire sien ce qu'il a gagné ou reçu à quelque titre que ce soit, est illicite.

Inutile, d'après ce qui précède, d'insister beaucoup sur les soins à donner aux parents pendant leurs maladies. — Si d'après Confucius, c'est un acte d'impiété de s'attirer une maladie, parce que cela inquiète les parents, combien plus faudra-t-il être attentif à tous ses devoirs pendant la maladie des parents eux-mêmes. L'instruction de l'empereur dit: «Quand les parents tombent malades, il faut les servir avec sollicitude, veiller à leur nourriture et à leurs boissons.» Confucius prescrit en outre: «Quand les parents doivent prendre une médecine, le fils (voyez gravure XII) la goûte d'abord.» «Il faut aussi inviter les médecins à les traiter. Même si la maladie traîne en longueur, il ne faut pas se lasser. Il est vrai, hélas, que le proverbe dit: Il n'y a pas de fils pieux au point de persévérer cent jours devant un lit: *pe jeu tch'ouang ts'ien ou hsiao tzeu*: 百日床前無孝子.

¹ Il est important de remarquer, qu'en Chine le système patriarcal est encore en vigueur. De là souvent de nombreuses familles; p. c. un père a quatre fils, ceux-ci ont chacun leur femme et enfants, tous demeurent dans une même cour, et vivent en commun, et en communauté de biens, qui sont administrés par le *tang kia ti* 當家的 chef de famille.

L'histoire présente à l'admiration de la postérité l'exemple de quelques fils pieux qui ont excellé en ce point; la piété chinoise montre des hommes qui ont exercé cette vertu jusqu'à l'héroïsme, et jusqu'aux actions les plus repoussantes à la nature (voyez gravures IX, X). Les Chinois disent qu'il y a des maladies de parents tellement opiniâtres qu'elles ne peuvent être guéries que par un ragoût préparé avec un morceau de chair d'un fils ou d'une fille des patients. Quoique incroyable, la «Gazette de Péking» («Moniteur officiel» de la Chine) relate de temps en temps un fait de ce genre, pour montrer avec quelle munificence l'empereur encourage et récompense des actions si méritoires. Cela s'appelle: *ko kou feng ts'in* 割股奉親 couper un morceau de sa chair, pour l'offrir aux parents.

Une des causes judiciaires qui, en Chine, est poussée avec le plus d'acharnement et sans trêve aucune, c'est le cas d'un fils se vengeant sur l'assassin de ses parents. On demanda un jour à Confucius: «Rendre le bien pour le mal, est-ce bien faire?» Il répondit: «Alors que rendrez-vous pour le bien?» — et quoiqu'il dise dans un autre endroit que rendre le bien pour le mal, c'est d'un homme très bon, il donne cependant pour règle: «Rendez le bien pour le bien, et justice pour le mal», et interrogé sur ce que doit faire un fils, dont le père ou la mère aurait été assassiné, Confucius, rejetant toute idée de pardon et tout honneur d'être un homme très bon, répondit catégoriquement: «Même après le temps du deuil écoulé, le fils continuera à dormir sur la natte funèbre, la tête appuyée sur ses armes. Il n'acceptera aucune fonction, pour pouvoir être tout à sa vengeance. Car il ne doit pas laisser le meurtrier vivre en même temps que lui sous le ciel. S'il le rencontre, fût-ce au marché, fût-ce au palais, qu'il n'ait pas à aller à son domicile, pour prendre ses armes, il doit les porter sur soi, et attaquer le meurtrier aussitôt.» Commentaire inutile. De là l'idée de vengeance si profondément enracinée dans le cœur du Chinois.

Nous abordons les devoirs des enfants envers leurs parents après leur mort. Car dit Confucius: «Durant leur vie, il faut servir les parents comme les rites l'exigent; après leur mort, il faut les ensevelir comme les rites l'exigent: ensuite il faut continuer à leur faire les offrandes que les rites exigent. En les nourrissant, un bon fils marque son affection, en les ensevelissant, sa douleur, et en leur sacrifiant, son respect.» Voilà donc les suprêmes et importants devoirs des funérailles, du deuil et du culte des ancêtres par les offrandes et les sacrifices. — Nous n'entrons pas ici dans les détails des différentes cérémonies du deuil et des funérailles, nous donnons seulement les principes et la doctrine, consignés dans les livres.

D'après les anciens, la piété filiale consiste, à avoir toujours devant les yeux le visage des parents défunts, à entendre toujours leur voix retentir aux oreilles, à avoir toujours présent à l'esprit leur caractère, leurs goûts, leurs désirs (voyez gravure XIII). — Après le décès des parents, on ne prononce ni n'écrit plus leur nom, par respect.

«Le fils, dit Confucius, porte le deuil de ses parents durant trois ans, parce que ceux-ci l'ont nourri et soigné jour et nuit pendant les trois années de sa première enfance. Ils ont peiné pour lui durant trois années.» De fait

on voit les mères chinoises allaiter leurs enfants jusqu'à l'âge du trois ans et au delà. Confucius prescrit comme une certaine compensation aux parents un deuil de trois ans. Il y tient mordicus. Un jour s'engagea une lutte à ce propos entre le maître, et le disciple *Tsai ngo*. Cette scène est racontée dans les «Sentences de Confucius» en ces termes: *Tsai ngo* interrogeant Confucius sur le deuil de trois ans, dit: «Une année est déjà un temps assez long»... Il convient que le deuil ne dure pas plus d'un an. Le maître répond: «Au bout d'un an de deuil, pourriez-vous bien vous résoudre à manger du riz et à porter des vêtements de soie?»¹

«Je le pourrais, dit *Tsai ngo*. — Si vous le pouvez, faites-le, reprit Confucius. Le sage, en temps de deuil, ne trouve aucune saveur aux mets les plus exquis, n'aime pas à entendre la musique, et ne goûte aucun repos dans ses appartements ordinaires (anciennement on se retirait dans une cabane — ainsi l'empereur *Kao tsoung* se retira, à la mort de son père, dans une cabane, où il demeura sans parler durant trois ans. Cette cabane s'appelait *leang nan* 諒陰; voyez grav. XIV); aussi ne le ferait-il pas, pour nous; si vous pouvez vous y résoudre, faites-le.» *Tsai ngo* s'étant retiré, le Maître dit: «*Tsai ngo* a mauvais cœur. Les parents portent leur enfant sur leur sein durant trois années; c'est pour reconnaître ce bienfait que le deuil de trois ans est adopté partout. *Tsai ngo* n'a-t-il pas été l'objet de la tendresse de ses parents durant trois années?» Aux yeux de Confucius, *Tsai ngo* n'était donc pas un *Kiun tzeu* 君子 gentleman.

Un empereur de la dynastie des Han est sévèrement réprimandé dans les annales, parce qu'avant de mourir, il avait dispensé ses sujets de la plus grande partie du deuil. Voici la critique: «L'empereur Wenn exerçait une philanthropie de mauvais aloi; en abrégant le deuil, il attenta aux rites. Croire les raisons qu'il allègue, serait un péché. (Il l'avait fait dans le but, de ne pas paralyser la vie civile et domestique durant trois ans par l'exercice des cérémonies interminables.) Faire ce qu'il dit, serait une crime. Un père, qui parlerait comme lui devrait être désobéi. Le deuil est fixé à trois ans, pour que les survivants aient le temps de satisfaire, jusqu'à épuisement, leur piété filiale; le défunt n'a rien à y voir. En obéissant au testament de son père, l'empereur King se rendit encore plus coupable que lui.»

Même reproches indignés contre un édit de la dynastie de *luân* (c'était une dynastie mongole) défendant aux Mongols de porter le deuil de leurs parents avec démission de leurs emplois, durant trois ans, à la mode chinoise. Le commentateur conclut que l'empereur *T'ai ting* qui émit cet édit, était impie envers les parents; «l'enfantement d'un fils, dit-il, coûte aux parents trois ans de soucis et de peines. De là vient que les anciens ordonnèrent qu'on les pleurât durant trois ans. Tout homme, fût-il barbare, est tenu à cette loi, parce qu'elle est naturelle. Elle est immuable. Quoique barbares, les Mongols sont aussi nés de père et de mère; on ne les recueille

¹ D'après les règles, un fils, après la mort de son père ou de sa mère, durant trois ans, ne prenait qu'une nourriture grossière, portait des vêtements de chanvre, et couchait sur la paille, la tête appuyée sur une motte de terre.

pas dans le creux des troncs d'arbre. Les Odes ne disent-elles pas: «Je garde souvenance des maux que mes parents ont endurés pour m'élever»? Jamais, jusqu'ici, on n'a interdit à ceux qui voulaient pleurer leurs parents, de le faire à leur gré. Cet édit de Juân viola les rites d'une manière scandaleuse».

A la mort du père et de la mère d'un mandarin, celui-ci doit se démettre aussitôt de sa charge pour cause de deuil; cela s'appelle *ting iou* 丁憂 (voyez gravures X, XXIII). Le deuil de trois ans fini, il lui faut se remettre sur les rangs; si le mandarin cache un deuil, il est puni. Pendant le temps du deuil, il ne doit pas procréer, ni épouser une femme ou une concubine. On comprend aisément comment cette pratique peut troubler et entraver le cours régulier des affaires, surtout pour le cas de hauts fonctionnaires. Il est vrai que l'empereur peut donner des dispenses (à moins qu'il ne redoute les critiques acerbes des annalistes). L'histoire nous raconte le fait suivant, qui montre la ténacité aux rites, en même temps que l'élasticité dans leur observance. *Jen tsounn* était grand dignitaire de l'empire sous l'empereur *Hsiao ou*. Son père l'avait élevé sévèrement. Quand il vint à mourir *Jen tsounn* quitta sa charge et prit le deuil près de la tombe de son père, comme Confucius l'exige. L'empereur refusa de se priver de ses services. *Jen tsounn* refusa, au nom des rites, de remplir ses fonctions. L'empereur envoya un député, lequel empoigna *Jen tsounn* près de la tombe de son père, l'enferma de ses propres mains dans un char, le voitura à son tribunal, le déballa et l'assit sur son siège, après l'avoir revêtu de force du costume de sa charge, couvert d'un sarreau de toile de chanvre (requis par le deuil) envoyé par l'empereur, par manière de consolation. Voilà une solution admirable de ce cas perplexe. L'empereur donne dispense de l'observation du deuil, poussé par des raisons majeures d'administration — *Jen tsounn* cède à la violence, et obéit aux ordres formels de son souverain. *Jen tsounn* joue bien son rôle de fils en deuil, plus on le pousse, plus il se récrie, quoique dans son cœur content d'être quitte à si bon compte d'un devoir fastidieux et ce qui plus est... de continuer à toucher ses appointements.

Autre exemple de deuil moins édifiant. *Jang kouang* prince impérial (plus tard empereur, exécré par l'histoire) à la mort de l'impératrice, à qui il devait sa fortune, la pleura devant l'empereur et la cour, avec des hurlements tels qu'on crut qu'il allait rendre l'âme. Rentré ensuite dans ses appartements, il mangea, but, parla, rit, comme si de rien n'était. Quand il devait veilles près du cercueil, il emportait, sous ses vêtements, de la viande cachée dans un bambou creux bouché avec de la cire, qu'il mangeait ensuite furtivement.

L'observance du deuil prime tout autre devoir, ou toute autre occupation. Il y a des exemples de dévotion poussée à ce point, que le fils se bâtit une hutte (dans le genre de la gravure XIV) à côté de la tombe du père et de la mère, et y demeure tout le temps du deuil. Mais d'ordinaire, ceux qui entretiennent cette cérémonie (des anciens) font quelques veillées (de nuit) près de la tombe, et pendant le jour vaquent à leurs occupations. Mais il y a des fils, qui ne sont contents qu'après avoir pratiqué jusqu'à épuisement tout le rituel du deuil; pendant tout ce temps, ils se rendent inutiles à la société et

à charge à leur propre famille. On ne regarde pas aux suites fâcheuses de pareille conduite, et celui qui s'y soumet, se recommande à la considération et à l'estime de ses concitoyens. Plus fréquent est le cas de ceux qui rendent jusqu'à leur dernière possession, ou qui s'endettent pour trouver de quoi procurer des funérailles honorables à leurs parents. On persuadera difficilement le Chinois du mal social qui suit de pareille pratique. Le *fa soung* 發送 (l'enterrement des parents) est une des grandes affaires d'un Chinois bien intentionné (voyez gravure XV).

(A conclure.)



Die Sternkunde bei den Seefahrern der Marshallinseln.

Von dem Apostolischen Präfekten P. AUGUST ERDLAND, M. S. C., Jaluit, Marshallinseln.

I. Die Sternkundigen.

Die Eingeborenen der Marshallinseln sind als tüchtige Seefahrer bekannt. Schon durch die Gestaltung der Atolle mit ihren zahlreichen, eine meist ausgedehnte Meeresfläche umschließenden Eilanden und durch die Beschaffung von Lebensmitteln aus dem Meere wurden sie frühzeitig dazu getrieben, sich das nasse Element dienstbar zu machen. Auf dem Meere groß geworden, beobachteten sie genau den an allen Seiten eines Atolls verschiedenen Wellengang und entfernten sich bald Zehnte von Meilen vom Land ab, ohne Gefahr zu laufen, es nicht wiederzufinden. Die Kabbelsee im Norden und Süden eines Atolls und die Nordost-Dünung, die im Südwesten durch die Inselfläche eliminiert wird, zeigten ihnen auf Entfernungen von 20 bis 30 Seemeilen die Lage des Atolls an. Diese Beobachtung der Dünung und des Wellenganges zwischen zwei nahegelegenen Atollen mag der erste Wegweiser auf kleineren Überseefahrten gewesen sein. Abtreiben durch Strömung und Unwetter, Waghalsigkeit und Eroberungssucht mögen hernach ihr Teil dazu beigetragen haben, entferntere Atolle aufzusuchen. Daß dann, um die Lage der einzelnen Atolle zueinander festzulegen, die Sterne benutzt wurden, ist leicht erklärlich. Den Sternen wurden Namen beigelegt und nun dienten sie als Himmelsgegend- und Richtungszeichen auf hoher See.

Die Kenntnis der Seefahrt nach Beobachtung der Wellen ist jedoch kein Gemeingut aller Eingeborenen, sondern vielmehr das Geheimnis weniger Familien. In noch höherem Maße gilt dies von der Kenntnis der Sterne, eine Wissenschaft, welche die Krone aller einheimischen Seefahrt genannt werden kann. Die Seefahrerkandidaten lernen nämlich zuerst die Wellenbewegungen in der Umgebung eines Atolls, dann die in gewisser Entfernung vom Land sich aufhaltenden Vögel und Fischeschwärme und an letzter Stelle erst die Sterne kennen. Heutzutage gibt es manche junge Seefahrer, die überhaupt die Sterne nicht mehr kennen lernen, weil ihnen Kompaß und Seekarte zur Verfügung stehen. Und somit ist es leicht möglich, daß die alten Seefahrer die von ihren Voreltern ererbte Wissenschaft für immer ins Grab tragen. Übrigens dürfen gewöhnliche Eingeborene die Sterne nicht kennen. Wohl mag ihnen aus alten Märchen und Erzählungen der Name dieses oder jenes Sternes bekannt sein, nicht jedoch dessen örtliche Lage am Himmelsgewölbe. Dieses Gesetz wurde mir im ersten Jahre meiner Tätigkeit auf den Marshallinseln auf eine merk-

würdige Weise kund. Beim Studium der Sprache hatte mir der Häuptling Lejitnil die Namen verschiedener Sterne und Sternbilder genannt. Mit dem Wörschatz ausgerüstet bat ich eines abends den Oberhäuptling Kabua, mir die betreffenden Sterne zu zeigen, was er denn auch, wenngleich anfänglich schlechtes Augenlicht vorschützend, tat. Beim Repetieren nannte er aber plötzlich ganz andere Namen, so daß ich erstaunt frug, ob die neuen Namen eine andere Bezeichnung für dieselben Sterne seien. Mit einer leichten Wendung zu einigen Eingeborenen, die sich uns unbemerkt genähert hatten, antwortete er leise: „Siehst du denn die Burschen da nicht?“ Sobald die Untertanen sich entfernt hatten, nannte Kabua die Sterne wiederum bei ihrem richtigen Namen.

Die große Verschwiegenheit der Seefahrer hat aber einen tieferen Grund. Die Sternkunde gilt als ein kostbares Familiengut, das außerhalb des Verbandes niemand besitzen darf. Sie ist ein Schatz, der die Familie in den Augen der Eingeborenen sowohl als auch der Häuptlinge an Ansehen hebt. Häuptlinge sowohl wie Untertanen vertrauen sich unter Führung der alten Seefahrer den Wellen an, da diese aus den Wellen und Sternen die Lage der Atolle und aus den Sternen und Wolken die Witterungsverhältnisse kennen. Die Hauptseefahrer genießen denn auch verschiedene Vorrechte, die sonst nur Häuptlingen zukommen, wie sie z. B. an der Wetterseite einer Insel spazieren gehen dürfen, was gewöhnlichen Untertanen verboten ist. Daß also unter solchen Umständen die See- und Sternkundigen ihre Wissenschaft geheimhalten, ist nur zu natürlich, da zudem eine höhere Stellung eine bessere soziale Lage betreffs Nutznießung von Ländereien bedingt.

Jedoch selbst innerhalb des Familienverbandes ist das Wissen kein gleich großes. Gewöhnlich haben die Väter einen Liebling, dem sie vor allen anderen Geschwistern ihre Kenntnisse offenbaren. So kann es also vorkommen, daß manche Eingeborene die alten Sagen und Wellen und Sterne kennen, wohingegen deren nächste Verwandte kaum eine Ahnung von alledem haben. Dieses Nichtwissen einiger Familienmitglieder ist manchmal eine Strafe. Mir ist ein Eingeborener bekannt, der mit den nächsten Verwandten eines Seefahrers Blutschande getrieben hatte. Der Seefahrer verbot deswegen seiner Tochter, diesem ihrem Manne auch nur das Geringste in der Seefahrt- und Sternkunde beizubringen, welches Verbot, wenngleich viele Jahre seit seinem Vergehen verstrichen sind, für ihn noch jetzt besteht.

Die Seefahrer haben eine auffallende Manie, ihr Wissen zu verbergen, geradeso wie jeder Eingeborene sich schämt, seinen eigenen Namen auszusprechen. Fragt man sie nämlich, ob sie die Sterne kennen, so werden sie bescheiden antworten: „Einige“. Ihr Ehrgeiz regt sich aber, wenn man die aus einer anderen Familie stammenden Seefahrer lobt, was sie nicht ertragen können. Erst recht schwindet aber ihr Stillschweigen, wenn man ihre eigenen Ahnen lobpreist. Sobald man ihnen etwa sagt: „Ich habe gehört, daß deine Vorfahren ausgezeichnete Seefahrer und Sternkundige waren,“ da blitzen die Augen auf, es erscheint ein freundliches Lächeln auf den Lippen. Die Ahnen leben wieder vor ihnen auf: nur sie haben die Seefahrt und Sterne gekannt, nur sie haben durch ihre Fahrten und ihren kriegesischen Mut den jetzigen Häuptlingen zum Siege verholfen, und außer ihnen besitzt niemand ausge-

dehnte Kenntnisse. Das Lob der Alten würde stundenlang fortklingen, wenn man nicht darauf aufmerksam machte, daß es einem nicht um die Wissenschaft der längst Begrabenen, sondern um die von ihnen ererbte zu tun ist.

Die Hauptseefahrer der Räligruppe wohnen auf den nördlich von Ailiñlablab gelegenen Atollen Kuajelen, Lae, Ujae, Roñrik und Roñlab. Unter ihnen möchte ich als die bekanntesten angeben: Lowane, Legoujabe, Lalur und die Frauen Nemat und Loien. Die drei erstgenannten Männer halten sich meist auf den nördlichen Inseln auf, wo sie entweder die Schooner und Boote der Häuptlinge fahren oder ihre Ländereien pflegen. Wenn sie gelegentlich nach Jaluit kommen, so tun sie es nur mit ihrem Häuptlinge Kabua. Ist aber der alte Häuptling auf der Insel, so darf nach alter Gepflogenheit kein Seefahrer Auskunft geben, sondern diese muß vom Häuptling selbst eingeholt werden. Im verflassenen Jahre bat ich jedoch den im vorgerückten Alter stehenden Kabua, den Hauptseefahrern Lowane und Legoujabe den Auftrag zu geben, mir die Sternkunde beizubringen. Während diese Seefahrer früher nur mit einigen Brocken und ungern herausrückten, sprachen sie nach dem ihnen von Kabua erteilten Befehl offener, und vor allem war es Legoujabe, der mir verschiedentlich abends und in den Morgenstunden die Sternbilder zeigte und auch die daran geknüpften Geschichten erzählte. Trotz aller Hindernisse ist es mir also gelungen, die den Eingeborenen bekannten Sterne kennen zu lernen. Ich füge jedoch gleich hinzu, daß für die Richtigkeit einiger Sternbilder keine volle Garantie übernommen werden kann, da unter den Seefahrern selbst Divergenzen auftreten. Zu verwundern ist, daß manche Sterne erster Größe, wie Sirius, Rigel, keinen Namen haben, wohingegen manche der von den eingeborenen Seefahrern mit einem Namen bedachten Sternbilder aus Sternen vierter bis fünfter Größe zusammengesetzt sind.

Im folgenden gebe ich zuerst das Verzeichnis der den Eingeborenen der Marshallinseln bekannten Sterne und Sternbilder, dann einige Notizen über die bei der Seefahrt und Wetterausschau dienenden Sterne, zuletzt die Erklärung einiger Sterne und Sternbilder nebst den an sie geknüpften Erzählungen und Redeweisen.

II. Verzeichnis der den Marshallanern bekannten Sterne und Sternbilder.

| | |
|-------------------------------------|---|
| 1. <i>Limánman</i> | Polarstern, Algedi (α Ursae Minoris) |
| 2. <i>limanman-en-an-ñinjib</i> | γ Cepheos |
| 3. <i>jemenūwe</i> | $\gamma, \beta, 5$ Ursae Minoris |
| 4. <i>āolöt</i> | ϑ, η, ζ Draconis |
| 5. <i>mare eo an aolöt</i> | 18, 19 Draconis |
| 6. <i>wādal kan</i> | α, β Ursae Majoris |
| 7. <i>wa en an Dūmur</i> | $\gamma, \delta, \epsilon, \zeta, \eta$ Ursae Majoris |
| 8. <i>kām anij</i> } <i>kam kan</i> | μ, λ Ursae Majoris |
| 9. <i>kām armij</i> } | ϑ, κ, ι Ursae Majoris |
| 10. <i>wor Wātoen</i> | α Canum Venaticorum |
| 11. <i>rā</i> } | Spica Virginis |
| 12. <i>ar</i> } <i>rā'm ār</i> | Arcturus Bootis |

| | |
|-----------------------------------|--|
| 13. <i>uk an ārik</i> | β , μ , ν Bootis, μ Coronae Borealis |
| 14. <i>rābuāl' eo</i> | 67, 68, 70 Ophiuchi (u. a.: δ , ε , θ , η , ς Hydrae) |
| 15. <i>bage eo</i> | γ Ophiuchi (u. a.: α Canis Minoris [Procyon]) |
| 16. <i>wut in Lajjirik</i> | Corona Borealis |
| 17. <i>Dūmur</i> | τ , α , σ Scorpii (Antares) |
| 18. <i>kājejen Dūmur</i> | θ , η , ζ , μ , ε Scorpii |
| 19. <i>korök en an Dūmur</i> | ν , β , δ , π , ρ Scorpii |
| 20. <i>rāb eo</i> | tiefdunkle Stelle i. d. Milchstraße neben θ Ophiuchi |
| 21. <i>mare eo an Dūmur</i> | θ , 36 Ophiuchi |
| 22. <i>lemejrikrik</i> | λ , ν , κ , ι Scorpii |
| 23. <i>auinwólän lañ</i> | τ Sagittarii, β Librae |
| 24. <i>ujelä</i> | ν , μ , φ Centauri |
| 25. <i>lābōol</i> | ζ Centauri |
| 26. <i>āl im kobban</i> | 1, 2, 3 Centauri (nach Legoujābe: Corvus) |
| 27. <i>jiget im ruget</i> | α , β Centauri |
| 28. <i>bub</i> | Crux |
| 29. <i>wut in Larebra</i> | Corona Australis |
| 30. <i>bōru</i> | θ , ι , μ , 15 Piscium |
| 31. <i>lik in Bōame</i> | α Pavonis (Rediculus) |
| 32. <i>boä en an Jókda</i> | Grus |
| 33. <i>mejabuil</i> | Formalhaut Piscium Austr. |
| 34. <i>Mejleb</i> | α , β , γ Aquilae (Atair) |
| 35. <i>aṛ in Mejleb</i> | ε , ζ , ω Aquilae |
| 36. <i>(mejetrikrik)</i> | α , β , δ , γ Sagittae |
| 37. <i>jābi</i> | α , β , γ , Delphini |
| 38. <i>lak</i> | { β , μ , λ Pegasi |
| 39. <i>jedāda</i> | |
| 40. <i>lok in Lagēge</i> | γ , ζ , π Aquarii |
| 41. <i>āl en raj eo</i> | α , β , γ , δ , ε Cassiopejae |
| 42. <i>bob en raj eo</i> | β Andromedae |
| 43. <i>ēlmoñ</i> | γ Andromedae |
| 44. <i>kabiḷak</i> | α , β , γ Arietis |
| 45. <i>limenküttü</i> | α , β , δ Persei |
| 46. <i>iju mej rōmūm</i> | 41 Arietis |
| 47. <i>Jābro oder Jelēileñ</i> | Nebelwolke im Perseus |
| 48. <i>jibjib eo an Ligedāner</i> | η Tauri (Plejades) |
| 49. <i>lerrik ran nejin Jābro</i> | γ , δ , ε Tauri |
| 50. <i>Lojlablab</i> | π , 71 Tauri |
| 51. <i>Lāatbuinbar</i> | Aldebaran Tauri |
| 52. <i>Lakānebar</i> | Bellatrix Orionis |
| 53. <i>jāli eo</i> | Beteigeuze Orionis |
| 54. <i>jiljil im kōuj</i> | λ , φ^1 , φ^2 Orionis |
| 55. <i>Ligedāner</i> | δ , ε , ζ , σ Orionis; ι , ν , 49 . . . Orionis |
| 56. <i>ribägāk eo</i> | Capella (α Aurigae) |
| 57. <i>kōlein ribägāk eo</i> | ε Aurigae |
| 58. <i>iju kuojāirib</i> | η , ζ Aurigae |
| | Castor und Pollux Geminorum |

| | |
|-------------------------------|---|
| 59. <i>iju bülo</i> | γ , 44, δ Cancri |
| 60. <i>logōjno</i> | Regulus Leonis (Cor Leonis) |
| 61. <i>min kan</i> | β , 29, 30, 34, 35, 38, 33, 37, 42 Leonis Minoris |
| 62. <i>rägä lijōne</i> | Canopus puppis Argūs |
| 63. <i>lōrāan muāmua ko</i> | μ , \times Octantis (?) |
| 64. <i>lōna</i> | Hydrus |
| 65. <i>iju ilo rāan kubök</i> | ? |
| 66. <i>iju ilo bok ājāj</i> | magelhansche Wolken. |

III. Einige für die Seefahrt und Witterung besonders wichtige Sterne.

Bei der Fahrt von einem Atoll zum andern wird der Kurs gewöhnlich von einer bestimmten Passage, Insel oder Landspitze aus angesetzt und auf eine Passage oder Spitze des zu erreichenden Atolls gerichtet. Über diesen Stellen steht der die Richtung angegebende Stern. Es ist Sache des Seefahrers, zu wissen, wie viele Stunden hindurch ein Stern als Kompaß dienen kann, um angesichts der scheinbaren Wendung des Sternes von Ost nach West einen anderen zu nehmen. Ziemlich unveränderlich ist ja die Lage des Polarsternes wie auch die von μ und \times des Oktanten. Hier seien nur einige Sterne angegeben, die auf den Fahrten innerhalb der Rälíkgruppe Verwendung finden.

| Es dienen : | Algedi | auf der Fahrt von Kuajlen | | | | nach Roñlab |
|--------------------------|--------|---------------------------|---|---|-------------|---------------|
| γ Cepheos | " | " | " | " | " | " Roñrik |
| $\alpha \beta$ Urs. min. | " | " | " | " | " | " Ailiñinae |
| Algedi | " | " | " | " | Lae | " Wotto |
| α Can. Ven. | " | " | " | " | Jaluit | " Ailiñlablab |
| γ Gruis | " | " | " | " | Ailiñlablab | " Jaluit |
| Crux | " | " | " | " | Jaluit | " Ebon etc. |

Wichtig ist bei der Seefahrt das Wetter, da Stürme die Kanus leicht vertreiben. Die aus Pandanusblättern geflochtenen Segel verlieren durch den Regen ihre sie erhaltende Stärke, weshalb sie während des Regens zusammengeschlagen und mit einem firstartigen Dach geschützt werden. Hält der Regen aber lange an und führt außerdem die Strömung (die im November bis zu vier Meilen pro Stunde erreicht) von Land ab, so müssen die Kanus lange hin- und hersegeln, bis schließlich wiederum Land gesichtet wird. Es ist mithin überaus wichtig, daß der Seefahrer Wetterausschau halte und erst in See steche, wenn Wind und Wetter günstig sind.

Während der heißen Jahreszeit (Juni, Juli, August) ist wegen der leichten Winde nicht viel zu befürchten, wohl aber von September bis zum folgenden Mai. Nun kehren aber gewisse Unwetter jedes Jahr mit ziemlicher Regelmäßigkeit wieder, so daß die Seefahrer sie dem unmittelbaren Einfluß der Sterne zuschreiben. Wenn nämlich die Sterne morgens um vier Uhr, zu welcher Zeit Wetterausschau gehalten wird, kaum über dem östlichen Horizont stehen, so verstopfen sie sozusagen den Osten (*re binej rear*) und verwehren dem Wind den freien Durchzug. Steht aber der betreffende Verderben bringende Stern um die angegebene Stunde etwa 20 bis 30 Grad über dem Horizont,

so ist den Winden zwischen Stern und Horizont Raum genug gelassen, um sich zu entfesseln. Dieser starke Wind dauert an, bis ein anderer einflußreicher Stern unter dem ersten aufgeht. Dieser untere Stern wirkt wie ein gegen eine offene Hütte gestellter Windschutz. Die Stärke des Windes wird also gedämpft. Hieraus ist es zu erklären, daß nach jedem Unwetter (*ñat*) ein zum Segeln günstiger Wind (*jo*) folgt.

Um dies durch ein Beispiel zu verdeutlichen, nehmen wir Spica. Wenn Spica 20° über dem Horizont steht, entfaltet sich ein heftiger Sturm. Dieser läßt erst nach, wenn Arcturus einige Zeit später am östlichen Horizont sichtbar wird (*ej worök eomin rä*). Als die wichtigsten der Unwetter bringenden Sterne gelten: Spica, Arcturus, Antares, die Zange des Skorpions, Atair, Delphin, β , μ , λ Pegasi und γ , ζ , π Pegasi (*lakmijdada*). Nach dem andauernd schlechten Wetter der *lakmijdada* folgt ein guter Wind: *luruijedada* genannt, woraufhin mit dem Aufgang der Cassiopeja die Zeit der Stillen beginnt. Daher auch der Spruch: *Jedada jidök lañ*, „Jedada weidet den Himmel aus“, das heißt reinigt ihn von allem Unwetter, wie man Fische und Vögel ausnimmt. Die Monate der Stillen heißen *tor emman kan*, während die der Böen *allñ in tor bada* heißen.

IV. Bedeutung einiger Sternbilder, Erzählungen und Redeweisen.

1. *Limanman*, der gute Stern, der Polarstern. — Er gibt den Norden an und steht dort so unbeweglich wie ein in den Boden gesteckter Stock, an dem Kokosnüsse geschält werden, weshalb der Polarstern auch *runen eañ* — Schälstock des Nordens — genannt wird. Er ist auf Ebon, der südlichst gelegenen Insel der eigentlichen Marshallinseln noch sichtbar.

4. *Aolöt*, θ , η , ζ Draconis, ist ein Fisch, dessen Kopf (θ) durch den Speer (18, 19 Draconis) durchstoßen wird.

7. *Wa eo wa an Dümur*, das Kanu des Dümur, γ , δ , ε , ζ , η Ursae Majoris. — Die Sterne δ , ε , ζ bilden den Kielteil des Kanus, γ , η die beiden Steven. Nach Legoujabe bilden α und β Ursae Majoris die beiden Büschelverzierungen (*jebokuh* und *ubtöbet*) der früheren alten Kanus und hängen am Steven γ .

10. *Wor Wätoen*, das Riff Wätoen, α Canum Venaticorum. — Wätoen ist ein Riff in der Passage von Aerök des Atolls Ailiñlablab.

13. *Uk an arik*, das Fischnetz des ersten Mondviertels, β , μ , ν Bootis, μ Coronae Borealis. — Wenn der Neumond im Westen steht, begeben sich die Eingeborenen an die Außensee, wo sich der Fisch *rëbuer* in großen Schulen aufhält. Das in die Schule hineinfahrende Kanu vertreibt die Fische nicht, so daß diese massenweise geschöpft werden können und in einigen Minuten eine Kanuladung ausmachen. Das zum Schöpfen der Fische aus dem Meere gebrauchte Netz hat vorne eine offene Gabel, wohingegen der Fetscher für fliegende Fische vorne einen geschlossenen Bogen hat. *Arik* ist die Bezeichnung für Neumond.

14. und 15. *Räbuäl eo*, der Drillbohrer, 67, 68, 70 Ophiuchi. — Der Drillbohrer dient dazu, die einzelnen Spondylus-Scheiben (*bage*) für Hals-

ketten zu durchbohren. Spondylus-Muscheln werden in Namrik gefunden und zu Halsketten verarbeitet, die einen Wert von 20 bis 40 Mark besitzen.

16, 29. *Wut in Lajjirik*, Kranz der Lajjirik, Corona Borealis; *wut in Larebra*, Kranz der Larebra, Corona Australis. — *Ijjirik* wird ein Stamm genannt, dem viele Eingeborene der nördlichen Inseln der Ralik-Gruppe angehören; *Rebra* ein Stamm, der seinen Hauptsitz in Namrik hat. Dem Stamme Ijjirik gehört die nördliche, dem Stamme Rebra die südliche Hemisphäre. Die Glieder des Stammes Ijjirik sind niemals einig, sondern haben einen wankelmütigen Charakter und eine vielseitige „Kehle“ (*eor alen burueir*). Eben deshalb stehen die Sterne der Corona Borealis in keinem vollkommenen Kreise und haben eine verschiedene Lichtstärke. Die Glieder des Stammes Rebra dagegen sind einig und gehen von einem einmal gefaßten Entschlusse nicht ab, weshalb denn auch ihre Sterne (Coronae Australis) einen geregelten Halbkreis bilden und dasselbe Licht haben. Die Ijjirik spielten sich eines Tages den Rebra gegenüber auf (*r' ar kajjāmon*) und schlugen ihnen vor, jeder Stamm solle ein Riffstück am Außenstrand von Roñlab abtragen. Das Unternehmen gelang den Rebra ihrer Einmütigkeit wegen, mißglückte jedoch den Ijjirik, deren unvollendete Arbeit noch heutigentags auf Roñlab zu sehen ist.

17. *Dūmur*, Antares, τ , α , ς Scorpii. — *Ligedañer* (Capella) ist die Mutter aller großen Sterne, deren ältester Dūmur und jüngster das Siebengestirn ist. Die Söhne der Ligedañer hatten, vom Himmelsgewölbe herabsteigend, ihre Mutter, die das Atoll Ailiñlablab bewohnte, besucht. Dort schlugen sie vor, daß derjenige zum König der Sterne ausgerufen werde, der zuerst eine im Osten gelegene Insel erreichen würde. Der Vorschlag wurde angenommen, und alle Söhne rüsteten sich so schnell als nur möglich zur Abfahrt, um die Königswürde zu erringen. Die Mutter bat erst ihren ältesten Sohn Antares, sie mit sich zu nehmen, was Antares aus dem Grunde ausschlug, weil seine Mutter viele Sachen besaß, deren Gewicht ihm das Paddeln erschwert haben würde. Ligedañer wandte sich deshalb mit ihrer Bitte an die nächstfolgenden Söhne, allein keiner von ihnen willfuhr ihrer Bitte. Schließlich blieb nur mehr der jüngste Sohn, Siebengestirn, übrig. Dieser hatte nichts dagegen, daß seine Mutter einsteige noch daß sie ihre Siebensachen mitnehme. Als das Kanu im Wasser lag, bat nun Ligedañer ihren Sohn, einen Gegenstand nach dem andern aufs Kanu zu bringen und gab ihm jedesmal an, an welche Stelle die einzelnen Sachen hingestellt und wo sie befestigt werden sollten. Als alles fertig war, fing Siebengestirn zu paddeln an. Wie erstaunt war er jedoch, als das Kanu mit großer Geschwindigkeit vorwärtsschoß, ohne daß er zu paddeln brauchte. Die Siebensachen der Mutter waren nämlich eine bis dahin unbekannte Segelmontierung. Vom Winde fortgeblasen, überholte das Kanu in kurzer Zeit sämtliche Brüder, bis es in die Nähe von Antares kam. Dieser befahl aber kraft seiner Rechte als Erstgeborener seinem jüngsten Bruder, ihm das Kanu abzutreten. Schweren Herzens gehorchte Siebengestirn. Jedoch spielte Ligedañer ihrem ältesten Sohne einen bösen Streich. Beim Wenden nahm nämlich Ligedañer die das Segel haltenden Hölzer mit und sprang mit Siebengestirn in die See, um dem Lande zuzuschwimmen. Um segeln zu können, war Antares gezwungen, das Segel auf der Schulter festzuhalten, wodurch er

einen krummen Rücken bekam. Während Antares kreuzte, erreichten Ligatedaier und Siebengestirn die bewußte Insel. Als Antares schließlich anlangte, wurde er dermaßen erzürnt, daß er seinen jüngeren Bruder, den König, niemals wiedersehen wollte. Wenn deshalb das Siebengestirn im Osten aufgeht, geht Antares unter. Antares' krummer Rücken ist jetzt noch an der gebrochenen Linie der drei Sterne zu sehen.

18. *Käjejen Dūmur*, der Rumpf des Antares, $\theta, \eta, \zeta, \mu, \epsilon$ Scorpii.

19. *Korök eo an Dūmur*, der Schopf des Antares, $\nu, \beta, \delta, \pi, \rho$ Scorpii. — Diese Sterne gleichen nämlich der alten Haartracht der Männer.

20. *Rāb eo*, Muräne. — Dieser hier als giftig geltende Aal wird durch den Speer des Antares (θ , 36 Ophiuchi) getötet.

22. *Lemejrikrik*, der Kleinäugige, $\lambda, \nu, \kappa, \iota$ Scorpii. — Die beiden kleinen Sterne werden mit den dürrn obersten Zapfen der Pandanusfrucht verglichen. Wird nämlich Pandanus verteilt, so gebühren die untersten Zapfen (*ajibök*) wie auch die mittleren (*lugelab*) den Häuptlingen und andern Vornehmen, wohingegen die oberhalb der Mitte befindlichen Zapfen (*jitñarñar*) und die obersten (*mak*) für die gewöhnlichen Leute gut genug sind. Ist also jemand beim Austeilen vergessen worden, und wird der Austeilende darauf aufmerksam gemacht, so sagt dieser: „*Lemejrikrik lānirenμάk*, der Kleinäugige, der, dem die dürrn Zapfen zukommen!“ Für den Betreffenden klingt dies verächtlich. Gelinder drückt sich der Austeilende aus mit: „*An wot mak*, für ihn die obersten Zapfen!“

23. *Auinwolōn.lañ*, die Schrägbalken des Himmels, σ Sagitarii, β Librae. Diese Sterne teilen das Himmelsgewölbe während der Sommerszeit in Ost und West. Die durch diese Sterne gezogene und im Bogen zu den Polen verlängerte Linie stößt im Norden auf den Polarstern, im Süden auf den Hydrus, so daß sie bei bewölktem nördlichen und südlichen Himmel Nord und Süd angeben.

24. *Ujelä*, das Segel, ν, μ Centauri. — Das Segel der Marshallinsulaner ist dreieckig. Einige Seefahrer nennen Ujelä das große Dreieck im Taurus, in dessen einem untersten Winkel Aldebaran steht. Zum Sternbild im Centaur gehört Läbool, ζ , der Dūmurs Diener ist.

26. *Äl im kobban*, die pfostenlose Hütte mit Siebensachen, 1, 2, 3 Centauri. In diesen kleinen Hütten werden Kokosnüsse, Pandanus, Kokosnußschalen, Pandanusblätter etc. vor Regen geschützt.

27. *Jiget im Ruget*, Eintausend und Zweitausend α, β Centauri. — Diese beiden Sterne mögen ihren Namen dem eigenen Glanz verdanken. Ihren Namen tragen auch zwei Hütten in Ebon.

28. *Bub*, der Bub-Fisch, das südliche Kreuz. — Das Sternbild ist nach der Form des Fisches *bub* benannt. Es wird auch *bub in Ebon* genannt.

30. *Boru*, Fischreuse, θ, ι, μ , 15 Piscium. — Diese Fischreuse dient zum Fang des Fisches *auel*, der in Schulen bei Madolen (Sandbank unweit Bogenage des Jaluit-Atolls) angezogen kommt. Eine Wehr wird ausgebreitet, und die Schule in die Reuse getrieben. Hievon rührt her eine Redensart der Seeleute, die von Ailinlablab nach Jaluit fahren. Soll nämlich das Kanu mehr an

den Wind, so sagt der Seefahrer: „*Ärdage meo*, laß die Wehr nach unten“; soll das Kanu mehr vom Wind abfallen, so sagt er: „*Äbäbaje meo*, reiße die Wehr auseinander!“ d. h. fahre nicht steif an den Wind.

31. *Lik in Boame*, der Außenstrand von Boame, *Rediculus*. — Boame oder Bôme heißt ein Grundstück auf der Insel Biñleb des Jaluit-Atolls.

32. *Boä en an Jokdak*, die Angelrute des Jokdak, *Grus*. — α ist die Angel, ν , δ , β , ε die Angelrute. Jokdak ist ein Halbgott (*ägejab*) von Bogenage (Jaluit).

34. *Mejleb*, Atair, das große Auge. — Atair gilt als ein schlechter Patron. Wenn er vor Tagesanbruch im Osten aufgeht, ist es mit den Lebensmitteln gewöhnlich schlecht bestellt, weshalb jederman sein bißchen Essen sorgfältig für seinen eigenen Verbrauch versteckt. Dadurch entstehen üble Nachreden, Feindschaft und Verleumdung (*lolüben konono eomin mejleb*). Erst wenn Atair höhersteigt und die heiße Zeit (Juni, Juli, August) viele Speisen bringt, kehren Liebe und Versöhnung wieder.

35. *Ar in mejleb*, Ebenbild des Atair, ε , ζ , ω *Aquilae*. — Diese Übersetzung ist bloß eine wahrscheinliche. Oder sollte *ar* hier Lagunenstrand heißen?

37. *Jäbi*, die Speisemulde, α , β , ν , δ , *Delphini*. — Wenn das Sternbild abends kulminiert (im Oktober), regnet es gewöhnlich in Strömen. Dann heißt es: *e ludök jäbi eo, je lurök!* d. h. die Mulde fließt über, wir sind hungrig! Der Regen hält nämlich, was sonst selten der Fall ist, tagelang an, so daß die Eingeborenen keine Feuer anmachen, nicht kochen und sich infolgedessen auch keine warmen Speisen bereiten können: daher der Hunger.

40. bis 44. *Lok in Lagege*, der Schwanz des Lagege, *Cassiopeja*. — *Lagege* ist ein Tümmler, dessen Kopf durch *elemoñ* (α , β , γ *Arietis*), dessen Rückenflosse durch *ül* (β *Andromedae*) und dessen Bauchflosse durch *bob* (γ *Andromedae*) gebildet wird. *Elemoñ* bringt die ersten reifen Brotfrüchte, die ihrer Seltenheit wegen den Häuptlingen gebracht werden müssen. Nehmen gewöhnliche Leute von diesen wenigen Früchten, so geschieht es im geheimen. Diese Brotfrüchte heißen dann: *mä in unojrikrik*, die im Flüsterton überreichten Brotfrüchte.

47. *Jäbro* (vielleicht von *jäbi*, Mulde; *ruo*, zwei), die Doppelmulde, *Plejaden*. — Wenn das Siebengestirn im Westen verschwindet (Ende März), so ist es ein Greis geworden. Es wird durch die See nach dem Osten geschleppt und in einen Tümpel getan. Von Jäbro's zwei Frauen, *Ludilwat* und *Ludiliñer*, verabscheut ihn die erste, wohingegen die zweite ihn treu liebt. *Ludiliñer* schaut deshalb unablässig hinunter (*liñer*) auf den Greis im Tümpel. Der Greis ist nur mehr ein Blutklumpen. Indem *Ludiliñer* hinunterschaut, sieht sie, wie allmählich aus dem Blute Kopf, Hände, Rumpf und Füße hervordachsen. Es ist die Wiedergeburt des Greises. Beim Eintreten des Hochwassers wird Jäbro als Jüngling aus dem Tümpel herausgehoben. Wenn er dann am Horizont erscheint, so herrscht eine freudige Stimmung unter den Seefahrern und sie rufen: „*Jäbro e rele rear, e kömmanman äon aejet, jeoge armij!*“ Jäbro fächelt den Osten an, er macht Schleim an der Oberfläche, wir lieben die

Menschen!“ Zur Zeit des Aufgangs des Siebengestirns verbreitet das trockene Riff einen außergewöhnlich unangenehmen Geruch (wohl durch die ange- triebenen Überreste des Greises). Wenn die Eingeborenen den Geruch ver- spüren, dürfen sie nicht sagen, daß das Riff unangenehm rieche, das wäre ja eine Beleidigung für den König Jäbro, sondern sie müssen sagen: *e buin ñaj*, es ist wohlriechend. — Wenn Jäbro abends am westlichen Horizont ver- schwindet, so sind die Eingeborenen gleichsam ihres Königs beraubt und infolgedessen herrscht Unfrieden unter den Leuten (*jukjuk in armij bada*). Mit der üblen Stimmung der Eingeborenen stimmt auch das Wetter überein, da es zu der Zeit viel regnet und stark windet. Es heißt dann unter den See- fahrern allgemein: *Jeleileñ jago*, Siebengestirn ist dahin! Nach einer anderen Version versetzt der anfangs Mai aufgehende Neumond dem abends unter- gegangenen und am westlichen Horizont verschwundenen Greis Siebengestirn einen Fußtritt, damit er den Weg nach dem Osten wieder antrete. Der Mond am Himmelsgewölbe und der am südlichen Horizont vorbeiziehende Greis (die im Westen untergegangenen Sterne gehen nicht um die Erde, sondern müssen per Paddelkanu über einem angeblich den Süden umschließenden Riff den Osten wieder gewinnen) eilen um die Wette dem Osten zu. Ist der Mond voll, so sieht er den Alten im Wassertümpel. Zwei Wochen nachher hebt der Mond den neugeborenen Jäbro aus dem Wassertümpel heraus. Diese Zeit des Auf- gangs des Jäbro kurz vor Tagesbruch (anfangs Juni) ist eine gefürchtete Zeit, da starke Stürme oder heftiger Regen auftreten, weshalb viele Eingeborene zu dieser Zeit niemals auf den nächtlichen Fang fliegender Fische aus- gehen. Ist jedoch dieses Unwetter — *rābēj* genannt — vorüber, so tritt gutes Wetter ein.

48. *Jibjib eo an Ligedañer*, das Bündel der Ligedañer (vergl. Nr. 17).

49, 50. *Lerrik ran nejin Jäbro*, die Töchter des Jäbro, π , 71 Tauri. — Die beiden Mädchen fliehen vor dem sie in schlechter Absicht verfolgenden Aldebaran (= *Lojlablab*, der Dickbäuchige), der vor lauter Wut darüber, daß er sie nicht erreichen kann, ein gerötetes Antlitz hat (rotes Licht).

51. bis 53. *Läatbuinbar*, der Korbfüllende, Bellatrix; *Lakañebar*, der aus dem Korb Essende, Beteigeuze. Wenn diese beiden Sterne am öst- lichen Horizont aufgehen (um 4 am), so ist die Reifezeit der Brotfrucht. Läatbuinbar (*äat*, hineintun; *bue*, Überfluß; *in*, für; *bar* oder *buar*, Korb) hat ein Körbchen (*jäli*, λ , φ^1 , φ^2 Orionis) mit Brotfrüchten gefüllt und trägt es zusammen mit Lakañebar (*kañe*, essen; *bar*, Korb) an einer Stange. Bellatrix nimmt keine Frucht aus dem Korb, weshalb seine Gesichtsfarbe eine bleiche ist; Lakañebar dagegen ißt fortwährend, weshalb denn auch sein Antlitz wohl- genährt aussieht.

54. *Jiljil im kouj*, die Steinaxt und der Riesenpolyp, δ , ϵ , ζ , σ Orionis; ι , 49 O. — δ , ϵ , ζ bilden den Stiel der Steinaxt, σ den Stein. Mit dieser Steinaxt wird der Riesenpolyp (*kouj*) getötet, dessen Kopf ι , ν , 49 vorstellen, während die Fangarme sich in η , 27, ϕ^1 , ϕ^2 , 32, 52 etc. um die Steinaxt schlingen. Wenn Jiljil im Osten aufgeht, heißt es: *Jiljil i raan mā kan!* die Steinaxt ist an den Ästen der Brotfruchtbäume! Jiljil schüttelt die Brotfrüchte ab, damit

die Erntezeit vorüber sei. Es kommt nun die Zeit, wo nur in Salzwasser präservierte Brotfrucht gegessen wird (*lobuiro*). Jiljil bringt oft gewaltige Stürme und Orkane mit sich. Der Taifun vom 30. Juni 1905 ist das Machwerk der Steinaxt gewesen. Diese Orkane werden *jiljiltak* genannt.

59. *Iju bülo*, der blinde Stern, γ , 44, δ Cancr. — Der Sternhaufen 44 ist eine blinde Frau, die durch ihre beiden Enkelinnen, γ und δ , geführt wird.

64. *Lona*, Herr Stein, Hydrus. — Er gilt als wahrer Süden.

66. *Iju ilo bok ajaj*, der Stern im Sandstein, die magelhanschen Wolken.



Etude sur les Soninkés ou Sarakolés.

Par FERNAND DANIEL, à Châteaugontier (Mayenne).

I.

A. Origine, race, habitat. — B. Origine du mot Sarakolé. — C. Religion. — D. Langue. —
E. Notes historiques.

Les diverses peuplades de l'Afrique occidentale, en apparence si diverses de mœurs et de langage, peuvent se classer en deux grandes divisions principales: primitifs: Mandingues, envahisseurs: Sémites (Maures, Songhaïs, Peuls etc.).

Binger a classé dans les Mandingues ou Mandés les Bambaras (ou Bamanas) les Peuls métissés, les Malinkés et les Soninkés. Et il semble bien en effet que toutes ces peuplades procèdent de la même origine, car aucune ne présente de caractère défini qui lui soit propre. Chacune d'elles au contraire participe, inégalement il est vrai, d'éléments communs qu'un observateur attentif, déterminera sans peine.

L'un des plus puissants rameaux de la race mandingue le Soninké fera l'objet de la présente étude.

A. Les Soninkés, qui ont encore un autre nom, celui de *Sarakolés*, prétendent venir du pays de Ouangara (Tagant).

Il est assez difficile, faute de documents écrits de vérifier cette assertion. Mais, il semble probable que lors de l'arrivée des premiers envahisseurs, venus de l'Est, les Soninkés ont reculé mais lentement. On rencontre en effet des Soninkés au visage caractéristique: yeux bridés et pommettes saillantes, preuve indéniable qu'ils se sont infusé du sang asiatique, par alliance, ou par conquête.

Le type Soninké ou *Sarakolé* diffère peu des autres types Mandés, si ce n'est pas un prognathisme en général assez accentué. Platyrhinien, dolico-céphale, de taille élevée le *Sarakolé* se rapprocherait du Yolloff, sans toutefois en avoir la finesse dans les détails du visage. Comme ce dernier, il est intelligent mais de caractère hautain.

Actuellement les *Sarakolés* se rencontrent surtout dans le Fouta-Toro, les régions voisines du fleuve Sénégal, le Sahel, le Kaarta etc.

B. L'origine du mot Sarakolé, pour avoir été maintes fois agitée, n'en est pas moins assez obscure. Avant de la discuter notons que les indigènes n'emploient jamais l'expression *Sarakolé* qui, n'a aucun sens, ou plutôt est

un contresens, en ce qui les concerne tout au moins, et qu'ils ne se désignent eux-mêmes que par le nom de *Soninkés*.

Certains auteurs ont prétendu que *Sarakolé* était le vocable sous lequel les Yollofs désignaient les *Soninkés*; il y a là une flagrante contradiction puisqu'en langue soninké *Sarakolé* signifie littéralement «homme blanc» (*Séré* = homme, *kollé* = blanc).

D'après le Lieutenant DESPLAGNES dans son bel ouvrage «Le Plateau central Nigérien» les *Sarakolés* ou «hommes blancs» auraient appartenu à un clan politique ayant le blanc pour couleur distinctive, pour signe de ralliement, par opposition, aux autres clans des Oulés: rouges et Fings: noirs.

Cependant, l'auteur de cette étude ayant personnellement interrogé plusieurs lettrés *Soninkés*, parlant et écrivant l'arabe, très versés dans l'histoire locale, a toujours recueilli des réponses identiques: à savoir que les *Sarakolés* ignorent d'où leur vient cette appellation qui semble de date récente et vraisemblablement d'importation européenne.

Des renseignements puisés auprès de M. Mademba Sÿe, Fama des Etats de Sausanding, homme d'un grand savoir et d'une remarquable intelligence, viennent corroborer ces assertions. M. Mademba Sÿe nous a en effet narré qu'au moment où d'après la légende, les premiers blancs remontèrent le fleuve Sénégal, les *Soninkés* riverains, se sauvaient en criant: «*Séré kolé paï*», littéralement «les hommes blancs arrivent».

De cette expression: *Séré kolé paï* serait dérivé, après élision de la syllabe *paï*: *Sarakolé* presque exclusivement employé aujourd'hui par les Européens, même en style officiel. — Nous le conserverons pour la clarté de ce qui va suivre et aussi pour nous conformer à l'usage établi.

C. Tous les *Sarakolés* sont musulmans et se réclament presque exclusivement de la secte des *Tidjania*; une infime minorité appartiennent à la secte *Kadria*.

Le cadre de cette étude ne nous permettant pas de nous étendre longuement sur les *Tidjania* et les *Kadria*, nous n'en dirons que les mots strictement indispensables.

a) *Tidjania*. — L'ordre des *Tidjania* a été fondé à Aïn-Mahdi (près Laghouat) par Sid-Ahmed-ben-Mohamed-Tidjani. En 1772—1773 (1186 de l'Hégire) Sid-Ahmed-Tidjani alla en pèlerinage à la Mecque en revint avec le titre d'*El Hadj* et à Fez jeta les bases de l'ordre qu'il se proposait de fonder.

Il mourut en 1815 (1230 de l'Hégire) après avoir dicté à ses disciples ses recommandations sous le titre: «Les perles des pensées et l'arrivée aux désirs, au sujet des émanations célestes dont furent l'objet Aboul Abbas et Tidjani.»

Actuellement l'ordre des *Tidjania* compte deux zaouïas principales à Fez et à Chinguetti (Adrar); sa doctrine est demeurée très rigoureuse.

b) *Kadria*. — L'ordre des *Kadria* a été fondé en 1077—1078 de notre ère (470 de l'Hégire) par Sidi-Abd-el-Kader-El-Djilani, homme d'une grande bonté d'une remarquable culture d'esprit et d'une rare tolérance. La maison mère des *Kadria* est située à Bagdad; l'ordre compte de très nombreux adeptes dans toutes les parties du monde musulman.

D'après ce qui précède, il est facile de conclure que les Sarakolés dans certaines régions pour le moins, accomplissent avec faveur tous les rites de leur religion. Chaque village, selon son importance, possède une ou plusieurs mosquées auxquelles se rendent chaque jour les fidèles aux heures de la prière; il n'est même pas rare de rencontrer dans les cases des mosquées particulières, uniquement réservées aux membres d'une même famille.

Les mosquées publiques sont généralement construites en terre battue, et ornées de grossiers motifs décoratifs. N'ayant à leur disposition que de la terre et des arbres, les constructeurs, ne sachant faire du plein cintre et de l'ogive se sont confinés dans une sèche architecture qui s'efforce d'être rectiligne et qui rappelle de fort loin les beaux plans ninivites, le noir africain n'ayant qu'un sentiment très relatif de la ligne droite. Les mosquées de Nioro, Sansanding, Ségou etc. sont, pour ainsi dire, le prototype de cette architecture.

D. Il serait rationnel de déduire qu'un peuple aussi fortement imbu des préceptes de la religion musulmane, possède une tradition écrite. Il n'en est rien; la langue des Sarakolés est uniquement une langue parlée, l'histoire reposant sur une tradition orale.

Seuls quelques lettrés, ayant peu ou prou étudié le Koran, parlent et écrivent l'arabe. Et encore est-ce l'arabe vulgaire, le plus souvent déformé quant à la graphie et à la prononciation. Ce phénomène d'altération s'explique facilement par ce fait que les Mandés en général éprouvent les plus grandes difficultés à prononcer certaines lettres ou syllabes de la langue arabe telle que *zé* ou *ch* pour ne citer que ces deux exemples. De Zéïnaba (prénom de femme) les Sarakolés ont fait Diénéba, de même qu'ils ont transformé *Achirou* (impôt du dixième) en *Oussourou* qui paraît incompréhensible à une oreille non exercée.

La langue des Sarakolés, langue exclusivement parlée, avons-nous dit plus haut est un des nombreux dialectes mandés, mais assez profondément modifié pour être de nos jours complètement distinct des autres dialectes; elle tend cependant vers l'agglutination.

Si le Sarakolé écorche consciencieusement l'arabe, il faut lui rendre cette justice qu'il traite avec la même désinvolture la langue française. N'ayant aucune notion de l'abstrait, il n'a cure non plus de la syntaxe et volontiers s'abandonne à de dangereuses liaisons. Ainsi «un arbre» devint au pluriel «des narbres», de même qu'un «homme» fait «des nhommes» et «ils se jetèrent sur lui un coup de gifle» signifie qu'un monsieur pas commode a administré une paire de gifles à l'un de ses voisins.

Le Sarakolé parle très souvent une ou deux langues en plus de sa langue propre, et les interprètes Sarakolés employés par l'Administration parlent outre le français, assez correctement quatre, cinq et même six dialectes africains.

Mais l'instruction proprement dite n'en demeure pas moins nulle. Cette ignorance a d'ailleurs fortement influé sur le développement des sciences, des arts et de l'industrie demeurés à l'état embryonnaire, immuables dans le temps et l'espace.

E. Après la chute de la dynastie Mali les Sarakolés vers 1450, s'emparèrent du pouvoir qu'ils réussirent à conserver pendant environ un siècle; un mouvement séparatiste se dessina lors de la dislocation de l'empire Sonrhāï (16^{ème} siècle) et les Sarakolés s'en détachèrent complètement. Mais ils durent subir la loi, commune à leurs frères mandés, et plier sous le joug marocain, puis de sanglantes luttes intestines vinrent encore ajouter à leur faiblesse.

La plus célèbre de ces luttes divisa longtemps les Dabo et les Sagoné, de la fraction des Diawara. La légende veut que tout le mal vint d'une femme qui avait pour amants un Dabo et un Sagoné. Ce dernier, bel homme, se rendait le jour chez sa maîtresse alors que le Dabo, contrefait et très laid de visage, ne lui rendait visite que pendant la nuit.

Le Sagoné, qui n'ignorait rien du manège de sa maîtresse, résolut d'y mettre fin en lui montrant le visage de son deuxième amant. S'étant donc rendu chez sa belle, sachant que le Dabo s'y trouvait il feignit d'avoir perdu sa bague et voulut allumer une lumière. La Dabo jura que si la lumière s'allumait beaucoup de sang coulerait, la lumière ayant été allumée la laideur de son visage fit que sa maîtresse lui signifia congé.

La guerre ainsi déclarée dura longtemps.

Plus près de nous, lorsque le fameux El-Hadj-Oumar prêcha la guerre sainte, les Sarakolés, fervents musulmans, se rangèrent sous son étendard. Vaincus, ils essayèrent vainement en 1885—1886, conduits par Mamadou Lamine, de reconstituer un semblant d'empire; le colonel Galliéni leur ôta toute velléité de recommencement.

La présence de petits groupes isolés de Sarakolés dans la vallée du Niger-moyen de Bamako à Tombouctou, démontre que leur influence était jadis beaucoup plus étendue que de nos jours et qu'ils tentèrent une sorte de mainmise sur les riches contrées avoisinant le grand fleuve soudanais.

II.

A. Organisation sociale, les castes. — B. Famille, le père de famille.

A. Avant l'occupation française les Sarakolés, hommes libres, possédaient des captifs exclusivement Bambaras, et dénommés *Miskinou* (captifs).

Parmi les hommes libres existaient deux classes: la classe régnante et riche des *Fankamon*, et la plèbe.

Les captifs ont aujourd'hui heureusement disparu, les autorités françaises ne reconnaissant que des hommes libres. Le *Kouri-Komé* captif de guerre, le *Safaré-Komé*, captif acheté, et le *Ourso* captif de case, (attaché à la maison et y faisant souche) n'existent donc plus que pour mémoire; et leur disparition n'a pas été l'un des moindres bienfaits de la civilisation française.

Les *Fankamon*, ont naturellement subsisté et à côté d'eux vivent d'autres hommes, libres déjà avant l'occupation française, et qui composent les différentes castes: griots, tisserands, cordonniers, forgerons, etc.

La situation des «gens de caste» libres aussi, et vivant à côté des autres hommes libres présente chez les Sarakolés une apparente contradiction. Tout individu né dans une caste ne peut en sortir; la mort même n'efface pas la

tache originelle. Individuellement un griot, un forgeron etc. jouissent du mépris unanime ; mais dès qu'un petit groupement est parvenu à s'organiser, ce groupement arrive à jouer un rôle tout autre que celui d'un individu isolé : il est respecté car il se fait redouter.

A certaines époques de l'année on voit par exemple les griots parcourir les rues du village et quémander de porte en porte. Connaissant les détails les plus intimes de la vie de leurs concitoyens ils ne manqueraient pas d'improviser séance tenante une chanson relatant quelque histoire désagréable à l'homme assez audacieux pour se soustraire à la dime que ces éhontés mendiants ont accoutumé de prélever périodiquement.

De fait, le griot est l'être méprisable par excellence. Fainéant, hautain il ne vit que de la terreur qu'il inspire ou des cadeaux des riches dont la gloire et les mérites se mesurent pour lui à l'importance de l'aumône.

Si l'on s'explique facilement la mésestime dans laquelle est tenu le griot, la véritable cause pour laquelle forgerons, cordonniers et tisserands sont englobés dans la même réprobation n'apparaît pas aussi clairement. Le griot est un parasite, mais les autres «gens de caste» sont des artisans exerçant des métiers de première nécessité, ayant même joué naguère un rôle politique dans l'Etat.

Le régime des castes n'est point particulier aux Sarakolés. Cette organisation, qui ne put heureusement jamais s'établir d'une façon permanente chez les occidentaux, est commune à toute la grande famille mandé, aux Peuls et aux Maures. Elle s'est vraisemblablement formée sous l'influence de la conquête, de la dissemblance de races ou de la superposition des vainqueurs aux vaincus.

Et cette organisation basée sur la distinction de castes est une des causes principales de l'immobilisme des indigènes en général, et des Sarakolés en particulier. Les effets d'un tel système apparaissent clairement : c'est l'antagonisme, la lutte permanente des classes, la destruction de toute individualité, de toute originalité, la transmission des mêmes routines par suite de l'impossibilité pour un «homme de caste» de se distinguer de ses semblables.

Aussi les populations de l'Afrique noire ont-elles, en général, conservé une mentalité immuablement cristallisée depuis des siècles.

Le remède heureusement, est près du mal ; la création de nombreuses écoles françaises a déjà porté ses fruits : un esprit nouveau s'est répandu et un jour viendra où disparaîtront ces barrières factices élevées entre les membres d'une même société.

B. Chez les Sarakolés, comme dans toute société organisée, la famille apparaît comme la base de l'édifice social ; mais ici l'organisation familiale est essentiellement différente de celle que conçoivent les occidentaux monogames.

Le mariage du Sarakolé est en effet une sorte de contrat d'échange : la femme abandonnant une partie de sa personne au mari, moyennant paiement par celui-ci d'un don nuptial. Fervent musulman le Sarakolé est naturellement polygame, et l'institution régulière de la polygamie n'a donc rien à voir avec le mariage tel que nous le comprenons.

Le Koran permet quatre femmes et l'une des grandes questions à régler, chez ceux qui nous occupent, est l'égalité absolue et la parfaite harmonie à maintenir entre les différentes épouses. Aussi des jalousies secrètes sont-elles souvent la cause de conflits bruyants auxquels le maître de céans met fin à grand peine.

Les riches Sarakolés possèdent presque tous quatre femmes sans préjudice des concubines qu'ils y adjoignent; la seule et unique raison qui arrête la multiplicité des femmes étant l'insuffisance des ressources nécessaires à leur entretien. Ce qui est ici un crime est là élevé à la hauteur d'une institution, car pour être regardé comme réellement marié le Sarakolé doit posséder au moins deux femmes: la considération dont il peut jouir n'en pourra qu'être augmentée.

Nous en voulons pour preuve le récit suivant que nous tenons d'un notable: Avant l'occupation française si les chefs avaient besoin d'un certain nombre d'hommes pour exécuter un travail quelconque ils donnaient l'ordre de choisir de préférence les célibataires. Les intendants chargés du rassemblement des corviables y comprenaient les gens qui n'avaient qu'une femme, unanimement considérés comme célibataires. — De nos jours même, cette conception spéciale du mariage n'a pas disparu.

Voyageant un jour dans la brousse en compagnie d'un guide Sarakolé ce dernier marqua son profond étonnement en apprenant qu'on n'avait qu'une femme en France et que ladite femme n'était pas réduite à la misérable condition de la femme noire. Il conclut philosophiquement en disant: «Tout ça c'est manière des Blancs, mais il n'y a pas bon».

Le Koran donne aux quatre épouses le droit de cohabiter une fois par semaine avec le mari; il ne les délivre pas de la sujétion et de la condition en somme misérable dans lesquelles elles sont tenues par le chef de la famille pour lequel il en va autrement.

L'autorité, en effet, réside tout entière dans le père de famille; cette autorité est immuable sauf certaines circonstances très rares. Elle est demeurée si grande que le Koran, de nos jours encore, la consacre légalement en confiant toujours au père de famille, en cas de divorce, la garde des enfants, même si le divorce est prononcé au profit de la femme.

Devant forte cette autorité, que le Koran est cependant venu tempérer, s'est effacée la magistrature familiale, nécessaire dans sa rigidité à des cerveaux primitifs, car elle armait le père du glaive de la justice en lui dispensant droit de vie et de mort sur ses enfants et ses proches.

Aussi, chez le Sarakolé, est-ce l'autorité paternelle qui a formé la raison et engendré le respect qui ne procède pas tant du besoin de l'enfant ou de l'homme de s'appuyer instinctivement sur l'auteur de ses jours, que de la crainte, toujours vivace, du châtimement possible, sous une forme quelconque.

Il n'en faut pas plus pour expliquer pourquoi le père exerce son autorité jusqu'à son dernier souffle, et pourquoi ses avis seront le plus souvent des ordres pour ses enfants, fussent-ils eux-mêmes chefs de famille.

III.

A. Mariage. — B. Naissance, prénoms. — C. Circoncision, excision. — D. Décès, funérailles. — E. Successions.

A. Lorsqu'un jeune homme veut prendre femme il s'en ouvre à son père, et si la jeune fille convient à ce dernier il se charge de faire la demande en mariage. Il envoie à la famille de la jeune fille différents cadeaux tels que : mil, moutons, et surtout noix de kola.

Si les cadeaux sont acceptés, d'interminables pourparlers commencent immédiatement car il s'agit de fixer le chiffre de la dot. Et ce n'est pas pour rien que le Sarakolé a été surnommé «le Juif du Soudan». L'accord étant fait l'union est consacrée par un marabout et le mariage s'accomplit immédiatement. Les fêtes auxquelles il donne lieu ont une durée de huit jours s'il s'agit d'une jeune fille et de trois jours quand la femme a déjà été mariée.

C'est naturellement l'occasion de grands tams-tams dont les noirs sont si friands. Presque tout le village y assiste et pendant une semaine ce ne sont que chants, danses, coups de fusils; la sarabande se prolonge jusqu'à une heure avancée de la nuit.

Mais les mariés n'y doivent point prendre part, car la mariée ne peut quitter sa case avant le huitième jour qui suit la cérémonie.

Dès le premier soir, la femme se donne à son mari qui la conduit à sa nouvelle demeure en compagnie d'une vieille femme dont le rôle consiste à témoigner de la consommation du mariage.

A cet effet la natte nuptiale est recouverte d'un pagne blanc et aussitôt après la première entrevue la matrone ramasse le pagne ensanglanté. Elle l'agite triomphalement et la foule du dehors manifeste sa joie en poussant de grands cris: La virginité de la mariée est établie.

Il est cependant des accommodements avec le ciel ou plutôt avec la vieille matrone, qui moyennant une honnête rétribution, sait fort à propos tacher du sang d'un poulet le pagne que ne sauraient rougir certaines mariées de problématique virginité.

Les fêtes du mariage terminées, la jeune femme commence son rôle de maîtresse de maison. Elle a apporté avec elle tout son petit ménage, bien léger, consistant en pagnes (*Iramou*), Calebasses (*Kollé*), oreillers (*Talla*), nattes (*Léso*), et encens (*Sarakatine*).

De son côté le mari a payé au père de sa femme une dot, en espèces variant de 3 francs à 500 francs, puis des moutons, des bœufs, des poulets, des grains, etc.

Il est assez rare que la dot se paie intégralement le jour des noces; le marié prend des engagements pour des époques déterminées. Ces engagements demeurant le plus souvent lettre morte, donnent naissance à d'interminables procès et à de nombreux divorces.

B. Vivant sous un ciel de lumière et de feu le Sarakolé est d'une lascivité extrême. L'énergie intellectuelle, l'effort de la pensée sont inconnus à ce Sybarite par excellence qui n'apporte aucune mesure à ses appétits charnels. Et si Allah bénit les nombreuses familles, son Paradis doit à l'heure actuelle regorger de Sarakolés.

La femme sur le point d'être mère vaque à ses occupations presque jusqu'au dernier jour. Ce n'est qu'au moment où les premières douleurs de l'enfantement se font sentir qu'elle se retire dans sa case.

Pour accoucher elle est assistée d'une vieille femme qui cherche, par des moyens plus ou moins empiriques, à hâter la délivrance.

Le moment enfin arrivé, l'accouchement s'opère le plus généralement dans la position assise, sur une natte. Le siège de la parturiente repose sur un coussin ou un tabouret, et une amie soutient le buste rejeté en arrière.

L'enfant expulsé la matrone le dépose sur un pagne puis s'essaie à l'aide de tractions à extraire le délivré. Elle noue ensuite le cordon, toujours trop loin de l'ombilic, et procède à sa section avec le premier instrument venu. C'est la cause de nombreuses hernies ombilicales.

Est-il utile de dire qu'aucune précaution d'antisepsie n'est prise et que c'est miracle que les infections puerpérales déjà si fréquentes ne fassent pas encore plus de victimes.

La nouvelle accouchée demeure dans sa case pendant un temps que fixent de nombreuses coutumes locales, une semaine généralement. Elle ne devra pas non plus cohabiter avec son mari avant quarante jours.

Le nouveau-né ne reçoit un prénom que le septième jour après sa naissance. On lui donne toujours trois prénoms, deux choisis par le père, un par la mère. Lorsque les noms sont définitivement arrêtés, la femme, (griote ou forgeronne) qui a rasé la tête de l'enfant est chargée, moyennant de légers cadeaux de les faire connaître à la famille, aux voisins et aux amis.

Un repas monstre est le complément traditionnel de cette cérémonie.

L'enfant est toujours allaité par la mère. Les prénoms donnés aux enfants sont généralement empruntés au Koran ou à la langue arabe. Ils sont d'ailleurs plus ou moins déformés.

Prénoms des garçons: *Suleïman* (Salomon), *Daouda* (David), *Ibrahim*, *Ibrahima*, *Biraïma* (Abraham), *Ahmadi*, *Mamadou*, *Mamoudou*, *Mamadi*, *Mohamed* (Mahomet), *Moussa* (Moïse), *Zachario* (Zaccharie), *Younès*, *Nioumoussou* (Jonas), *Youba*, *Yacouba* (Job, Jacob), *Yousoufou* (Joseph), *Ismaila* (Imaël), *Aroun* (Aron), *Issa* (Jésus), *Isou* (Isaïe), *Nouh* (Noé), *Gibriel* (que les noirs prononcent *Guibril*, Gabriel).

Prénoms des filles: *Mariama* (Marie), *Zeïnaba* (que les noirs prononcent *Diénéba*, Zénobie), *Fatimata*, fille de Mahomet, *Khalsoum* (que les noirs prononcent *Kartouma*, fille de Mahomet), *Penda* (sans aucun sens) *Loudou* (Loth).

C. La circoncision (*Salin'dé*) se pratique entre douze et treize ans. Jusqu'à l'accomplissement de cette cérémonie le jeune garçon porte le nom de *Mourou n'té*. Après la circoncision et jusqu'à l'âge de vingt ans il s'appelle *Yakam-bané*, puis, vers vingt-cinq ans il est définitivement nommé *Yougo*.

Lorsque le père a décidé, l'âge étant venu, de faire circoncire son enfant il s'adresse à un forgeron (*Sali n'dama*).

Le jour fixé pour l'opération, pendant la saison froide de préférence (novembre à février) tous les enfants à circoncire sont réunis dans la case du

forgeron. Celui-ci commence par circoncire les forgerons, les griots, les domestiques et termine par les gens de qualité.

L'opération s'effectue à l'aide d'un couteau ordinaire, et l'enfant ne doit pousser aucun cri. Après l'ablation du prépuce, l'opéré saupoudre le membre de cendre ou de sable chaud. Pendant quatre semaines, les nouveaux circoncis demeurent ensemble, dans une case spéciale et exempts de tout travail. Leurs repas leur sont apportés.

En rémunération de ses bons offices le forgeron reçoit les habits que chaque jeune garçon portait le jour de la cérémonie. Un grand tam-tam d'une durée de huit jours a lieu à chaque circoncision; tout le village y prend part.

L'excision se pratique beaucoup plus tôt chez les filles, puisqu'elle a lieu à l'âge de quinze jours environ. C'est une femme de forgeron qui y procède. Son salaire consiste en quelques boules de savon indigène et un *Mudd* de mil¹.

Mesure d'hygiène, la circoncision est pratiquée par tous les noirs, même fétichistes. Quant à l'excision, son principal objet est de réfréner les ardeurs génésiques de femmes nées sous un ciel trop clément.

D. Dès qu'un décès se produit dans une famille toutes les femmes se répandent dans le village en pleurant. Elles se frappent la poitrine, poussent de lugubres ouah! ouah! et célèbrent les vertus du défunt.

C'est la manière d'annoncer que la mort vient d'entrer.

Comme chez tous les musulmans, aussitôt après la mort le corps est lavé selon les rites. La personne qui procède à la toilette funèbre, un marabout le plus souvent, s'enveloppe la main droite jusqu'au poignet à l'aide d'un linge blanc, puis elle savonne le défunt en commençant par le fondement, viennent ensuite la figure et les autres parties du corps.

Quelques heures avant l'inhumation le cadavre est roulé dans un linceul blanc et ficelé dans une natte. Placé sur une planche il est ensuite porté à la mosquée et ensuite au lieu de sépulture.

Une fosse profonde de 1.50 à 2 mètres a été creusée et au fond sur l'un des côtés a été ménagée une logette oblongue dans laquelle sera déposé le mort. Cette logette sera fermée à l'aide de pierres ou de planches et la fosse comblée de terre à laquelle on mêlera des épines afin d'empêcher les hyènes de déterrer le cadavre.

Ce dernier sera toujours placé la face vers l'orient.

Les cimetières Sarakolés ne sont marqués par aucun signe apparent. Seuls les marabouts sont enterrés dans la mosquée ou dans un lieu spécial clôturé qui devient plus tard un lieu de pèlerinage.

A Sansanding (Cercle de Ségou) existe dans la mosquée une sépulture de ce genre; chaque année de nombreux musulmans s'y rendent en pèlerinage et le gardien du sanctuaire vit largement des ziara (aumônes pieuses) qu'il reçoit.

E. Le régime des successions si différent du nôtre, demeure immuable aux yeux des Sarakolés car il a été établi par Mahomet au nom de Dieu.

¹ *Mudd* (prononcez *mould*), mesure contenant environ 2 kilos de grains, généralement appelée *Moule* par les Européens et de façon très impropre.

Nous nous bornerons à citer deux exemples :

1° A la mort du père de famille: $\frac{1}{8}$ va aux femmes quel que soit leur nombre. Le reste appartient aux enfants, les mâles prenant deux parts contre une attribuée aux filles. S'il n'y a pas d'enfants les femmes héritent $\frac{1}{4}$, les reste va aux plus proches parents.

2° A la mort de la mère de famille: $\frac{3}{4}$ vont aux enfants et $\frac{1}{4}$ au mari. A défaut d'enfants, le mari hérite de la moitié, le reste allant aux plus proches parents.

IV.

(A. Salutations, superstitions, *tanna*. — B. Tatouage. — C. Costume.)

A. Le Sarakolé n'use pas d'un mode particulier de salutation; comme tous les musulmans, il porte la main droite au cœur et au front avant de serrer la main que lui tend son interlocuteur.

Une formule de politesse est cependant réservée à l'égard des chefs. Pour saluer un chef il faut toujours être debout et lui dire: *Ann* (vous) *diémé* (dormir) *diam* (bien) si c'est le matin; et *ann* (vous) *kira* (tout le jour) *diam* (bien) si c'est le soir.

Les marabouts tiennent commerce de gris-gris qui doivent en principe protéger le possesseur contre toute espèce de maléfices. Il y a des gris-gris contre les balles, la maladie, le vol, etc. qui se vendent jusqu'à cinquante francs. Ils consistent en dents d'animaux, cornes, sachets et papiers sur lesquels sont inscrits des signes cabalistiques. La vertu du gris-gris est naturellement en raison directe du prix fixé par le marabout.

Le chasseur possède toujours un gris-gris qui assure la justesse de son tir et lui éclaire la vue.

Le propriétaire d'un *lougan* (champ) ne manque pas d'y placer un gris-gris contre les voleurs, qui se compose de morceaux de bois et de calebasses consacrés par le marabout. Tout individu qui pénètre dans un champ avec de mauvaises intentions, est sûr de mourir à brève échéance grâce à la vertu du gris-gris.

Les superstitions de tout genre sont aussi pratiquées par le Sarakolé. S'il part en voyage et qu'il rencontre des toucans sur sa route, il a bien soin de les faire s'envoler, car la journée pourrait mal finir pour lui.

M'ayant vu tuer d'un coup de fusil un gros python de 4.50 mètres qui attaquait un porteur, mon boy¹ accourut aussitôt. Il se fit mettre par un camarade une goutte de sang du serpent mort entre les deux yeux, à seule fin d'empêcher la fièvre que n'aurait pas manqué d'occasionner la vue du python.

Le geste du boy s'explique par ce fait que chaque famille a pris pour *tanna* (totem) un animal sous la protection duquel elle se place. Jamais cet animal ne sera tué ou mangé par un Sarakolé l'ayant choisi comme éponyme, bien plus, le *tanna* n'attaquera jamais un homme qui a contracté alliance avec lui.

B. Le tatouage est beaucoup moins en honneur chez le Sarakolé, que chez les fétichistes qui ont adopté un tatouage presque pour chaque famille.

Les dents ne sont point limées, quelques légères incisions sur les joues et les tempes sont seules pratiquées.

¹ Sarakolé ayant le serpent pour *totem*.

Parfois, les femmes se percent les lobes des oreilles d'une infinité de petits trous destinés à recevoir des anneaux d'or ou d'argent selon le degré de richesse.

Ces nombreux anneaux produisent d'ailleurs un effet très disgracieux.

Les gencives des femmes sont tatouées en bleu à l'aide d'arachides torréfiées et d'une épine. C'est le summum de l'élégance; mais il ne s'acquiert pas sans quelques douleurs.

Cette opération se pratique vers l'âge de 12 à 14 ans. La patiente étendue sur une natte, est entourée d'une nombreuse assistance féminine qui l'encourage par des chants et des danses. Une forgeronne s'approche tenant dans chaque main une épine très-dure et très acérée; à coups précipités elle pique les gencives qu'elle enduit de temps à autre de poudre d'arachides brûlées.

Pendant cette heure douloureuse la jeune fille ne doit pousser aucune plainte, ce serait un signe de faiblesse. Aussi la plupart supportent stoïquement cette pratique barbare, et quelque peu répugnante.

L'art de la cosmétique est poussé assez loin surtout dans la coiffure des femmes, dont le chef s'orne de véritables cimiers ne demandant pas moins d'une demi journée de travail à la coiffeuse.

L'élégante complète sa toilette corporelle en se passant le tour des yeux au minéral d'antimoine (*Kali*), à l'aide du *Kali n'tiolé* (bois de Kali); et en se teignant les ongles en rouge avec une décoction de *Diabé*. (Légumineuses: *Tephrosia Vogellii*.)

C. Le costume des nouveaux-nés et des enfants, même d'un certain âge, se réduit à la plus simple expression; c'est-à-dire à rien.

L'habillement masculin se compose d'une culotte *Koufouné* descendant jusqu'aux genoux, d'un ample vêtement sans manches, *doroké* et de chaussures. La tête est couverte soit d'une calotte de calicot, d'un fez, ou d'un chapeau en paille pointu retenu par une jugulaire de cuir.

Les chaussures sont de trois sortes: La simple semelle de cuir séché au soleil et retenue par deux lanières s'appelle *Yougo* (homme) *n'téfou* (chaussure). Les sandales rouges ou jaunes, plus ouvragées prennent le nom de *Moukou*. Quant aux véritables bottes *Koufi*, montant jusqu'aux genoux et ornées de broderies de soie elles ne sont guère portées que par la classe riche.

Le costume de la femme diffère peu de celui de l'homme; le pantalon est seulement remplacé par un pagne serré autour de la taille. Pendant la saison des pluies la femme porte des *Sikouloupé*, socques en bois, de plusieurs centimètres de hauteur, tandis que durant la saison sèche elle use des simples semelles de cuir, ou de sandales à semelles colorées, également très hautes et fort inconfortables pour la marche.

La jeune fille est toujours nue-tête; les femmes mariées portent sur les cheveux un morceau de mousseline blanche ou s'entourent le front d'un ruban blanc.

La veuve seule porte le deuil chez les Sarakolés. Le vêtement de deuil est complètement blanc, enserrant le buste dans un corsage ajusté et serré au cou; il se complète par un turban blanc, les gris-gris doivent être également de couleur blanche. — Le Koran fixe la durée du deuil à quatre mois.

V.

A. Nourriture, tabac. — B. Villages. — C. Les cases, logements spéciaux. — D. Noms de villages.

A. La nourriture du Sarakolé consiste principalement en kouskous sec (*fouto-kawanté*), gâteau de mil (*souré*), riz cuit à l'eau et au beurre puis agrémenté de viande (*maro-kini*), haricots (*mollé*), poulets (*séigné*), mouton (*diaké*), bœuf (*na*), chèvre (*sougou n'digué*).

Les hommes et les femmes mangent séparément.

On emploie indifféremment le beurre de vache ou le beurre végétal de karité (*Cassia parkii*) d'une odeur et d'un goût particulièrement répugnants pour les Européens.

Le gibier n'entre que pour une faible part dans l'alimentation.

Le sel employé pour l'assaisonnement des aliments est du sel gemme en barres de 20 kilos environ, provenant de la Sebkah (mine) d'Igili, à 300 kilomètres environ, au Nord de Chinguetti. La barre vaut en moyenne de 15 à 25 francs sur les marchés.

Disciple de Mahomet le Sarakolé proscriit l'alcool et les boissons fermentées. Il n'use que de l'eau, bien qu'il soit très amateur de thé sucré que ses modestes ressources ne lui permettent pas d'acheter à volonté. Mais il fait une énorme consommation de noix de kolas (*Sterculia acuminata*) dans laquelle il trouve un puissant énergétique, un succédané de l'alcool, grâce à la caféine, et aux nombreux alcaloïdes qu'elle contient.

Les noix de kolas donnent lieu à un important et très-rémunérateur trafic.

Si le Sarakolé ne fume jamais, il a cependant toujours dans la poche de son vêtement une tabatière de corne remplie le poudre de tabac à priser. Ce tabac ne lui paraissant pas assez fort il a soin d'y mélanger des cendres caustiques qui lui donneront plus de piquant. Quelques-uns chiquent même cette horrible mixture.

B. Les villages sont construits avec cette admirable irrégularité, ce souverain mépris de la symétrie communs à tous les noirs. Les rues tortueuses, étroites se terminent en cul de sac ou se coupent bizarrement et un Européen s'y égare facilement. Cette disposition explique parfaitement les pertes élevées subies par les troupes françaises lors des colonnes du Haut-Fleuve.

C. Les cases qui tentent d'être carrées ou rectangulaires sont toutes construites en terre battue (*doré*) et recouvertes d'une toiture plate, en terre battue (*bipé*) soutenue par de poutres et des branchages. Le jour n'y pénètre que par des portes bâtarde et d'étroites fenêtres; peu ou point de dégagement pour la fumée. Aussi sont-elles inhabitables à certaine époque de l'année, lorsque l'habitant trop peu prévoyant pour se confectionner de chauds vêtements est obligé d'allumer de petits bûchers pour se réchauffer.

Les murs sont quelque fois ornés de peintures ou de sculptures naïves témoignant plus de la bonne volonté que du talent de leur auteur. La main devant conjurer le mauvais sort y figure toujours.

Le mobilier est des plus sommaires: quelques gris-gris pendus au plafond, trois ou quatre calebasses, des nattes pour la nuit.

Vivant peu dans son intérieur l'homme ira s'asseoir le jour à l'ombre d'un dioubalel (*ficus rocco*) pour deviser avec ses semblables des cancans du village ou raconter d'interminables histoires. Il apportera avec lui la peau de mouton sur laquelle il s'accroupira (*goudia*); à l'heure de la prière à la mosquée elle lui servira de *sali goudia* (peau de mouton pour la prière) puis le soir il la rapportera à sa case et l'étendra sur sa natte avant de s'endormir.

Pendant que son mari paresse au soleil la femme s'assemble avec les voisines et assise sur le *koron'domé* tronc d'arbre évidé, elle file du coton, en regardant placidement les enfants nus se rouler dans la poussière en compagnie de chiens galeux.

Les célibataires, filles et garçons occupent dans chaque case une pièce qui leur est réservée pour la nuit. La chambre des garçons s'appelle *Makambané* (garçon), *Kompé* (case); celle des filles: *Koussou* (fille), *Kompé* (case).

Les hôtelleries étant absolument inconnues chez les Sarakolés le chef de village est chargé de pourvoir au logement des voyageurs. Il les envoie toujours chez un griot ou un forgeron. Les passagers comptant des amis dans le village descendent chez ces derniers; une chambre leur est réservée c'est la *Moukou-Kompé* (case des étrangers).

Il faut rendre cette justice aux Sarakolés ainsi qu'à tous les noirs, qu'ils pratiquent entre eux l'hospitalité de la façon la plus large. Un inconnu, pouvant justifier de son identité et du motif de son déplacement est assuré de trouver le gîte et la table au cours de ses pérégrinations, qui durent parfois plusieurs mois.

D. Les noms des villages se rapportent toujours à une légende ou à quelque particularité.

Nous donnons ci-dessous l'étymologie des noms de quelques villages Sahéliens:

Nioro (chef-lieu du Cercle de ce nom) a été fondé par le nommé Nioro, qui le premier est venu cultiver en ce lieu. *Kamandapé*: corruption de *Kamé n'dapé*, endroit où l'on trouve le *Kamé* (*Guiera Senegalensis* — Combrétacées). *Mounia*: lieu de repos; un nommé Alfa Oumor Dioum, étant en voyage et fatigué, y installa le premier un campement. *Médina*: se retrouve dans tous les pays musulmans en l'honneur de Médine. *Kersignané* pour *Kéri* (paix), *Signa* (dune) *né* (petite) petite dune de la paix; pays tranquille où il n'y a pas de fauves. *Tinkaré*: *Tin* (gibier) *Karé* (mare). *Foulanguédou*, puits des Foulahs (Peuls) *Guédou* est le pluriel de *Guidé*. *Kidinka* endroit des baobabs (*Kidi*, pluriel de *Kidé*). *Fassoudébé*, *Fassou* (nom d'un homme) *débé*, village. *Lakanguémou* rencontre de deux marigots. *Fa n'gouné*, forêt de jujubiers. *Faramdalla* pour *Fa n'dala*, *fa* (jujubier) *n'dala* (petite mare). *Yëlimané*, corruption de *Yëliga né*: littéralement oiseau petit. Lieu où l'on rencontrait jadis de nombreux petits oiseaux.

VI.

A. Agriculture. — B. Industrie. — C. Danse, musique. — D. Commerce.

A. L'influence du climat sur la nature humaine, animale ou végétale est un fait tellement évident qu'il ne viendra à l'idée de personne de la révoquer en doute. Elle ne s'exerce pas seulement sur l'homme physique; elle atteint

également sa constitution intellectuelle et morale. Sous le ciel brûlant des Tropiques l'homme peut sans fatigue et presque sans travail satisfaire ses différents besoins, car la terre féconde lui dispense généreusement les aliments nécessaires à sa subsistance. Dans ces conditions il sera porté vers l'indolence, la paresse et n'aura point la moindre notion de la prévoyance.

Le Sarakolé ne saurait faire exception à cette règle. Appliquant la loi du moindre effort, il n'accomplira que le geste strictement nécessaire à son entretien, sans nul souci du lendemain, alors que d'immenses et fertiles terrains s'offrent à l'activité qu'il se refuse à dépenser.

A l'approche des premières pluies, le grains manquant déjà, le cultivateur nettoie son terrain de culture, le sarcle et le fume à l'aide des plantes ou herbes qu'il brûle sur place. Lorsqu'une ou deux tornades ont suffisamment mouillé le sol il ensemence les différents mils, le maïs etc. qu'il récoltera quelques mois après sans qu'ils lui aient demandé grands soins.

Les variétés de mil cultivées sont: le gros mil: *manganié* (*holcus vulgaris*), le petit mil: *nianiko* ou *sogué* ou *souma* (*penicellaria spicata*).

Le maïs *maka* (*zea maïs*), est cultivé en bien moins grand quantité. Alors que, les grains sont encore tendres le Sarakolé les grille et les croque avec délices; des Européens les mangent même en guise de petits pois. Les stigmates sont utilisés pour la confection de paillasses ou d'oreillers.

Le riz *Maro* (*oryza sativa*), cultivé tantôt en plaine tantôt en montagne donne deux variétés de grains.

On rencontre quelque champs de manioc *banani n'kou* (*Manihot Aipi*), dont les indigènes auraient avantage à étendre considérablement la culture très rémunératrice.

Autour des cases les femmes cultivent dans de petits jardins le *fonio* (*paspalum exile*); en potage ses grains rappellent de très près le sagou; la patate *fatata* (*ipomœa batatas*) l'oseille *fangonné* (*hibiscus sabdariffa*), les oignons, les tomates etc.

Quelques cultures malheureusement pas assez étendues méritent une mention à part, car malgré les incessants efforts de l'Administration française les Sarakolés n'ont pas encore compris, grâce à leur nonchalance tout le profit qu'ils en pourraient retirer.

Nous voulons parler des Arachides, *tiga* (*arachis hypogea*) qui donnent lieu au Sénégal même à un si considérable trafic et du Sésame *Ménégué* (*Sesamum indicum*).

Hâtons-nous d'ajouter que cependant un certain nombre d'indigènes intelligents commencent à s'y adonner et qu'il y a tout lieu d'espérer que, secouant leur séculaire torpeur, les Sarakolés démentiront heureusement les lignes écrites en tête de ce chapitre.

Dans tout le Soudan la culture de l'Indigo (*gara*) a été monopolisée par les Sarakolés experts à en retirer une belle teinture bleue qui malheureusement manque de mordant et ne résiste pas au lavage.

La récolte des grains terminée ceux-ci sont battus au fléau sur de grandes aires bien planes et ramassés dans des greniers spéciaux appelés *Kroukous*. Bâti en terre et recouvert d'une toiture conique de paille, ces *Kroukous* sont généralement placés dans les cours ou à proximité des cases; ils ferment toujours à clef.

L'intérieur des *Kroukous* est divisé en petits compartiments appelés *Toutouné* dans lesquels est placé le grain nécessaire pour une année seulement.

Vienne une mauvaise récolte, que les sauterelles ravagent les lougans, l'imprévoyant cultivateur sera réduit à manger des racines, à acheter du mil très-loin et très-cher. Et si dénué de ressources il ne peut assurer son entretien il s'adressera à l'Administration paternelle et heureusement plus prévoyante, qui lui consentira volontiers des dons de grains, déguisés sous forme d'avances.

La flore si variée de la zone tropicale n'a aucun secret pour le Sarakolé qui connaît les propriétés des plantes ou arbres et dont il sait tirer un merveilleux parti.

B. L'état des arts et de l'industrie révèle le caractère et le degré de civilisation d'un peuple, le développement moral et le développement social se produisant simultanément; l'un étant la conséquence de l'autre.

Ayant sommairement étudié plus haut le développement moral des Sarakolés, nous ne devons pas nous étonner du peu d'avancement de l'état des arts et de l'industrie.

Cette dernière est représentée assez maigrement comme le lecteur pourra en juger.

Le principale industrie est celle du coton. Le filage du coton indigène s'opère dans toutes les cases des noirs africains; c'est une des grandes occupations des femmes. Le fil grossier une fois terminé, est remis au tisserand qui le transformera en vêtements ou en pagnes.

Peu de Sarakolés exercent le métier de tisserand qu'ils abandonnent volontiers au Bambara; cette profession étant regardée comme trop infime et peu honorable. La teinture des étoffes fabriquées par les tisserands, en bandes n'excédant jamais 0·25 mètre à 0·30 mètre est confiée à des femmes de forgerons.

L'indigo employé pour la teinture bleue provient de pains se vendant sur tous les marchés 2·50 à 3 francs; ce sont simplement des feuilles d'indigo qui ont été pilées dans un mortier et ensuite séchées au soleil.

Lorsque la teinturière veut obtenir de la teinture elle brise le pain de feuilles sèches dont elle jette les morceaux dans un canaris (vase en terre) contenant un peu d'eau. Au bout de quelques jours ils sont lavés à grande eau puis légèrement séchés, on verse alors dessus de l'eau saturée de cendres alcalines (baobab, mil, ratt. etc.) et on laisse au repos pendant 4 à 5 jours. La teinture est prête.

L'industrie de la poterie est exercée également par des femmes de forgerons *tagué* (forgeron) *yakaré* (femme). Elles fabriquent des canaris (*guiné*) et tous les autres vases en terre, poreux ou non, dont l'usage est journalier pour les noirs.

Certains vases non poreux, présentent après la cuisson un aspect métallique particulier obtenu de la façon suivante: le vase encore chaud est plongé dans

de l'eau froide dans laquelle ont macéré des tiges de *Prosopis dubia* (légumineuses). Le liquide rougeâtre pénètre dans les pores; quand le vase est sec il n'y a plus qu'à le frotter avec une étoffe quelconque pour obtenir cet éclat spécial dont nous parlons plus haut.

La vannerie, la natterie ne comptent aucuns représentants chez les Sarakolés, qui s'approvisionnent auprès des Maures, des Peuls ou des Bambaras.

Après les griots les cordonniers sont les plus nombreux des gens de caste; ils fabriquent les chaussures décrites dans une autre partie de cette étude.

Les chaussures jaunes, rouges ou noires sont en peau de mouton ou de chèvre sommairement tannée à l'aide d'astringents végétaux.

Les teintures sont obtenus de la manière suivante:

Teinture noire: Le cordonnier pile du mâchefer et le jette dans un canaris contenant de l'eau et de tiges d'oseille *fangonné*. Le cuir est mis à bouillir dans ce mélange. Quand on le retire il est complètement noir et d'une odeur aigrelette.

Teinture jaune: Les feuilles de *Leicocarpus Leicocarpia* très-commun au Soudan, sont pilées à l'état frais et placées dans un canaris rempli d'eau froide. On chauffe jusqu'à ébullition et on tamise sur un morceau d'étoffe; ensuite on mélange de l'alun au liquide dans lequel ont bouilli les feuilles. La teinture jaune est prête à être employée.

Teinture rouge: S'obtient à l'aide de tiges de mil colorées en rouge sans doute par suite d'une maladie cryptogamique. Il suffit de faire couler de l'eau chaude sur des cendres très alcalines et de la passer ensuite sur les feuilles ou les tiges rouges du mil, après les avoir préalablement séchées.

Dans les centres où habite un commerçant européen ou un traitant indigène les teinturières et cordonniers emploient plus volontiers des poudres de couleur, de provenance européenne qui leur permettent d'arriver au même résultat beaucoup plus rapidement et à moins de frais.

Le savon vendu en boules sur les marchés est un mélange de beurre de karité et de cendres. D'une composition beaucoup trop forte en potasse il brûle le linge en peu de temps.

Les forgerons en bois ou en fer fabriquent les primitifs instruments aratoires, quelques mauvais sabres et réparent adroitement le fusil à pierre dont est armé tout Sarakolé.

Dans les grands centres existent quelques bijoutiers en or et argent, assez habiles.

Comme on le voit l'industrie est assez primitive; et les arts ne sont pas mieux favorisés.

C. Quelques types de dessins d'animaux fantastiques à l'intérieur des cases, (le Koran interdisant la reproduction de l'homme ou d'animaux vivants) constituent les seules tentatives dignes d'être notées.

Les griots ont monopolisé la profession de musicien.

La musique est fort en honneur chez les Sarakolés; mais ils ne connaissent qu'un art, fort rudimentaire dans la combinaison des sons et des chants, ayant fort peu de rapport avec la musique européenne. En comparant en effet l'échelle chromatique des Sarakolés avec la nôtre on pourra se convaincre de

l'énorme différence qui les sépare. L'une est notée en majeur, l'autre ne connaît que le mode mineur, caractéristique de tout art musical encore au berceau.

La musique guerrière fut longtemps la seule musique de ces primitifs; la paix s'étant établie les griots, n'ayant plus à exciter l'ardeur des troupes, se contentent d'accompagner sur un rythme uniforme les mimes dansant au clair de lune pendant les splendides nuits tropicales.

Les instruments employés par les griots sont des plus rudimentaires: flûte à trois ou quatre trous; tams-tams de toute grandeur, consistant en peau d'animaux tendues sur un tronc d'arbre évidé; sistre, formé de morceaux circulaires de calebasses enfilés sur un axe central en bois; guitares petites ou grosses comprenant de trois jusqu'à huit ou douze cordes. Ils en tirent plus de tapage que de musique.

Le seul instrument, digne de ce nom est un xylophone (très improprement dénommé «balaphon» par les Européens) composé de touches en caillédérat (*caya senegalensis*) de différentes longueurs. Sous chaque touche que l'exécutant frappe à l'aide d'un petit marteau est disposée une calebasse de volume rigoureusement déterminé qui fait office de résonnateur. Les griots arrivent à en tirer des sons harmonieux.

Le chant ne constitue, à proprement parler, qu'une sorte de monotone déclamation accentuant les paroles, tandis que les tams-tams marquent la cadence.

Mais, toute occasion de se réjouir étant bonne pour le Sarakolé les tams-tams ont lieu à tout propos, surtout lors de la nouvelle lune. Jeunes gens et jeunes filles se donnent rendez-vous dans un endroit convenu, les griots apportent leurs instruments et les chants et les danses se poursuivent fort avant dans la nuit.

Les danses ont toutes leur signification spéciale; elles sont d'ailleurs assez expressives pour être comprises par le premier venu. Les chants qui les accompagnent ayant une signification semblable ne sont pas toujours d'une inéprochable correction.

D. Le Sarakolé montre une grande aptitude pour le commerce, c'est lui qui compose en majeure partie les caravanes de *dioulas* (marchands) que l'on rencontre dans la brousse poussant devant eux les petits ânes lourdement chargés.

Au Nord, il trafique avec les Maures échangeant des grains contre des barres de sel, ou du bétail.

Vers le Sud il n'hésitera pas à s'aventurer jusqu'à la Côte d'Ivoire grande productrice de kolas. Après avoir acheté quelques barres de sel le Sarakolé, sa patente en règle, les chargera sur deux ou trois bourriquets. Le temps ne comptant pas pour lui, il mettra deux à trois mois pour se rendre à la Côte d'Ivoire où l'écoulement de son sel lui est assuré à un prix très rémunérateur. La vente du sel lui permettra d'acheter des noix de kolas qu'il revendra au retour de 0.10 à 0.50 la pièce, suivant la saison.

En six mois il aura quintuplé son capital et amassé de quoi vivre largement pendant longtemps.

Là ne se bornent pas ses opérations commerciales qu'il étend aux chevaux et au bétail qu'il sait vendre fort avantageusement, pour lui, aux exportateurs de Dakar.

Il traite également pas mal de marchés sur les gommes venant de l'Adrar. Mais ce ne sont là malheureusement que des exceptions.

Appendice. — Légendes.

Pour terminer cet essai d'étude sur les Sarakolés nous transcrivons quelques-unes de leurs légendes recueillies de la bouche d'indigènes : les nommés Mamadou Salama et Bokar Diko, légendes que l'auteur a tout lieu de croire absolument inédites.

De tous temps les différentes peuplades africaines ont aimé les choses merveilleuses, car la crédulité des peuples enfants est sans bornes. Chacun s'est efforcé de composer des légendes dont le merveilleux n'a d'égal que la naïveté ; elles sont le reflet de l'esprit d'un peuple jeune ayant toujours vécu en contact intime avec la grande et belle nature.

Nos lecteurs en jugeront.

Quelques Légendes des Sarakolés recueillies auprès d'indigènes,

les nommés Mamadou Salama et Bokar Diko.

Le lion, l'hyène et le lièvre.

Un lion, une hyène et un lièvre partirent un jour à la chasse de compagnie, et réussirent à tuer une biche et deux bœufs sauvages. La chasse terminée, le lion ordonna à l'hyène de procéder au partage.

L'hyène, redoutant le lion, lui dit alors : « Comme tu es le plus gros et que tu as le plus d'appétit tu prendras la plus grosse part ; moi je prendrai la part moyenne, et le lièvre qui peut se contenter facilement prendra la plus petite part. »

À ces mots, le lion entra dans une violente colère, frappa l'hyène et la jeta à terre d'un coup de patte, puis ordonna au lièvre de faire un nouveau partage.

Instruit par l'expérience le lièvre s'exprima ainsi : « La plus grosse pièce t'appartient car elle représente ton dîner de ce soir, les deux autres pièces te serviront demain pour ton déjeuner du matin et pour ton goûter. »

Très joyeux le lion complimenta le lièvre et lui demanda ce qui l'avait poussé à agir ainsi. « C'est l'exemple de l'hyène répondit le rusé compagnon. » « Tu as un excellent cœur » riposta le lion qui sur le champ dévora tout le produit de la chasse.

L'hyène et l'iguane.

Un jour, tous les animaux sauvages de la brousse se réunirent pour s'amuser à lutter amicalement entre eux.

L'hyène, prenant la parole, proposa à l'éléphant de se battre, mais ce dernier répondit : « Tu n'es pas assez forte pour moi ! » L'hyène se tournant alors vers le lion lui fit la même proposition qui fut également refusée. Le buffle et la biche, également sollicités, refusèrent aussi de se battre.

L'hyène s'adressa alors à l'iguane qui accepta ; mais ayant été vaincue et roulée à terre l'hyène prit la fuite sans s'apercevoir que l'iguane s'était cachée dans la poche de son vêtement.

Pendant ce temps la femelle de l'hyène avait également combattu contre la biche qu'elle avait vaincue et qu'elle ramenait de nuit avec elle dans sa maison.

L'hyène mâle arriva sur les entrefaites et une fois entré dit à sa femelle : « Ferme la porte et donne moi ma guitare. » L'iguane toujours dans la poche du vêtement de l'hyènè, sortit alors et se mit à jouer sur la guitare que cette dernière tenait sur son ventre.

Très surpris d'entendre la musique l'hyène et sa femelle se mirent à chercher. Ils découvrirent rapidement l'iguane qui, n'ayant pu se sauver, fut tuée et mangée.

L'éléphant, l'hippopotame et le lièvre.

Ayant besoin d'argent le lièvre s'adressa à l'éléphant et à l'hippopotame qui lui en prêtèrent. Cependant le lièvre ne songeait pas à rendre ce qu'il avait emprunté, et l'hippopotame et l'éléphant lui réclamaient chaque jour leur dû sans pouvoir rien obtenir.

Etant par hasard allé boire dans un marigot l'éléphant rencontra l'hippopotame qui lui demanda : « N'aurais-tu pas vu le lièvre, il me doit de l'argent ? » « Non », répondit l'éléphant, « il me doit aussi de l'argent et je ne puis me faire payer. » « Eh bien ! répartit l'hippopotame, puisqu'il en est ainsi je défendrai au lièvre de venir boire ici. » « De mon côté », répliqua l'éléphant, « je lui interdirai également de venir manger dans la brousse », et il s'en alla.

Survint alors le lièvre, qui, ayant soif, venait se désaltérer et portait avec lui une corde très longue et très grosse. L'hippopotame, l'ayant aperçu, l'appela et lui réclama son argent. « Je n'en ai pas en ce moment », répondit le lièvre, « mais j'ai un bœuf si gros que je ne peux l'amener ici, prends l'un des bouts de cette corde, à l'autre j'attacherai le bœuf et tu pourras largement te payer. »

L'hippopotame prit un des bouts de la corde entre ses dents, laissant partir le lièvre qui par malheur rencontra l'éléphant un peu plus loin. Ce dernier réclama aussi son argent ; sans perdre la tête le lièvre lui raconta ce qu'il avait déjà raconté à l'hippopotame. Confiant, l'éléphant prit le bout de la corde que lui offrait le lièvre, afin de faire venir le bœuf attaché à l'autre extrémité.

A force de tirer il arriva que l'éléphant et l'hippopotame se trouvèrent nez à nez et qu'ils se racontèrent de quelle façon ils avaient été trompés. Ils jurèrent de se venger.

Quelques jours après le lièvre qui avait tué une biche à la chasse se revêtit de la peau de cette dernière et se rendit au marigot pour boire à la place habituelle.

L'hippopotame apercevant cet étrange animal, dont la peau sentait mauvais, car elle commençait à pourrir, lui demanda s'il n'était pas malade ou blessé pour répandre une aussi forte odeur. Mais malin le lièvre répondit : « C'est le lièvre qui m'a jeté un mauvais sort car je lui ai réclamé de l'argent qu'il ne veut pas me rendre. »

« Quand tu verras le lièvre », dit l'hippopotame, « tu lui diras que je le tiens quitte, il me doit aussi de l'argent et j'ai peur que si je le lui réclame il me jette aussi un mauvais sort. »

Heureux d'avoir si bien réussi le lièvre se mit sur le chemin de l'éléphant qu'il réussit à tromper ainsi que l'hippopotame afin d'obtenir remise de sa dette.

Jetant ensuite la peau empuantie de la biche le lièvre vint, sans déguisement, au marigot où il savait rencontrer l'hippopotame et l'éléphant. Ces derniers avaient si grand peur d'un mauvais sort qu'ils déclarèrent au lièvre qu'ils le tenaient quitte de tout et pour toujours.

Le renard et le coq.

Un jour, de grand matin, un renard se promenant dans la brousse passa sous un arbre sur lequel était perché un coq qui chantait.

Ayant aperçu le coq le renard lui dit: «Descends donc nous allons faire notre prière ensemble.» «Avant de faire la prière», répondit le coq, «va réveiller le marabout.»

Etant parti à la recherche du marabout le renard rencontra un chien qui était couché. A cette vue, le renard, pris de peur, lâcha un gros pet et s'enfuit en courant.

Voyant ce qui se passait le coq cria au renard: «Reviens donc, nous allons faire notre prière ensemble!», mais ce dernier répondit: «Je ne peux maintenant, il faut qu'avant j'aie fait mes ablutions.»

Et il se sauva dans la brousse sans avoir pu manger le coq.

Les souris et le chat.

Le chat partit une nuit à la chasse dans la brousse, car il avait faim, mais il ne trouvait rien car la pluie tombait et il était très fatigué. Il remarqua soudain un trou creusé dans la terre et rempli de souris; l'ayant senti il voulut y entrer, mais il ne le put car les souris bouchèrent l'entrée.

Le chat se mit alors à miauler et demanda aux souris: «Pourquoi avez-vous bouché votre porte? Je suis venu seulement pour vous demander l'hospitalité, car je suis bien vieux et n'ai plus la force de rien faire. Je vais bientôt mourir. Au nom de Dieu je vous conjure de me laisser entrer, car je suis un pauvre étranger. Celui qui a pitié des malheureux ira en Paradis, laissez-moi entrer pour cette nuit seulement, voyez comme la pluie tombe!»

Les souris répondirent: «Pourquoi te laisser entrer, toi qui es notre ennemi mortel? Tu ne vis que de notre chair. Nous craignons que tu veuilles nous tromper, car il est dans ton caractère de trahir; il ne faut jamais confier son bien à un fourbe. Si nous mettons du bois sec sur du feu, il brûlera, nous ne sommes nullement tenus d'avoir confiance en toi.»

D'une voix affaiblie le chat reprit: «Tout ce que vous dites là est vrai, mais je vous demande de me pardonner tout ce que je vous ai fait, Dieu vous pardonnera également. Je suis arrivé ici très fatigué, et je serai très content si vous me traitiez en ami; car vous devez faire le bien à vos ennemis. Je jure devant Dieu que je ne vous ferai pas de mal.»

Peu confiantes en ces belles paroles les souris répondirent: «Pourquoi aurions-nous confiance en toi? Tu es notre ennemi depuis le commencement du monde. Tu demandes à entrer, non par amitié pour nous, mais unique-

ment pour manger notre chair et boire notre sang. Celui qui a confiance en son ennemi est comme celui qui mettrait sa main dans la gueule du serpent.

Très en colère, le chat s'écria alors : «Je suis en colère contre vous, et si je meurs à votre porte, vous en serez responsables!»

Prises de pitié les souris lui dirent : «Nous t'aiderons, bien que tu sois notre ennemi, afin de faire plaisir à Dieu» et elles ouvrirent la porte.

Une fois entré, le chat s'assit bien tranquille, laissant les souris courir autour de lui. Peu à peu, il se rapprocha de la porte de façon à la boucher avec son derrière. A un certain moment, prises d'inquiétude, les souris voulurent sortir, quand elles approchaient de la porte il les attrapait avec ses pattes et jouait avec elles avant de les dévorer.

Mais un chasseur vint à passer en ce moment avec ses chiens, qui sentirent le chat, l'attrapèrent et le tuèrent. Toutes les souris s'enfuirent alors en criant : «C'est la punition de Dieu, qui a eu pitié de nous!»

L'aigle et le moineau.

Un moineau voltigeant dans l'air aperçut un jour un aigle qui enlevait un jeune agneau. Bien qu'étant moins gros que l'aigle le moineau voulut l'imiter et même le surpasser; il s'abattit donc sur un gros mouton dont le poil était très long. Mais ses pattes s'embarrassèrent dans la laine du mouton et il ne put même pas s'envoler seul.

A ce moment, l'un des bergers apercevant le moineau qui se débattait, s'en empara, et après l'avoir plumé vif l'emporta à ses enfants. L'un de ces derniers demanda à son père ce qu'il lui apportait ainsi. «C'est un moineau», répondit-il, «qui a voulu imiter l'aigle, mais il n'est pas assez fort et je l'ai pris.»

Morale: Il ne faut jamais imiter un plus fort que soi.

Le naja et le roi des crapauds.

Un jour, un vieux serpent (naja) aveugle et sans aucune force, cherchant sa nourriture dans la brousse arriva près d'un marigot et s'y arrêta pressé par la faim.

Un crapaud lui demanda ce qu'il faisait là et ce qu'il voulait. Le vieux serpent répondit : «Je vivais avant de la chair des crapauds; maintenant je suis malade et on m'a dit que je guérirai certainement en ne mangeant plus de crapaud. Et même, si les crapauds venaient auprès de moi je n'y toucherais pas.»

Le crapaud dit : «C'est bien fait; je vais aller trouver notre roi et lui rapporter tes paroles.» Ayant entendu le récit du crapaud le roi se rendit auprès du serpent et lui demanda ce qu'il avait.

Le serpent répondit : «J'ai passé plusieurs jours à chercher un crapaud, quand le soir j'ai rencontré un homme qui aimait bien Dieu et qui avait un fils. J'ai mordu le fils au doigt; il en est mort et je me suis sauvé. Mais le père m'a poursuivi et m'a maudit en me disant : «Tu as mordu mon fils qui est mort et je prie Dieu qu'il te fasse mourir de faim; que les crapauds viennent auprès de toi sans que tu puisses leur faire de mal.» Je suis donc venu te trouver, toi, chef des crapauds pour que tu montes sur moi.»

Le roi des crapauds accepta pensant que c'était un grand honneur pour lui.

Le serpent lui dit alors: «O roi des crapauds aie pitié de moi et apporte-moi à manger.»

Le roi des crapauds répondit: «Je suis obligé de t'en nourrir», puis il ordonna d'apporter tous les matins deux crapauds au serpent qui lui servait de monture.

Mangeant deux crapauds chaque matin le serpent devint très gras et vécut longtemps.

Morale: Il faut suivre qui te paie et te nourrit, même s'il te traite mal.

Le Corbeau¹ et la Bécassine.

Un jour, le corbeau voyant marcher la bécassine voulut l'imiter; il fit tous ses efforts, mais ne put jamais y parvenir.

Très humilié il résolut alors de marcher comme les autres corbeaux, mais il ne le put, car il l'avait oublié.

C'est depuis cette époque, qu'en punition de sa fatuité, le corbeau marche de façon aussi disgracieuse.

Le lion et le lièvre.

Une fois, vivait dans la brousse un lion, dont la demeure était entourée de nombreux marigots, aucun des autres animaux n'osait venir boire dans ces marigots par crainte du lion.

Fatigués de cet état de choses, tous les animaux se réunirent un jour, puis s'étant rendus auprès du lion ils lui dirent: «Si tu veux tuer l'un de nous pour le manger, nous nous sauverons et tu seras fatigué avant d'avoir pu attraper ta victime. Nous allons donc te faire une proposition aussi utile pour toi que pour nous. Si tu promets de ne point nous faire de mal nous t'apporterons à manger chaque jour.»

Le lion accepta avec joie.

Tous les animaux conclurent alors que chacun d'eux couperait le matin un morceau de bois dans la brousse. Tous les morceaux seraient mélangés, et l'animal auquel appartiendrait le morceau tiré au sort serait mangé par le lion le jour même.

Le premier jour le mauvais sort tomba sur le lièvre.

Mais celui-ci, demandant la parole dit: «C'est mon tour d'être mangé, mais avant j'ai une histoire à vous raconter. Si le lion demande son repas, vous lui direz d'attendre un peu.»

Les autres animaux ayant accepté le lièvre s'en alla seul.

L'heure du repas du lion étant arrivée celui-ci se mit dans une grande colère, voyant qu'il n'avait rien à manger; apercevant le lièvre il voulut le dévorer. Mais celui-ci lui dit: «Attends un peu. Les autres animaux m'ont envoyé vers toi pour te prévenir que l'autre lièvre destiné à ton repas et qui me suivait a été dévoré par un autre lion.»

«J'ai dit à ce lion: il ne faut pas prendre mon camarade car il est destiné au roi de la brousse. Alors l'autre lion t'a insulté, disant qu'il n'avait pas peur de toi; je me suis sauvé afin de te prévenir.»

¹ Dans certaines régions de l'Afrique occidentale, vit en effet une variété de corbeaux: le corbeau à scapulaire *pterocorax scapulatus*.

Le lion dit alors au lièvre: «Passe devant moi pour me montrer le chemin.»

Ils s'en allèrent tous deux, quand arrivés dans un lieu où il y avait un puits rempli d'eau claire le lièvre dit à son compagnon: «J'ai laissé l'autre lion auprès de ce puits.»

Une fois au bord du puits ils regardèrent à l'intérieur. Le lion voyant dans l'eau son image et celle du lièvre crut voir son adversaire et la proie qu'il lui avait enlevée. Pris de fureur il se jeta sur eux, mais tomba dans le puits et se noya.

Joyeux, le lièvre retourna auprès des autres animaux qu'il avait délivrés et qui le félicitèrent de son intelligence.

Le moineau pris au piège.

Chaque matin le moineau se rendait auprès du roi des oiseaux qui l'aimait plus que tout autre; le roi ne recevait même aucun autre oiseau si le moineau n'était près de lui. Mais un jour tous les oiseaux se réunirent sur une haute montagne et décidèrent de choisir un autre roi.

Le moineau leur conseilla d'élire le coucou; la proposition fut acceptée et le nouveau roi choisit le moineau comme secrétaire, et l'envoya en inspection chez les autres oiseaux.

Ayant été un jour entier sans voir le moineau le coucou se mit dans une violente colère et quand son secrétaire arriva il lui reprocha sa longue absence.

Mais le moineau répondit: «J'ai vu quelque chose qui m'a fait grand peur.»

«Qu'est-ce donc?» demanda le coucou.

«Un homme, reprit le moineau, a tendu des pièges auprès de mon habitation. Il a jeté des grains de mil autour, et il se tient caché dans les environs. J'ai regardé cet homme en me demandant pourquoi il a fait cela, quand tout à coup arrivèrent des perdrix dont deux furent prises. Mais elles se mirent à crier et l'homme sortant de sa cachette vint les prendre. C'est ce qui m'a fait si grand peur; je crains de tomber aussi dans les pièges de l'homme et je demande à aller habiter ailleurs.»

Le coucou répondit: «N'aie pas peur, reste chez toi, on ne peut se cacher à Dieu.»

Le moineau promit d'obéir. A ce moment on apporta à manger au coucou, le moineau mangea avec lui et lui dit: «Au revoir.»

En arrivant chez lui le moineau trouva deux autres moineaux en train de se battre et voulut les séparer.

Mais l'homme ayant changé ses pièges de place les avait tendus juste à l'endroit où la dispute avait lieu et les trois moineaux furent pris. A cet instant le propriétaire des pièges arriva en compagnie d'un camarade et lui dit: «Prends ce moineau qui a voulu séparer les autres, je n'en ai jamais vu d'aussi gras.» Le moineau répondit: «Je voulais partir d'ici par crainte des pièges, me voilà cependant pris.»

Morale: On ne peut jamais empêcher de s'accomplir les desseins de la Providence.



Zur Trommelsprache bei den Ewe-Leuten.

Von P. A. WITTE, S. V. D., Togo.

1. Die Trommelsprache ist nicht Eigentum der Ewe-Stämme, sondern ist von den Asante-Leuten entlehnt und sind die feststehenden Trommelsätze nur in der Tši-Sprache bekannt. Trommelsätze in Ewe gibt es nicht, weder im Añlo- noch im Gē-Dialekt.

2. Die Trommelsprache ist nicht schlechthin Gemeingut der Ewe-Stämme, sondern es gibt in jedem Dorfe nur, aber auch sicher, einige Personen, die die Trommelsprache verstehen und auch „sprechen“.

3. Der oberste und eigentlich alleinige Satz, der die ganze Kunst *in nuce* enthält, ist dieser: Trommle wie du sprichst! Das heißt:

a) Hat eine Silbe den tieferen Ton¹, so schlage die „weibliche“ Trommel zur linken Hand; hat sie den Hochton, so schlage die „männliche“ zur Rechten, d. i. die höher gestimmte. Der sonst beim Sprechen wohl zu unterscheidende Mittelton der nicht akzentuierten Silbe gilt als tieferer Ton.

b) Ist eine Silbe lang, so ist auch der Schlag lang, d. i. es folgt der nächste Schlag nicht so schnell; ist die Silbe kurz, so ist auch der Schlag kurz abgebrochen, und der nächste folgt sofort nach.

c) Hat eine Silbe mehrere distinkt gesprochene Konsonanten, so hat diese Silbe einen bezüglichen — hohen oder tiefen — Doppelschlag. So würde *sro*, Weib, im Ewe einen Doppelschlag haben, obgleich es nur eine Silbe ist. (Vergleiche auch weiter unten unter 6 die Satzbeispiele *g* und *h*.)


4. In der Trommelsprache wird nicht jede beliebige Redewendung gebraucht, sondern es sind feststehende Sätze, Sentenzen, die auf die verschiedensten Ereignisse von Bedeutung passen. Wie schon gesagt, sind diese proverbialen Redewendungen kein Gemeingut der großen Masse, sondern nur einige wenige besitzen diese Wissenschaft.

5. Nach dem unter 3 aufgestellten Grundsätze der Trommelsprache: Trommle wie du sprichst! ist es klar, daß jedes gesprochene Wort, jeder Satz in der Trommelsprache wiedergegeben werden kann; aber nach dem unter 4 Gesagten ist dies jedoch tatsächlich nicht der Fall. Es würde das auch schwer sein und Mißverständnisse wären da nicht zu vermeiden, da doch

¹ Bekanntlich ist das Asante eine sogenannte Tonsprache, d. h. die Bedeutung ist nicht nur an die Verschiedenheit der Konsonanten und Vokale, sondern auch der Tonhöhe geknüpft, so daß Silben mit ganz gleichen Konsonanten und Vokalen dort eine ganz verschiedene Bedeutung haben können, wenn sie verschiedene Tonhöhe haben.








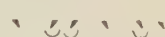

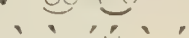


„Sprechtrommeln“ aus Togo.

manche Wörter und manche Sätze eine vollständig gleiche Akzentuierung haben. Auch gehörte eine Muße dazu, größer noch, als sie selbst dem Schwarzen zu Gebote zu stehen pflegt, einem längeren Trommelsatz die richtigen Worte zu unterlegen. So z. B. würde in Ewe *Kuàsí kú* (Kuasi starb) getrommelt werden:¹  Dasselbe könnte aber auch heißen: *Kòfí kú*, Kofi starb, da *Kuàsí* und *Kòfí* dieselbe Akzentuierung haben.

6. Nach dem Satze: Trommle wie du sprichst! könnte die Trommelsprache auch im Ewe selbst bestehen, bzw. es könnten an Stelle der Trommelsentenzen in Tši solche in Ewe treten. Aber das ist nicht der Fall.

Auf meine Veranlassung trommelten mir jedoch verschiedene Trommler ohne Schwierigkeiten eine Anzahl Wörter und Sätze in der Ewe-Sprache nach, die ich hier wiedergebe.



In der Trommelsprache

| | | | |
|------------------------------|-----------------|----------------------------------|--|
| a) Wunsch | <i>amegbeto</i> | <i>'màgbètó</i> |  |
| b) Europäer | <i>abroni</i> | <i>'bróní</i> |  |
| c) Küste | <i>aputa</i> | <i>'pùtá</i> |  |
| d) Der Weiße kommt | | <i>yèwú gbàná</i> |  |
| e) Das Kind ist krank | | <i>dèwá lédò</i> |  |
| f) Komla tötete (seine) Frau | | <i>Kòmlá wù srò</i> |  |
| g) Komlas Frau ist geflohen | | <i>Kòmlá srò sť djó</i> |  |
| h) Tetes Frau hat geboren | | <i>Tètè srò[!]</i> <i>djì ví</i> |  |
| i) Morgen will ich gehen | | <i>Tzò mè lá yì</i> |  |
| j) Morgen will ich kommen | | <i>Tzò mè lá vá</i> |  |

7. Der Trommelschläger (vergleiche Abbildung) hat vor sich zur Rechten die höher gestimmte Trommel, die männliche, den *ñutzu*, den Mann; zur Linken die tiefer gestimmte, die weibliche, die *nyonu*, die Frau. Auf die Frage, warum sie die tiefe Trommel Frau und die höhere Mann nannten, da doch umgekehrt der Mann die tiefere und die Frau die höhere, hellere Stimme habe, erhielt ich immer die Antwort: „So sagen wir halt!“ Beide Trommeln haben den gemeinsamen Namen *Atukpáni*.

8. Neben diesen beiden *Atukpáni* sind beim Trommeln der Sentenzen-sprache noch wohl andere im Gebrauch zur Hebung des Ganzen, namentlich bei Festlichkeiten; so eine ca. 1½ Meter lange Trommel, *tahūgā* genannt, weil sie beim Schlagen von einem zweiten Mann auf dem Kopfe getragen wird. Ferner noch drei kleinere, unter sich an Größe verschiedene Trommeln, die stufenweise nach unten benannt werden: *Akpasó*, *Ayirebe* und *Kelenü*.

9. Nach dem Gesagten dürfte es also nicht richtig sein, wenn man glaubte², es läge der Trommelsprache in Togo ein mehr oder weniger größeres Lexikon

¹ Der Accentus gravis bedeutet den tieferen, weiblichen Ton; der acutus den höheren, männlichen Ton. Ein  bedeutet einen kurzen Ton; ein  die längere Dauer des Tones.

² Vgl. „Anthropos“ I (1906), S. 665, und „Mitteil. des Sem. für orient. Sprachen“, 1907, Abt. III, S. 7.

zugrunde; es ist aber auch unrichtig, unter „Trommelsprache“ nur eine größere Anzahl konventioneller Signale zu verstehen. Sie ist eine Satzensprache, in ihrer Wiedergabe durch die beiden *Atukpáni*-Trommeln beruhend auf den musikalischen und dynamischen Akzenten der Silben.

Sieben Trommel-Sentenzen.

1. *Àkpínikòtòkò múmbrè!*¹ (Wird verschiedentlich wiederholt.)
Kpandus-Tüchtige kommt (herbei)!

Akpini, alter Name für Kpandu; jetzt nur mehr in Lied und Sage gebräuchlich. Der Satz enthält die Aufforderung, sich bei einem Ereignis zu sammeln.

2. *Àdámágámá-tzrà má múmbrá bé gùrè; òhíní sí brà!*
Gottes-Trommler kommt und trommelt; König sagt: „Kommt!“

Der Satz ruft bei festlichen Gelegenheiten die Trommler zum Spiel. Es versteht sich so fast jeder Bursche auf das Trommeln; aber die wahren Meister, die bei den verschiedensten Festlichkeiten bürgerlicher und religiöser Art die althergebrachten Weisen zu trommeln verstehen, sind verhältnismäßig wenige, und sie genießen darob ein bedeutendes Ansehen. „Gottes-Trommelschläger“ werden sie oben genannt.

3. *Osiprímpí wú korè hí ne odje duya osíwu tinding?*
Kleine Grasart, du warst wo als Baum in der Stadt höher als du?

Gebraucht, wenn man jemanden verhöhnen will, den ein Mächtigerer überwunden.

4. *Òtākàrà-kèsìé dídí gù àkórà sù!*
Kakalak frißt, beschuldigt Maus über!

Kakalak, eine Käferart, die an der Küste namentlich eine wahre Plage ist in allen Räumlichkeiten, zernagt viele Sachen; er beschuldigt dann die Maus, daß diese das getan. Sinn: Wenn ein Untergebener, ein Niedriggestellter etwas verbrochen hat, wird der Höhergestellte, der Vorgesetzte dafür verantwortlich gemacht.

5. *Òkrúngrótímáyí nyè wúwó bisà àgíní!*
(Wenn) Froschlaich ist tot, Fisch fragt nicht!

Wenn man die Fische in einem Teiche fangen will, so schöpft man das Wasser aus, resp. läßt es abfließen. So erhält man die Fische, und auch der Froschlaich geht zugrunde. Wenn einer gestorben ist, der viele Feinde hatte, so brauchst du nicht nach der Todesursache zu fragen; die ist schon klar mit seinen Feinden gegeben. Der Fisch fragt gar nicht, was die Ursache seines bevorstehenden oder schon eingetroffenen Todes sei, wenn er sieht, daß der Froschlaich zugrunde gegangen. Dieser Trommelsatz wird gebraucht, um bei traurigen Ereignissen, z. B. beim plötzlichen Todesfalle, anzuzeigen, daß man eine unnatürliche Todesursache annehme.

¹ Ich kann die Übersetzung nur dem Sinne nach geben, wie ich sie von meinen Gewährsleuten erhalten.

6. *Okúi òní tígá; òtèsá, dì prá nihú!*

Kleine Antilope nicht hat Schwanz; so ist es, nimmt kehrt sich selbst!

Die kleine Antilope hat nur einen sehr kurzen Schwanz; aber sie wehrt sich doch in ihrer Art die Fliegen. Verhöhnt man jemanden, daß er dieses oder jenes nicht habe, z. B. zu arm sei, sich besser zu kleiden, so antwortet er mit obigem Satze in dem Sinne: Freilich! aber ich komme doch aus, schlage mich durch, gehe doch nicht nackt.

7. *Kótókó múmbrè; múná mǔhǔ bré súyè; múnká múnká 'ntòě! èkró*

Tüchtige kommt; lasset euch munter machen; bindet, bindet Patronentasche! Stadt in

wùsú! bídí bídí!

Gefahr! ganz und gar!

Ruf der wehrfähigen Männer unter die Waffen bei Gefahr!



Likenesses of Moses' Story in the Central Africa Folk-Lore.

By the Rev. Father J. TORREND, S. J., Kasisi, Karubue Siding, N. W. Rhodesia.

While collecting, with the aid of the phonograph, the folk-lore of the Tonga-speaking tribes of North Western Rhodesia, I have come across two tales which look notably like vestiges of Moses' story. For the benefit of those whom it may interest, here are the texts in Tonga exactly as recorded by the phonograph cylinders, together with what I think to be a literal translation of the same, accompanied with notes and queries. If we take as a rule to give as a title to every Tonga tale the most emphatically accented word contained in the same, then the first of these two tales may be entitled *Uancisa Ngoma*, or "Drum, you have hurt me", and the second *Nseyandi*, or "I do not want".

I. Karinda's and Miyanda's versions of the tale *Uancisa Ngoma*.

This tale was phonographed first on February 16th 1906, the narrator being Karinda, a little girl then scarcely eleven years of age, from Siabusu's kraal, Chikuni stream, North Western Rhodesia, before she had heard of the Christian religion. It was phonographed again in March 1908 from the mouth of Miyanda, another little girl from the same kraal. Both texts being practically identical, only those parts of Miyanda's version are given here which help to complete Karinda's. Miyanda's record is still on its cylinders, but Karinda's had to be rubbed off to make room for other matter.

Text.

(By Karinda.)

Nzi akacita baa kare. Bacite boo-bo, kuategua ku muami: "Mutani kuziari basimbi, ka muziara basankua. Uti aziare musimbi, bakamusine."

Erio umui muanakazi uaziara musankua. Kuategua: "Nduwe Ngoma zina riako."

Erio umui muanakazi (muramunyina) uaziara musimbi. Erio kuategua: "Ukamusine."

Translation.

(By Karinda.)

This is what people of old did. When they had done what has been said, the following order was given by the kings: "Do not give birth to any more girls, bear only boys. If ever a girl be born, let her be strangled."

Then first a boy was born. He was called "Drum".

It also happened that another woman (the sister-in-law of the mother of Drum), bore a girl. She was told to do away with her.

Ngo uakaka kumujaya. Uaya kumutura ku muronga, kuri ciwena. Uti: "Ngo oyu muana, kondisaninina."

Sitare uati: "Reta nkusaninine."

Muana uakomena kuri ciwena. Akomene boobo, baasika basimpongo beembera a Ngoma. Sitare uati: "Ka muya mukaambire banyoko kuti 'Muana anu uakomena', baze kumuretere busu."

Uaya kubaambira Ngoma banyina. Nko kuziya banyina. Baaziya baaziya baaziya kuciri busiku. Baatora busu, baaya kujana muana uakomena kare. Uatambura banyina busu. Abatambure boobo, baajika, baaria.

Kabera banyina baati: "Sitare, ndaabire muntu uako andisindikire. Uya kujoka aria a tara."

Musimbi uabasindikira banyina. Asike a tara, banyina baati: "Lino kojoka, muana angu, barakubona beembera."

Uajoka uaba ntengua, uaya kunjira mu buina. Erio baamubererera basankua . . : "Nka kaya, nka kaya, kanga ntengua, kaanjira mu buina."

Baaya kukasoma, baakati cioko cioko. Erio, bakasome boobo, kairaimba:

*"Uancisa a kasamo, Ngoma.
Nzanyini nzanyini.*

But she refused, and went to deposit the child near the river, at a few steps from a crocodile, to whom she said: "Here is this child, rear her up for me."

The crocodile said: "Bring her here, I shall rear her for you."

The child grew at the crocodile's place. When she was grown, boys herding goats, and Drum among them, appeared there. The crocodile said: "Go and tell your aunt that her child is grown up. Let her bring meal for her."

Drum went to tell his aunt. She then began to grind meal. She ground and ground before the dawn of day. She then took the meal and went to find the child nicely grown up. The daughter received the meal from the hands of her mother. Then they cooked the porridge and ate it together.

After that the mother said: "Crocodile, lend me this servant of yours to show me the way out. She will leave me on the shore there, and come back."

The daughter showed the way to her mother. When they came to the shore, the mother said: "Now go back, otherwise the herd-boys are going to see you."

The daughter retraced her steps, transformed herself into a *ntengua* bird, and went in the direction of a hole, into which she entered. The boys at once approached stealthily . . : "Look, look, there is a little *ntengua* bird which has gone into a hole."

They went to try to drive the little bird out with sticks, by poking and poking. As they are at it, there it starts singing:

"Drum, you have hurt me with a stick,
Chorus (in the distance): Dance in a ring, dance in a ring.

Nzanyini, Ngoma ncisa.
Nzanyini nzanyini.
Mu munzi muanu, munene,
Nzanyini nzanyini.
Ta muziarua basezana,
Nzanyini nzanyini.
Muziarua beembera ng'ombe.
Nzanyini nzanyini.
Nzanyini, Ngoma, ncisa.
Nzanyini nzanyini."
Uarira muana Ngoma. Kuategua:

(By Miyanda.)

"*Uaamba kutiani?"*
"Uaamba ndime."
"Kaaba a nzi kayuni, no barom-
buana-ma?"

"Uaamba ndime. Uaamba kuti:
'Ngoma, ncisa. Mu munzi muanu,
munene, ta muziarua basezana, mu-
ziarua beembera ng'ombe'."

Barombuana-nyina baamba kuti:
"Musa, uabeja . . . Reka kurira . . .
A kanini buyo! . . . Koya, Ngoma."

(By Karinda.)

Baakasomasoma baakasomaso-
ma. Kari kuimba:

"Uancisa a kasamo, Ngoma, &c."

Kaimbe boobo, kaazua. Kuate-
gua: "Basa, ka tusiya kayuni kaatu-
zuida".

Baaunka, kaauruka kayuni. Kau-
ruke boobo, kaaunka kuri ciwena.

(By both Karinda and Miyanda.)

Erio Ngoma uaamba kuti: "Nda
kuamba kuri tata, no barombuana-
ma."

Uaunka kuri uši . . . "Tata, ka-
andiyosia kayuni. Kaari kuamba
ndime."

Dance in a ring, Drum, hurts me,
 Dance in a ring, dance in a ring.
 There in your city, lord,
 Dance in a ring, dance in a ring.
 No girls are born,
 Dance in a ring, dance in a ring.
 But such are born as herd cattle,
 Dance in a ring, dance in a ring.
 Dance in a ring, Drum, hurts me,
 Dance in a ring, Dance in a ring."
 The child Drum was crying. The
 other boys said:

(By Miyanda.)

"What has it said?"
 "It has spoken of me."
 "Say, fellows, what is the matter
 with the little bird?"

"It has spoken of me. It says that
 'Drum hurts me. In your city, lord,
 no girls are born, only such children
 as herd cattle'."

Drum's companions then said:
 "Cousin, you are mistaken. Do not
 cry . . . For a trifle . . . Go, Drum."

(By Karinda.)

They went on poking and poking,
 the little bird singing meanwhile:

"Drum, you have hurt me with
 a stick &c. &c."

Having sung thus, it came out . .
 "Cousins", said they, "let us leave
 the little bird alone, since it has come
 out at our bidding."

They turned away, the little bird
 doing the same through the air. As
 it flew thus away, it went to the
 crocodile's place.

(By both Karinda and Miyanda.)

Then Drum said: "Look here,
 fellows, I am going to tell my uncle
 about this thing."

So he went to his uncle. "Uncle",
 said he, "a little bird has frightened
 me. It was speaking of me."

"A! *Kaari kutiani?*"

Kaati: "*Uancisa a kasamo, Ngo-ma. Mu munzi muanu, munene, tamuziarua basezana, muziarua beembera ng'ombe.*"

Kuategua: "*Tuzoo kuunka junza, ukatutondezie.*"

(By Miyanda.)

Junza baaunka buacia. Baaunka kare a baro banyina. Bumui, baunke boobo kuri sitare oko, beenjira mu'bue . . . "Muana angu, koboora, bama, tuende, utusindikire." A uši a mbari.

Ngo uasika kare uši . . . "Joka, muana angu, barakubona ba-Ngo-ma. Ko piruka."

Ajoke boobo, uaba kare ntengua. Uši urarangisia a mbari . . . "Ngo oyo ntengua, no barombuana-ma, ngo oyo ntengua, ngo oyo ntengua, uanjira mu buina."

Bari kuciokosa . . . Akaciokose Ngoma:

"Uancisa a kasamo, Ngoma, &c."

(By Karinda.)

Buacia, baazitara mpongo beembera, a rabo banyina baafuma a uši, a umui musankua ujisi ng'ombe ia kuzi kurungira sitare.

Baasika ku muronga. Erio bantu baasiara mu šokue. Basiare boobo, banyina baatora busu ku muana abo.

Bamane kuria, kuategua: "Ndisindikire."

"Indeed! How that?"

It has said: "Drum, you have hurt me with a stick. In your city, lord, no girls are born, only such children are born as are good to herd cattle."

The uncle said: "We shall go there to-morrow morning, and you will show us that."

(By Miyanda.)

Next morning they went at sunrise. The mother, for her part, had gone already, and there, at the crocodile's place, had gone in under the rock . . . "My child, come, by my mother, let us go, show me the way." Just at this moment the father was at the side.

There he appears already . . . "Go back, child, Drum and his companions are going to see you. Turn away."

While going thus back, she had already become a *ntengua* bird. The father, from the side, was looking fixedly . . . "There is the *ntengua*, fellows", (said the children), "there is the *ntengua*, there is the *ntengua*, it has gone into the hole."

They poke in . . . When Drum does it too, (there comes out the song):

"Drum, you have hurt me, &c."

(By Karinda.)

At day-break, the herd-boys took the goats out. They also, the father and mother, left early, together with a boy leading an ox with which to redeem the girl from the crocodile.

As they came near the shore, the servants remained in the bush, but the mother went on to take meal to her child.

When they had finished to eat, the mother said: "Now show me the way."

Abasindikire boobo, baajana bantu a tara. Baamujata vù. Bamujate boobo, uari kurira, uari kurira. Erio nko kuboora sitare, uti: "Muntu uangu oyu, mumutura yi?"

Erio baamupa ng'ombe, musimbi baaya kumusisa mu ng'anda.

Nká kaamo kaasimpa.

Acite boobo uši, uaamba kumujata. Kaabanduka musika . . . Kaabanduka nsika . . . "A mundireke, a mundireke,"

Kutura kuri sitare. Sitare a rakue: "Ndikabone ku muka angu."

Sitare a rakue uazua, "No muri kumbó, kujuru nguarunguaru."

"Akaka . . . Akaka . . . Akaka . . ."
"Muana angu, mayo! Muana angu! Sitare, kaka."

"Bama! Baamutura!"

"Baamba kumunjizia mu ng'anda muabo."

Sitare baamuyandira ng'ombe ziobiro a musune. Ba muyandire ng'ombe ziobiro a musune. Ba muyandire boobo ng'ombe ziobiro, kabera nká kaano.

The child showed her the way. Then, as they came to the bank, there they found people, who surrounded her and together got hold of her. She screamed and screamed. The crocodile then came out and said: "This girl is mine. Where do you take her to?"

Those people, hearing that, gave him an ox. As to the girl, they went to conceal her in a hut.

There is the little story interrupted.

When the father was doing that, he succeeded in getting hold of the little bird. It then changed into a young eagle . . . Again it changed into a grown up eagle . . . "Let me go, let me go."

The bird pushes in the direction of the crocodile. The crocodile, on his side (says): "Let me have a look in the direction of my wife."

So the crocodile also comes out. "You there to the west", he says, "there is light in the sky."

"Don't mention . . . Don't mention . . . Don't mention . . . My child, o mother! Crocodile, stop that . . ."

"O my mother! They have taken her away."

They forced the girl to go into their own house, while for the crocodile they procured two cows besides an ox. When they had brought them, that was the end of the story.

Notes.

I have heard a number of versions of this tale, one of the most popular of the Tonga lore. In every one of them it seems easy enough to recognise some likenesses of the story of Moses. We have a king who mistakes himself for a god, determining of what sex children not yet born are to be. We have his order to do away with the children of one of the sexes, then the birth of one of the prohibited children, its exposition near a river, its adoption by some one who hides it from the eyes of the king, a young near relation taking a particular interest in the exposed child and calling its very mother to give it food, &c., &c.

The whole difficulty seems to be to account for the differences. In these particular versions I note the three following:

1. The king's order is to kill, not boys as in Exodus, but girls. To this it may be said that in some Tonga versions of this tale, particularly in those which men recite, the condemned children are "boys". So the change to "girls" in Karinda's version and the like is immaterial. It is, probably, intended only to make the story a little more *piquante*. In fact, from an African point of view, there is not much to wonder in a king's order to kill boys. This, after all, is only one of the African ways of getting rid of useless mouths, just as good as the more usual form called war. The wonder is that a king should be found so singular as to order the wholesale murder of little girls, who here in Africa are generally supposed to be as good as sterling gold.

2. We have a boy called "Drum" *Ngoma*, serving as an intermediary between the saviour of the child and its parents, apparently where Exodus mentions a girl called Mary, sister of Moses, first watching over the exposed child, then going to call its mother to give it the breast. To this difficulty it may be answered that the change in the sex of one of the children necessarily follows the change in that of the other. As to the name "Drum", does it not remind us singularly of one of the most notable events in the life of Mary, when, the Hebrews having crossed the Red Sea, she seized a "Drum", and at the head of "all the women" beating the drum with her, sang the hymn of praise to the Saviour of her people?

3. The adoptive parent of the exposed child is a crocodile, instead of the daughter of the king. Here we have perhaps an allegory conveying a bitter irony. The daughter of the king is called a crocodile because she belongs to a race of men-killers.

Let the reader not forget these three differences between the biblical text and ours. They go far towards showing that ours is not derived from the Bible.

The attention of the reader is also called to the following details:

1. In the above versions the saved child is said to transform itself into a *ntengua* bird. What is a *ntengua*? All I can find about it is that it is a little smaller than a dove, makes its nest in holes, whistles, and has the talent of imitating the cries of other birds. In brief, it seems to be a sort of parrot. Why then is the child here changed into a bird, and more particularly into a parrot? The change into bird may mean that the saved child knew how to hide itself when in danger. So in Exodus we find Moses flying away to Ethiopia.

In Miyanda's version we further find the saved child transforming itself into an eagle. Who here will not be reminded of those fighting propensities of young Moses who went so far as to kill an Egyptian?

2. The story, as told in the above versions, is clearly localised at Sesheke, which a few years ago had a bad name among the Tonga people, when the Barotse kings had not yet imbibed those Christian principles on which Liwanika now prides himself. This appears from the use of the Sekololo word *basezana*

girls, instead of *basimbi*, in the verse "No girls are born". We shall see, further on, that other versions of the same tale localise its facts on the Lower Zambezi.

3. When in the end of the story the saved child is hidden in a house, this is done, probably, for fear of the king. It will also be noticed that in Miyanda's version the mother of the child is not made cognizant of her husband's movements, while in Karinda's they act in concert for the liberation of the child.

4. I have heard, but not recorded with the phonograph, a version of this story in which the crocodile is described adorning the little girl with all sorts of cowries, pearls, and other ornaments found in the water, with a hope to get the girl as a wife. This detail may be compared with the fact of the daughter of Pharaoh procuring for Moses the very best education she could with the hope of making of him a genuine Egyptian.

II. Renje versions of the Tale *Uancisa Ngoma*.

The *Renje* tribes, *alias*: *Ba-Renje*, *A-Ma-Lenge*, are to be found north of the Kafuwe. They speak dialects of the Tonga language, but differ considerably from their southern kinsmen in point of customs and traditions. The tale *Uancisa Ngoma*, however, is, perhaps, still more classic among them than in Tongaland. Here is the version phonographed from the mouth of Munje, a woman from Chasha's village, on the Nguerere river, about 50 miles north of the Kafuwe bridge. The particular Renje dialect she speaks is the one called *Bu-ine Mukuni*, with a few idiotisms borrowed from *Bu-Sori*. When she gave her record in October 1907, she had as yet no knowledge of the Christian teaching.

Text.

Mpece baakaparikira a bana bunene a bana buanike. Be bemite mafumo, baami baaya mu rundu. Nko ku baakaciara barutundu. Be: "Oti akažiare musankua, uyo ngo muana angu: oti akažiare ua rutundu, akaye akamusowe".

Cino ciyindi bana bunene baaziara kare musankua. Be: "Ndaaziara muana".

A rakue nabuanike, ce ciyinde wo, uamužiara muana ua rutundu. "Baciu! Nje kamusowe, ma?"

Translation.

Just then the king married at one time two wives, one older, the other younger. When they were both in the family-way, the king went to the forest while the girls remained behind. (When leaving them) he said: "If one of you gives birth to a boy, that is my child: but if one gives birth to a girl, let her go and throw that child away."

It was not long before the elder wife gave birth to a boy. "I have", she said, "got a child."

The younger wife also, soon after, was delivered, but the child was a girl. "By the dead!" she said, "must I go, mother, and throw her away?"

Kuya aciyindana, a jane nkacembere karišite . . . "Ino webo utoya kuri?"

Ayi: "Ntoya aciyanda basikunderera muana."

"Koreta kuno, ma, nkurerere ko."

Baciu! Boona boona mu rundu basankua. Junza baaboora . . . "Bamaka angu baakažiara?"

Ayi: "Baakažiara. Ku ciakuyinda baažiara muana musankua, bana buanike ua rutundu."

Ayi: "Ino mbari?"

Ayi: "Baakamusowa."

Ayi: "Baakamusowera nži?"

"Erimui no muakaamba ayi akažiare muana ua rutundu akamusowe!"

Uko ku baakaya, muana urakura, uaba a cizungu.

Junza ayi: "A tuende mu ruando kuya mu kutenta cisuwa."

Nku baari kuyinda ba Siasa Ngoma, bajane, baciu! ngu Siasa Surue uabuka kuya mu kuinjira ku buriango. Baciu! Bangoma bayi: "O! Ngu Siasa Surue uenjira ku buriango, namata."

Kutema mu cisamo, baaciomia ko, baaciomia ko. Baciu! Banyumvue ko:

"Sanda, sanda, ruando,

Ninyi? Ninyi?

Basurue kubucira-n,

Ninyi? Ninyi?

Beesa kunjira ku ndara.

Ninyi? Ninyi?

As she was going round about at a little distance from the village, she found a little old woman seated there . . . "You now", she heard, "where are you going to?"

"I am looking", she said, "for some one to bring up my daughter for me."

"Bring her here, mother, I will take care of her for you."

By the dead! The man slept and slept in the forest. At last he came back. "Have my wives", he said, "been delivered?"

"They have", he was told, "the queen has been delivered of a boy, and the younger wife of a girl."

"And now where are they?"

"They have thrown the girl away."

"Oh! And why?"

"You ask why when you said that the wife who should give birth to a girl had to go and throw her away!"

There, where the woman had been, the child now is growing up. In fact, she has had the courses already.

Then (in the village) somebody said: "Let us go where the grass has been burnt to set fire to the patches left there."

There was then Master Drum with his companions going along, when they found, by the dead, there is Master Rabbit starting up and going to enter into a hole. By the dead!.. Said Drum: "Look, lads, here is Master Rabbit who has gone into a hole."

Cutting branches from a tree, they poked and poked into the hole. By the dead! Fancy them then hearing this:

"Spread, spread away, blaze of fire,

What is it? What is it?

That hares may be started,

What is it? What is it?

And come into my sleeping-place.

What is it? What is it?

Uanciomia-nciomia-n.

Ninyi? Ninyi?

Uancisa, Ngoma.

Ninyi? Ninyi?

Ne muzice ua kuanu.

Ninyi? Ninyi?

Ku muži ua kuanu,

Ninyi? Ninyi?

Ta muendi basikana,

Ninyi? Ninyi?

Mureenda barombuana.

Ninyi? Ninyi?

Beembere ng'ombe,

Ninyi? Ninyi?

Ng'ombe žia koobera.

Ninyi? Ninyi?"

"Nde wó. Namata, a rimui a tuciomie ko."

Baaboora baaciomia ko . . . :

"Uancisa, Ngoma,

&c. (as above)."

Baaboora baaciteba cisamo, baaciomia ko . . . :

"Sanda, sanda, ruando,

&c."

"Baciu! Baaboora... A tuciomie ko a rimui, namata":

"Sanda, sanda, ruando, &c."

Baciu!... Mbaria baya ku muži.

Junza uaunka (Siaa Ngoma), uaya mu kuambira bayiši: "Bana Ta, mukuesu uri kooku. Ute kuimbira baakaringa ku ruando. Mpece Siaa Surue uenjira ku buriango, nde tuabueza cisamo, kuciomia ko. Mu-taambi ayi, muana anu baakamu-sowa nko ari."

You have poked and poked at me.

What is it? What is it?

You have hurt me, Drum.

What is it? What is it?

I am a girl from your place.

What is it? What is it?

In that town of yours,

What is it? What is it?

No girls go about,

What is it? What is it?

Only boys go about.

What is it? What is it?

Let them herd cattle,

What is it? What is it?

The cattle that are going astray.

What is it? What is it?"

"Let me go there. Lads, let us poke again."

They came back and poked in. Then:

"Drum, you have hurt me,

&c. (as above)."

They went back, cut the whole tree down, and poked with it. (Then again):

"Spread, spread away, blaze of fire, &c."

"By the dead! They came back to it . . . Let us poke in once more, lads." (Then again):

"Spread, spread away, blaze of fire, &c."

By the dead! There they are now going towards home.

The following morning Master Drum went to the place of his uncle to tell him the occurrence. "Lord my uncle", he said, "my cousin is there in this direction. She was singing to some people who have been where the grass has been burnt. This happened when, Master Rabbit having gone into a hole, we picked up a pole and started poking in. Do not say yes or no, your child is alive there, the one who was thrown away."

*Junza kutambana, Baciu! a bayiši.
Baajana a muine uri pa nsengue . . .
"Ono nkenjire."*

Bayi: "A muciomie ko cisamo."

"Sanda, sanda, ruando, &c."

*Sombi bayiši: "Muana angu akaye
mu kuboneka."*

*Sombi a muine muana a kumu-
jata.*

*Sombi paria, baciu! kacembere
kaaparaya burio, ayi: "Muana angu,
koši aye muana u muakatanda?"*

*Sombi banyina paria baaurukira
bo mu juru, be: "Bana, a mureke.
Nži ng'ombe žionse na žifuri tuamupa
a muži uonse urio, kacembere, o uan-
derera muana."*

*Nguria muana kumutora ku muži.
Ku baakamutora ku muži muana,
baciu! baakažiaru musankua mpece
a kubatanda, a muana abo pa matako
mucira. A bene mbaria baaunka,
baabatanda, bana bunene baakany-
ungaura muana a mubi abo uayi
"akamusowe".*

*Mpece mba.—Ngoma baakakuata
uaba muanakazi.*

*Mpece ceera, a karo ako kare
kaaceera.*

The following morning, by the dead, what a troop went together with the father: And the very child they wanted, they happened to find her outside. But just then she resolved to go in.

"Poke in with a pole", said the people. (Then they heard):

"Spread, spread away, blaze of fire, &c."

Meanwhile the father was saying: "Let my child appear."

And the child, she scarcely showed herself when the father got hold of her.

And the little old woman there, by the dead, she was absolutely out of herself: "My child!" she said "where is she to go to, the child you once chased?"

And the mother there, she literally flew in the air, saying: "Dear mistress, let her go. Here are these cattle, many as they are. And all that town too, we give it all to you and your people, good old woman, you who have brought up the child for me."

Now there is the child already at a distance. They are taking her home. When they came there, by the dead, at once they chased the wife that had given birth to a boy, and sent her child to follow her as the tail follows the back. So she in her turn, there she is going, chased away, the great wife, she who had caused the daughter of her companion to be rejected by deceiving the mother into throwing her child away.

Soon after that, when the girl reached womanhood, Drum was the man who married her.

There the scene came to an end, and this little story too is finished.

Notes.

In this version Master Drum is introduced abruptly as if he were an old acquaintance. The narrator explained in the end that Drum was the *mufiara*, that is "a cousin" of the child thrown away, or, more exactly, a son of her maternal uncle. At the end of the story we find Drum marrying her. Such marriages, in Renje law, are allowed. But the case would be different if Drum had been the son of the maternal aunt of the rescued girl. She, then, would not have been his *mufiara*, but his *mukuabo*, which to a native means the same as "sister" to us.

In the Tonga versions we have found this story localised at Sesheke. In the Renje versions it is localised too, but near Zumbo, or elsewhere in the district of Tete. This appears from the chorus *ninyi ninyi* and the words (*b*)*asikana*, girls, and (*b*)*arombuana*, boys, all borrowed from the Tete language, and may be explained by the fact that, till not many years ago, the Bu-renje, where these versions are current, used at intervals to be raided by Matekenya's people from the neighbourhood of Zumbo.

Instead of the verse ending with *basikana*, some girls of the village next to Munje's have the metaphoric variant: "*Ta muzikua basikana*, no girls are planted."

From the joy of the father at the recovery of his child it is evident that the apparently barbarous order he had given first to kill the girl was only a trick intended to find out which of his wives was the better one. Viewed in this light, this story reminds one more of Solomon's judgment than of Moses' birth.

We cannot give here anything like the variety of versions of the tale *Uancisa Ngoma* to be heard among the Ba-Renje and, we may add, their neighbours the Ba-Sori. I must, however, mention at least one of those in which the exposed child is a "boy". Let it be the one I owe to Mbirika, a man from Ciyaba's village, on the Ciri stream, which flows into the Buyuni, about 45 miles north of the mouth of the Kafuwe. It contains the word Muisa or Muiza, which sounds a little like Moses, but gives it to the mother of the exposed child, not to the child itself. Here is the song embodied in this version:

| Text. | Translation. |
|--------------------------|---------------------------|
| " <i>Uancisa, Ngoma,</i> | "Drum, you have hurt me, |
| <i>Ma irire.</i> | Let it cry. |
| <i>Bama mba Muisa,</i> | My mother is Muisa, |
| <i>Ma irire.</i> | Let it cry. |
| <i>Baari muanike,</i> | She was still young, |
| <i>Ma irire.</i> | Let it cry. |
| <i>Beesa kuimita,</i> | She came to conceive, |
| <i>Ma irire.</i> | Let it cry, |
| <i>Beesa kunsema,</i> | Se came to give me birth, |
| <i>Ma irire."</i> | Let it cry." |

"Uasema muana cinyi?

Ma irire.

Uasema muembeži,

Ma irire.

Ucingura ng'ombe,

Ma irire.

Tueži kužiara,

Ma irire."

[Then she heard:]

"What sort of child have you given birth to?

Let it cry.

You have given birth to a boy,

Let it cry.

Who turns cattle aside,

Let it cry.

You do not know how to bear child,

Let it cry."

In this version the chorus *Ma irire* and the word *Cinyi?* What? are borrowed from an incorrect dialect of the Tete language spoken mostly to and by white people.

III. The Tale *Nseyandi*.

This was phonographed in January 1906. At that time the narrator Miyanda was a little girl about 12 years of age, who knew nothing of the Christian religion. She was living on the Chikuni stream, Monze district.

Text.

Mbu ciaaninga.

Uaya ku meenda. Uaya kubueza muana a mu marende. Uatora ku munzi. Akasike ku munzi, uaamba kuti: "Nciorue ciangu. Ndaaribuezero muana."

A rakue murumi uti: "Mbubo, tuakabomba."

Uaziya, uajika nsima . . . "Koboora, bama, turie."

"Nseyandi,

Nseyandi

Azootete ciorrue-nya,

Ciorrue ee ciorrue-nya.

Ciaborromana ciorrue."

"Akaka! Koboora, bama, turie."

"Nseyandi, &c. (as above)."

Baaya a buro baamana kuria . . . "Akaka, koboora, bama, toone."

Translation.

This is how many people have told the story.

(A woman), having gone to the water, found there a child of the church, whom she took home. On her arrival there she said: "Look at my luck, I have picked up a child for me".

The husband, on his part, said: "That is good, we are well served".

The woman ground meal and cooked porridge, then said: "Come, mother, let us eat".

The child answered with this song:

"I do not want,

I do not want

Any one to speak of ugly luck,

Rrrruck, yes, ugly rrrruck.

Luck has puffed cheeks."

"Pray, mother, come, let us eat".

"I do not want, etc., (as above)."

When they had finished to eat, they went to bed . . . "Pray, come, mother, let us sleep."

"Nseyandi, &c."

Kuategua: "Oyu muana ateteguani, no beenzuma? Uakaka koona. Nzoo mutora junza muana oyu, no beenzuma. Uakoma kunamatura."

"Akaka!"

"Uakoma kunamatura."

Imui maara aabira mu nyama . . .
"Akaka! Koboora, bama, toone."

"Nseyandi, &c."

"Akaka, bama, mukaite bari mu munzi."

Baaya kubaita bari mu munzi.
A umui uakoma kuti: "Aka! Koboora, bama, toone."

"Nseyandi, &c."

"Boora akusiye, kaka, bama, boora."

"Nseyandi &c."

Imui buacia. Baamutora ku ziba.
Baaya kumusisa a museye ko baamujana. Baakoma kusika . . . "Aka! Bama, koboora, mpe ndaakujana."

"Nseyandi, &c."

Imui baanjira mu ziba, meenda ko aciri mafuifui. Baakoma kuti:
"Akaka! Bama, koboora mpa awa mu ziba ria kuanu."

"Nseyandi, &c."

Imui baatana mu cibuno . . .
"Akaka, bama, koboora, mpa ano."

"Nseyandi, &c."

Imui baatana mu ciamba . . .

"I do not want, &c."

The woman said: "How must this child be addressed, tell me? She refuses to sleep. I shall take this child away to-morrow, friends. She has come to the point of scratching me."

"Do not say so."

"It is a fact. She has scratched me."

At this moment the nails buried themselves in the flesh . . . "No, no", (said the woman), "come, mother, let us sleep."

"I do not want, &c."

"Pray, mother, go and call people from the town."

So people from the town were called. Then a different woman began to say: "I pray you, mother, let us sleep".

"I do not want, etc."

"Come, I pray, mother, otherwise you will be left alone, come."

"I do not want, &c."

At dawn the people took the child to the lake, and went to hide her on the sand where they had found her. When they reached the place, (the woman) said: "I pray you, mother, come, this is the place where I have found you".

"I do not want, &c."

The people then went into the lake, at a place where the water was not yet deep, and began to say: "Pray, mother, come to this place, in the lake belonging to such as you."

"I do not want, &c."

Going on and stopping where the water reached their waists, they said: "Pray, mother, come as far as this".

"I do not want, &c."

On they went, stopping only when the water reached their chests . . .

"Nseyandi, &c."

*Imui baasiya kasusu... "Akaka!
Bama, mpa ano, koboora."*

"Nseyandi, &c."

*Imui baasika akati... "Akaka,
bama, koboora, mpa ano ino."*

"Nseyandi, &c."

*"Akaka! Ino mpa ano, bama,
koboora."*

*Bui! Kaabira kaaunka mu nkum-
bui.*

*Nka kaano kaasimpa. Bantu ba-
aunkira.*

Ndimé Miyanda.

"I do not want, &c."

Further, letting only the top of the child's hair appear above the water, they said: "Pray, mother, this is the place, come".

"I do not want, &c."

Going on as far as the middle (of the pool or stream): "Pray", they said, "come, mother, this is the place now".

"I do not want, &c."

"No, no, this is the very place now, come."

At this juncture all of a sudden the child got out of their hands, plunged, and went away through the abyss.

There is the little story stopped. The people went away with the current. I am Miyanda.

Notes.

"Many people". Such is the meaning of the prefix *ci-* in this place and, in general, before a verb, when the noun to which it refers is not expressed.

"Child of the church, *muana ua mu marende*." *Marende* is for the natives what the church is for us, that is, the place where they assemble for divine worship after the first rains. It is said to be always near a stream, or a big pool of water, in a place sheltered by big figtrees of the kind called *makuyu*. Children, sent by God to be His messengers to men, are supposed to be found occasionally in such spots, brought down by the rain from the sky. Those are the children called *baana baa mu marende*, which sounds strangely like "children of the church". They are also called *baana baa Reza*, children of God, and are by right kings, *baami*. Is it not strange how this notion, picked up in the centre of Africa, and spread in it far and wide, agrees with the definition of a christian "born of water, child of the church, child of God, heir to the kingdom of Heaven"? Some readers are likely to ask whether we have not here some defaced vestige of the teaching of the catholic missionaries of the 16th and 17th century, who had a mission station where Feira is now, facing Zumbo. Possibly we have just a faint trace of it, but in the main that strange Tonga notion must be said to be as old as the Tonga folk-lore, were it only because it pervades it all.

At all events the meaning attached to the word *muana ua mu marende*, "child of the church," has nothing which could not be equally applied to Moses the Levite.

Mother, *bama*. It is through respect that this child is addressed as "mother", or more exactly "mothers". I suppose this word to mean a girl

in this particular story. The fact, however, of a person being addressed as mother in this country is, strange to say, no indication of sex. By the Renje maternal uncles are addressed as mothers as well as maternal aunts.

I do not want, *Nseyandi*. This in modern Tonga is pronounced *Nsiyandi*. The change of *i* to *e* is, I suppose, intended to make this mysterious child speak some old dialect of the court, or to sekololoise his speech.

Luck, rruck, *ciorrue*. In this pretty little song, which, by the way, no educated man would have expected to find in Central Africa, the *r*'s are very strong. I suppose this to be a way of emphasizing the child's horror of the word "luck". It is, probably, for the same reason that the ugly suffix *-nya* is added to *ciorrue*.

The lake belonging to such as you . . . Throughout the whole of the Tonga lore all royal, including the White, children are supposed not only to be born of, but also to be at home in the water. For this reason, when a little further this royal child plunges into the abyss, she is not supposed to come to harm, but simply to go home.

The very goods of the kings and "other" white people (the kings being all considered to be white, no matter how black they are) are all supposed either to come up from the deep, or to come down from the sky with the rain. My attention was called to this detail by Mr. SYKES, late of LIVINGSTONE, who saw in it a confirmation of my theory regarding the Sabæan origin [Better it should be said, of possible Hamitic or Hamitoid influences. The Editor], of the Lower Zambezi folk-lore. See "The Sabæans on the Zambezi" in the Proceedings of the Bulawayo Scientific Assoc., June 1905.

The people went away with the current . . . The attention of the reader is called to the difference between the two verbs *uaunka* and *baaunkira*. The first means simply "he went away", while the second, being what in Bantu grammar is called applicative or restrictive, means "they went away with the current". This, I think, settles the question of the origin of the story by showing it to belong to the same cycle of traditions, as the tale *Uancisa Ngoma*. In fact, that "child of the church" is found exposed near the water, then refusing to eat and sleep with her saviour, expressing a surprising horror of the word "luck", finally disappearing through an abyss while the people she abhors are carried away by the current; does not this bear a strange resemblance to Moses the descendant of Levi, found exposed on the banks of the Nile, then displaying an invincible horror of the abominable worship of his saviour — call it agnosticism, or fatalism, or idolatry, it comes more or less to the same — refusing to live in their palaces, finally disappearing across the abyss in which his enemies were drowned?

IV. Questions and conclusions.

Who is responsible for the fact that such tales are current among these Tonga or Renje tribes, secluded, as it seems, for centuries, from all the influences which we call civilizing? Who could have told them about Moses and his preaching the Creator's Providence to the worshippers of chance and

vain idols, or again, of his going across the abyss in which his enemies were drowned?

I have no notion whether anybody can answer these questions by something better than a perhaps.

If you say "Christians", with what arguments will you support this hypothesis? On the contrary, you have against it the absurd dilemma that Christians would have preached stories of Moses without preaching Jesus, or that Moses' story would have fixed itself in these African memories while Jesus' birth, death, and resurrection, would apparently have made no impression on them. You have to account also for the notable fact of Moses being transformed into a girl by most of the Tonga lore. This circumstance may point to people governed by a queen as the propagators of these tales, but it certainly disconnects it from the christian teaching concerning all the "male" prophets of old, including Moses.

If you say "Mohammedans", the consideration just made militates against you just as well. Are you sure, besides, that the Mohammedans knowing about Moses as much as was required to compose these tales are just the sort which go, or ever went, to Central Africa? Again, are Mohammedans the likely people to laugh at the notion of "luck" as these tales do?

No, among the old Bantu tales, these are ear-marked with the cut of antiquity. Neither the Gospel, nor the Koran have brought them to Central Africa.

Shall we go so far as to suppose that they have an origin independent of the Bible as we know it? Indeed, I do not see that the choice is left to us. Besides the above reasons, there is one more which has been preserved in all the versions of the tale *Uancisa Ngoma*. That is the very name of "Drum". No reader of the Bible would change the name of Mary to *Ngoma*.

What then? Shall we say that these tales come from Egypt? I confess that I said so once. But I have been quite rightly advised to give up that theory by a friend who knows about Egypt a good deal more than I do.

There remain the Sabæans, whom, in the lecture "The Sabæans on the Zambezi", I make responsible for the greater part of the Lower Zambezi folklore. Indeed, I have little doubt that part of the Tonga lore is also Sabæan, but, if these particular tales had come to Central Africa through the Sabæans, they should be less current in Tongaland than on the Lower Zambezi, where the Sabæan traders have left such living traces of their presence. Yet my unpublished collection of Lower Zambezi tales shows no plain vestige of "Moses' story", while in Tongaland everybody seems to know it¹.

Meanwhile, if we admit that the above tales are vestiges of Moses' story, whatever may have been the channel by which they have come to the

¹ [It seems to me to be an hypothesis much more recommending itself, to think that all vestiges of this kind should be reduced to Hamitic or Hamitoid influences exercised by this invasion of pastoral aristocratic tribes, which now is more generally believed to have existed throughout the whole western half of the Bantu peoples. But, moreover, the question is still to be disputed if myths like those narrated here are in fact mere likenesses of Moses' Story or vestiges of it. I, for my part, prefer to believe that they are the former only. The Editor.]

Kafuwe, there is one more conclusion forcing itself upon us, viz., that "among some Bantu tribes, if not all, history has assumed the garb of allegory". There we have the crocodile testifying to it. This conclusion is not altogether new. I had already come to it when I wrote "The Sabæans on the Zambezi". But I gave no importance to it at the time. Now I find it may be worth being kept in mind in further studies of Bantu lore. Who knows whether it is not a clue to the "history" of the great, but mysterious Bantu race?

Finally, I see another interesting conclusion to be drawn from these stories, at least from the tale *Nseyandi*. It is that the Tonga know how to embody in tales, or parables, not only moral, but positively "dogmatic" truths. That tale *Nseyandi*, in fact, is a mean as good as another to impress on the African natives the idea of creation and God's Providence. I have made use of it more than once to this effect, and every time with a success passing my expectations. Indeed, to make the song of the "child of the church" "Do not mention luck" sound like Moses' teaching, you have only to add: "For God is the Creator and Regulator of everything."



The twelve Lunar Months among the Basuto.

By JUSTINUS SECHEFO, St. Michael, Maseru, Basutoland.

(Concluded.)

VII. Month: *Tlhakola* (February).

Now comes *Tlhakola* or *Hlakola* the seventh month of the year. This month is applauded in this manner:

Tlhakola molula.

The word *tlhakola* is the same as *hlakola* and means "to wipe off". This word signifies what the sense means.

Tlhakola molula.

"Wiping off the *molula*".

The *molula* is that state in which the *mabele* crop is, during the past month of *Pherekhong* (interjoining sticks) viz. the same state and reason of which the *motsosi* is obliged to put up the *maphephe* huts. This *molula* is when the *mabele* crop could as well be said to have blossomed, and its tiny grains still completely enveloped in the husk. In other words, I can say the *molula* means when only the green but impregnated husks are to be seen and not the grain.

This *Tlhakola* or "Wiping off" signifies the wiping off of these husks, wiped off, as if it were by the grain now giving itself strength to burst open the crust of these husks. This "wiping off" is being accomplished during this month. The green grains are now to be seen above the husks; from whence the month has been amply rewarded by the weighty name *Tlhakola molula* "wiper of husks".

The closely-watching birds, ever vigilant, are all aware of this mystery. In abundance and great numbers they scatter themselves about the fields of the *mabele* crop, to do the most destructive havoc, if not constantly and rigidly challenged.

The most irksome task of scaring birds now begins; and for the intended purpose the *maphephe* huts (the description of which has been given before) are really serviceable.

This, as well as the two following months, is the busiest and hardest time for the *motsosi* (birdscarer). He needs to be in his *mabele* field at about the last cock-crowing in the morning, to be at his post beforehand; that is before the birds are on the wing. His first engagement, as he gets into his field, is to light the fire. When lit he will at all times keep on supplying his fire with dry and green weeds. The green weed is intentionally intended to make more smoke. These will fumigate, so that the watchful birds, seeing

the field with the smoke, quite naturally conceive to themselves the danger that is awaiting them from the *motsosi*.

In this way the *motsosi* is kept all day on the alert, closely watching with open eyes and shouting with open mouth, that the birds too may not "wipe off" his well-acquired crop. A matter they bravely encounter and dare to risk with their lives, doing great devastation, should the *motsosi* unfortunately be "worth trash", as not to be a painstaking one.

Another reason of which, by good hap, the Month has also been called *Tlhakola molula*, originates from a field-grass also called *molula*.

This *molula* is a tall-growing grass, about 4 feet in height. By the shepherds this grass is used to plait their own hats. Quite white and brilliant-like is the little tiny stem; and so will be the new hat. The crown of the original mosuto hat was commonly round and low; while the brim was rather broad. But the very primitive mosuto hat was one without the brim at all. By the men this *molula*-grass is used to plait strong and beautiful baskets, for their wives' domestic purposes. Every woman can hardly tell the inconveniences of having none at all, and the conveniences, of having a good basket.

But this is not all the benefits received from this grass. In times of famine, which were but too common in earlier days, this grass supported and supplied the famished country, with the food it yields. Its tiny seeds are eaten in famine times.

In this month the *molula*-grass is in full ear, and its tiny grains getting ripe. In appearance, the grain very much resembles the carrot seed; though still thinner. This grass is reaped by the knife (now sickle), and spread out in the sun to dry. When dry it is thrashed out, by means of beating it with a long thin stick. The tiny seed husk, and chaff, are separated by the winnowing, done by the women. To winnow any article, two baskets are in use. The one holds in the stuff to be winnowed, and the other remains on the ground to receive the grain as the wind separates it from the husk and chaff, while the woman is performing the winnowing. This process of winnowing, in all cases, is done entirely by the women.

By another name this *molula*-grass, from its resemblance to the *moseeka*-grass, is known by the name *moseeka*; especially the seed when thrashed out for eating. This *moseeka*-grass has the same qualities and succour in famine times. Note therefore the name *moseeka* as applied to the wheat crop. Wheat is also commonly called *moseeka*, from the fact of its ripening early, like unto this *moseeka*-grass, or *molula*-grass.

When the *sesiu*, (or granary), in former times, would be empty, only the *moseeka*-grass rendered the required relief. Now-a-days, when such would be the case, the wheat crop takes the place of the old *moseeka*.

Pherekhong (January), and part of *Tlhakola* (February), are the months of starvation or famine. At that time all crops in general are of course pleasing to the eye, but too green for any use. In any other times of the year there can scarcely be any starvation. Hence the term alluding to those two months, and more especially referring to *Pherekhong*.

The common sarcastic term alleges and declares:

Ha khoho e e-nya mohloa.

"When the hen evacuates dog-grass."

This term applies only to this certain period of time, in *Pherekhong*, and beginning of *Tlhakola*. By simply using the above term, one referring means to designate the hard times of starvation, or famine, during these two months. At this time the dogs-grass is in full green. The hen quite naturally picks it up for food. Indeed, there is nothing else for the exhausted poulterer to give to his poultry, since his grain storage is spent out. What else can the hen evacuate, than the green dog-grass!

However, this famine-relieving grain (*moseeka*) when prepared for food, in eating is so very unpalatable, the taste so clammy and slimy, that to chew sets one's teeth on edge.

VIII. Month: *Tlhakubele* (March).

After the month *Tlhakola* comes that of *Tlhakubele* or *Hlakubele*.

The word is frank and plain and therefore unlike others; the month needs no qualifications of any kind or species. The meaning is quite rigidly significant to the truest sense of the word. The word *tlhaku* or *hlaku* means "grain"; and the word '*bele*' abbreviation of the word *mabele* (kaffir-corn). Conjoining these two words together, we have the evident and plain meaning of the name

Tlhakubele

"*Mabele* in grains".

This is the eighth month of the Basuto year. The crystal beams of the hot burning sun beating so strongly against the well exposed grains, jutting out from the husk, admissibly allows the month justly and truly to boast that, indeed, the "*mabele* are in grains".

The sighing autumn winds may, from time to time, strike down some of the weaker *mabele* to the ground. The economical and painstaking woman picks these up, and after cutting short the long stalks, to about a foot and a half from the ears, she will then plant these short rootless stalks with the ears into the ground. In this state they are left to remain for a certain length of time, whilst the seeds in the ears are actually ripening more than before.

Bye-and-bye, she carefully pulls them up, gathers them, and thrashes the and thrashes grains out. After so doing the grains have to be steeped in water for a few days, taken out for a day, and then thrown into an earthen-ware pot, to swell up, and take roots in the usual way (which I do not here intend to explain) of heating, fermenting, and drying ripe *mabele* for malt-liquor.

This particular (fallen-down) *mabele* is of no small importance. It is called *senkhoana* or *Ho loma senkhoana* i. e. to bite (eat) the *senkhoana*.

Senkhoana is bread made from the grains of the *mabele*. The bright green grains of *mabele* in the field are also called *senkhoana*, of which the green-bread thus made from it is indeed so tasty, though so very heavy in

weight; and as the saying goes: *Bo ea le 'metso* i. e. "it goes well with the throat"; as it goes well with all kinds of milk, raw, boiled or sour.

But this particular *senkhoana* which I am explaining (that is from the fallen down *mabele*), is important that it is to be made and converted into a "special *joala*" (strong beer). This *joala* is to be freely given to the parents (if alive) of the owner of the *mabele* field, from whence the grain came, or (if dead) to the very immediate nearest of kin. A sign of enjoyment and gratification to, and for, the aged to bite (eat) the *senkhoana* in drink; same way as the young have the pleasure of "biting" it in the eating.

IX. Month: 'Mesa (April).

'Mesa the ninth month of the year, whose congratulations commend it as:

'Mesa *tseleng*.

"Kindling fire by the road side".

The month earns to itself the name from the following words:

Besa, to kindle the fire, and,

Besa to roast.

Both these two meanings are the foundation of the name 'Mesa.

The following is the explanation of the reason as to how the month has been entitled 'Mesa from the first word *besa* "to kindle fire".

Owing to the *phokana-hlohoana* i. e. "the first cold" (frozen and cold dew of the mornings towards winter time) that has now begun to fall, so likewise the mornings are getting rather chilly.

As the *motsosi* (bird-scarer) goes along the road as usual, on his way to his garden at early dawn, he perceives that the foot-path is wet, and the grass tipped with drops of freezing dew. This dew is so chilly, and acutely penetrating, that his toe-ends and finger-tips would be half benumbed with the cold, before he can get at his post. This cold dew is called the *phokana-hlohoana*. The result is that he is constrained to "kindle a fire by the road side", to chafe his frozen hands, and warm his chill bare-feet. Indeed different fires are being kindled by the road sides by many of the bird-scarers who are, at this time of the morning, on their way to their gardens, for the purpose of scaring.

At this time, too, each *motsosi* has the *sekhono* of fire in his hand. A *sekhono* is the tooaneplant tightly interwoven together, in order to catch and preserve the fire, and is used as tinder. He has this on hand for immediate use, when urgently required.

The second signification from the next word *besa* "to roast" means the roasting of the fresh ripe mealies, and as the term says:

Batsosi ba e besetsa ruri,

"The bird-scarers roast it wholly and openly",

that is without fear.

It is worth the care, to mention that a little before now, when fresh ripe mealies were few, and only beginning to ripen, those lucky few, who, so early as then, had them in their gardens were not at liberty and freedom to roast them openly. At that time it was to be cooked or roasted in a hidden manner and place, far from being exposed to the eyes of anybody or even those of the next door neighbours, who may unfortunately still have their mealie-crop far behind. Occasionally, such a happy man, coming back from his garden, brings with him some fresh mealies, securely concealed under his blankets. After having carefully and covertly cooked and eaten them, the mealie-cobs and leaves are secretly hidden away, all for the sake of the *baloi* (evil-doers) who might envy this good luck, and cause some malignant harm to the fortunate man. Those whose crops unhappily are still far behind, are apt maliciously to envy the former's lot and do unto this fortunate man some evil.

But now at this time, since the fresh mealies are all ripe and too common everywhere, the bird-scarers can with freedom "roast it wholly, openly and without fear".

The pinch of famine that was, or could have ever been felt before, is now past and gone. At every hearth or cooking-place is the "free roasting of the mealies".

Another sense issuing from this same word *besa* (to roast) springs from the manner in which this roasting is now being carried out. The roaster is no longer particular about his mealies. It is no longer a novelty to him. He is so "careless" about his roasting. He neglects his mealies on the ashes. He even forgets all about it, while it is roasting on the fire. The roasted mealies thus neglected, of course get wholly burnt up and consumed on the fire. This roaster with contempt is spoken of in the following manner:

O besetsa poone ruri.

"Roasts his mealies too long".

Again, more than that when the mealies are well roasted, young boys and girls in mirth and pleasure, are noted by their sweet untainted mad-cap gambol, about the fields. They are known to pelt each other with the roasted mealies. A common exercise with them after the *phokana-hlohoana* has dried up.

The reasons just given and explained may seem to some as trifling, or containing little sense. But whereas they purely originate from unlearned people, and are traditionally handed down from one generation to another, they consequently seem and appear to be valuable, respectable, and maintainable, as a kind of *multum in parvo*, revealing "much" sensible ideas "in little" words.

Now for instance, the bright and jolly young *motsosi* up to the present went out early at dawn and before the break of day to his post, in frolicsome pranks skipping and bolting about, freely and energetically. Nothing on earth ever hindered him from going rapidly forward. But now it appears that he is sensitive, and is easily affected by the keen cold. This cold has

the effect of detaining, and of constraining him to seek for aid. He finds this aid, therefore, by beginning to "kindle the fire".

In the same way it is, with the "roasting of the mealies". The impressible susceptibility of the negligence, arises from the tendency to admit the fact that the mealies are now but too common everywhere.

So comically, has the month been granted the name '*Mesa*, and qualifications of '*Mesa tseleng*; whereas fires are for this expedient, sentimental, and particular reason "kindled by the road side."

X. Month: *Motseanong* (May).

The tenth month comes in the name of *Motseanong*. Quite evidently it has no term either of qualification nor of compliment. The name so precisely discloses the whole secret of the sense:

Motsea means "a laughter". *Nong* sechoana as old sesuto word means "a bird".

Therefore the name *Motseanong* plainly means "bird-laughter".

At this time of the year the *mabele* crop is fully ripe, and consequently the now ripened *mabele* seems to laugh at the birds. Indeed the *mabele* has had bad and bitter times, to contend against the birds. Very happily now the grain is ripe, and too hard for the bird to peck out from the husk. The birds may alight on the *mabele* as much as they please, but there is no fear. The exultant bird-scarer is freed from his solicitous cares.

As a matter of fact, almost or rather in every case a laughter when laughing, seems to show out his teeth. So it is the case with the joyous *mabele* crop. The hardy grain, so closely and firmly attached to the gum of the husk, but jugged out, shows as if it were teeth to laugh at the bird. The grain seems to laugh and mock at the bird as much as to say: "You can no longer do me any harm". And this is how the month has been so beneficially prized and rewarded by the fitting name of *Motseanong*, or bird-laughter.

At this time the *mabele* crop is quite thoroughly ripe, fit for reaping and consumption. But as a general rule and admitted principle, the *mabele* crop must wait for its reaping till after the crop has been frost-bitten. The reason for so doing may seem rather strange, but is, all the same, valid as well as rational.

As an undeniable truth, the *mabele* itself is the chief-medium of food for the Mosuto proper; and, as he says, "he eats it and drinks it". Good and substantial bread is made from it. Drinks of all kinds require more or less of it.

The *mochahlama*, a very sweet beer, is made from this *mabele*. So is the *leting* (light beer) as well as the *joala* (strong beer). This *joala* is very strong both as a food as well as an intoxicant, after a good quantity has been taken. This drink is not merely taken as a beverage, but also as food. Its qualities are as substantial to a Mosuto, as ordinary food. He can go a very long journey without naturally feeling himself empty, after having taken

some good draughts of it. Like any other article the *joala* taken moderately is good, but taken to excess injurious.

In earlier times only a few of the grown up men were known, and even were allowed, to take their seat, side by side, with the honourable and few renowned "old drinkers". This happy and respected group stayed alone in some snug quite quarter, either in the *khotla* (court), or in a hut. They were not to be molested, or in any way interfered with, by any of the "non-drinkers".

No young man could be known to taste, or even to have the least relish, for this substantial and fiery water. Children, young men, and men, were fed with bread and milk. Those who had the slightest desire for drinking, were satisfied by taking the sweet *mochahlama*. The *joala* itself was well used. Unfortunately however, latterly, this good use has been vilified and abused; inasmuch as the grog-blossomed young men are no longer to be counted with the fingers, but by numbers to a hundred.

But now, to turn back to our story, viz. that of the reaping of the *mabele* crop, the remark should be made, that, thus, the *mabele* being all for all, to the Mosuto, he needs to be very particular regarding its reaping.

In the first place, he therefore believes that he must wait, and delay its reaping until his crop has been frost-bitten. This will enable him to have a clear discernment among his grain. As it is the case with all crops in general: some do get ripe before, some after, and others behind. To make a clear distinction in the reaping of the *mabele* before they have been frost-bitten, would be a very painstaking task.

Then after the frost-biting, the stalks and ears of the *mabele* completely dry up. This drying up saves the unnecessary trouble of spreading and drying the grain in the sun before storing it up in the *sesiu* (a large granary basket). This basket holds from 5 to 8 or more skin-bags of *mabele*. A *basuto* skin-bag holds more than the ordinary English mind. The frostbitten grain is then hardened to its very centre, strongly compact, and still continues to abide in its size, but full-blown magnitude. This is the proper and pure *mabele* of the first-class.

The next class of the *mabele* is that which is called the *talane*. This *talane* is also solid and compact, but unsatisfactorily saturated. The grains are rather not too well replete. It might as well be called half ripe, and has less substance in it than the former. This discernment can only be accurately done by the perspicacity of a very careful woman. This is the *mabele* of the second class. This class is only used for making good tasty bread, and very palatable porridge. This pap has a savoury taste, and, like unto the porridge made from the *mabele* of the first class, is strongly recommended by women in confinement. However in any case, it is of no use at all as regards the sowing.

A third class separation is that of the *pulitsane*. This *pulitsane* also before the frost-bitting, seemed as if the ears had some grains in them; but after all, they are now easily discerned as to be empty, but only husks containing no grain. The *pulitsane* is the grainless ears of the *mabele* crop. This class of the *mabele* is only used as food for cattle, but more especially for horses.

It is wholesome for horses, though not so beneficial as the ears of the *mabele* of the first class.

There is also a fourth class of the *mabele* and it is that of the *phori* (mildew). The mildew of the ripened *mabele* is called *phori* and *sekokotane* in its green state; and the mildew of the *poone* (maize) is called *sekokotane* in both cases.

Generally, the one side of the *mabele* ear has the *phori* (mildew) and the other has the ripe grain; and this is the *phori* proper. This class, also, has to be separated, thrashed out by the women, and winnowed in the usual way. Immediately these ripe grains are obtained and separated from the mildew, they are steeped water for the beer-making. This class of *mabele* also cannot be used for seed, as it still contains more or less mildew.

Needless to say that all these separatings and discernments are being entirely and purely conducted by the provident woman. Now to have uncontemplatively, and thoughtlessly, mixed up all these classes of the *mabele* together would count as a great pity; and would mean in the first place, to have grievously abused the food as well as the drink, likewise the seed for the ensuing spring.

Now this is the harvest time throughout, and fast we are gliding into the middle of winter.

Every woman with basket and sickle is busy reaping, assisted by a daughter, niece, or grand-daughter. The men, too, assist in the reaping. To reap this crop, only the ears or tops are plucked; and all classes of the *mabele* are plucked at the same time, without any distinction or reserve, packed into the basket as often and as much as required, and carried to the barn-floor. This barn-floor is generally situated in the centre or corner of the garden; and is the final place where all the separatings are to be executed.

Note therefore, that, whereas the crop is purely and thoroughly ripe, and as the ears are being tightly pressed into the basket (for safety sake), some grains are easily shaken off the ears, and drop into the basket. It will be the same thing again, when these ears are being thrown down in the barn-floor, from the basket; some, and not only a few grains are wont to come off the husk, and drop down to the floor.

These very particular dropping grains, thus freely shaken off the ears, into the basket, as well as in the barn-floor (before the actual thrashing has taken place) are of the greatest importance. They are considered as a liberal gift from the *balimo* (gods), who generously cause this dropping down of the grains. These sacred grains are always to be kept and heaped aside in the barn-floor, until the general thrashing and ingathering has taken place. They are to be ingathered separate by from the rest of the *mabele* of field; and should it come to pass, that they are insufficient for the quantity required, there shall be added to them some more of the pure *mabele* (of the first class) from the *sesiu* (grain large basket). With this additional *mabele* to the former and principal grains, the jocular woman is entrusted to brew a distinct and special *joala* (strong beer) called the *leoa* (falling or dropping).

This *joala* is known by the name *joala ba leoa* (beer of the *leoa*). It is exclusively appropriated for, and gratuitously to be gratefully given to, the *balimo* (gods) who are the supposed givers of the rich harvest. They must therefore in return be rendered back the "same gift" such as has been received from them, as a solemn token of thanksgiving, on their own behalf and names, but in the visible person of some living parent or substitute. Those generous but unseen givers are thanked with respect, gravity, and deep feelings of emotion, earnestly and without levity. With unfeigned honesty and sincerity, the "given-giver" on presenting the genuine drink to the present parent (substitute of the gods) liberally ejaculates:

Pha-balimo re ya nae (Sechoana)
or, *Pha-balimo re ja le eena* (Sesuto).

The former expression which is from the sechoana dialect seems to have been the original and of common usage; whilst the latter, sesuto, at present is also commonly expressed.

Pha-balimo — an offer to the gods, as well as, an offerer (one who offers to the gods).

Hence the ejaculatory and fervent expression means:

1st "An offer to the gods we partake".

2nd "An offerer (who offers) to the gods we partake with him".

Both these senses actually apply, since in the first place: This offer offered up to the gods has to be liberally partaken with those who are present. Secondly: The offerer himself partakes this offering with the giver.

This *joala* (beer) of the *leoa* is the singular gift to the *balimo* (gods). The gods are one's deceased ancestors. A large earthenware pot full of this *joala* is designedly set aside in a nook or recess in the hut, and in the name of the intended god (in every case gods). It remains unstrained out; that is the husks of malt in it still remain unsifted. This *joala* is substantial, wholly, pure, untouched, and consequently inviolate.

Latter on, when it will be visionarily imagined, or believed, that the gods have had their satisfaction, and have drunk up the beer, it will therefore be strained out, and those ardent devotionalists who are present will "beg" this *joala* from the gods. It will be drunk up by them, one and all, liberally and freely, and must be wholly consumed on the same day. After having gained their satisfaction, as well as highly respected the gods, an enthusiastic formal thanksgiving is made to the particular deceased (gods), after which all may depart to their respective homes.

XI. Month: *Phupjoane* (June).

Phupjoane is the month preceding the last, and it is the eleventh month of the twelve lunar months of the basuto year. The name is derived from the word *zupuha* (swelling underground); *phupjoane*, diminutive of the word *phupu*, means "beginning to swell".

This *Phupjoane* or "beginning to swell" refers to the bulb called *Senyarela-balemi* (looking slyly at the tiller). This bulb is so called from its beginning early to swell underground: as may be ascertained or discovered out by the early tiller.

The *boleme* or newly breaking up of land must in all cases be done much earlier than ordinary ploughing of fields. But because in former days, the tilling itself had to be done with the pick or hoe, the tiller was therefore necessitated to begin much earlier to break up his new *boleme*, for tillage.

For another reason he has to begin early so as to allow enough time for the turf to rot before he puts in his seeds.

The early tiller in going out to till his land is struck with surprise, on finding this bulb swelling up underground, and full of little life in it, as if it would "slyly peep" above the surface to see whether the tiller was coming, or considered it fit time to begin his tilling. The tiller seeing this bulb thus lively swelling up, deliberately considers it as a good time for the breaking up of his land for tillage; whereas sooner or later the seed also in like manner, would likely begin to swell up.

On the evening as he comes back from his laborious work, he relates the story to his fellow-citizens in the neighbourhood, as they are all seated in the *khotla*. He relates it in a humorous way tending to the ready compliance of the seed, were it even before long, to be put into the ground.

The story is listened with great interest, and with the usual contradictions; consequently there arises an endless wager. The next-day the tiller will bring home with him the bulb betted for, in order to receive the benefits of the bet.

No man could ever be deemed a true man who did not frequently visit the *khotla* and spend there a lengthy space of time. Indeed, more than that, he may be censured by some blunt words, or even by some of the terms such as: "he is no man", "no Mosuto", and above all, "he is jealous" (of his wife). A few more cold adjectives may also be added to some or other reproach to make it more keen. But the last named term is the most abusive that can be applied to the particular person in question. The term is reproachful as well as aggravating.

This month is well known to shepherds because at that time *Ho phungoa matobo kapa maboella* (opening of the *matobo* or *maboella*). These *matobo* or *maboella* are pasture grounds kept for winter, that is, certain spots of land exclusively set aside, where herds and flocks are strictly forbidden to graze upon during all the summer time; but will be for their own good in winter.

Ho beha matobo (the closing or setting aside of the *matobo*) begins to take place from the month of *Tsitoe* (December). The person acting as an overseer over the *matobo* is to be exceptionally chosen in the *khotla*, by the chief himself. Usually, headmen of the different kraals superintend the *maboella*. This person, acting for, and in the name of the chief, is not to be in any way interfered with, regarding his responsibility over the *maboella*. He is at full liberty to soundly beat any shepherd-boy whom he may in any way find interposing with his flocks, in his little possession of land.

Usually these selected spots for the *matobo* or *maboella* are such as contain in them some grass of importance, such as, the *lehlaka* (reeds), *qokoa* (long thatch-grass), *mohlomo* (thin thatching), *moli* (for making ropes), *loli* (rushes) for ropes, hats, baskets etc., or *moru* (little bush of trees for huts and fuel).

Now regarding the breaking up of the ground for tillage, this may therefore be done two months previous to the sowing; for we are now in the middle of our winter, when it is very cold and snowy. In this way the life-impregnated bulb seems to invite the tiller to hasten his tilling.

XII. Month: *Phuphu* (July).

Ultimately and last of all totters the aged *Phuphu*. It is a year or the twelfth month of this Lunar year, from the time we began fostering the first born viz. the "outrageous *Phato*" (August). Therefore, being so dull and peevish with the ice and frost, this month is mute, without compliment jocular words of praise.

Phupu means *Fupuha* or "bulging out" not merely of bulbs underground, but of the stems of some hardy plants.

The stems and leaves of some of the earlier plants, such as the *shoeshoe*, *geekoe*, *sehalahala* or *leholo*, are noted when found in a sheltered side, to be expanding, enlarging and bulging. The *shoeshoe* may at times even be found with new blossoms.

The *shoeshoe* is that herb out of whose leaves the only loin-dress for young girls is composed, and made solely from its fibres. These fibres are woven into long thin threads, and are to form a shredded fringed girdle, worn as a covering for grown-up girls, from waist, say about $5\frac{1}{2}$ inches in length downwards, and reaches far high above the knees. This dress complete is called the *thethana* formerly *tulu*, and comprises the sole dress for young girls. For still younger girls this dress is considered valuable in case of fire-accident — which is common to children. Long dresses are easily liable to catch fire, owing to childish heedlessness, and mischief. The women too when picking up this herb, may also know and tell what month it is.

Lastly, therefore, because this bulging of the earlier plants is noted and visible everywhere, consequently for this reason all combines to prove that the present is truly the month of *Phupu*,

"Bulging of plants".

Bulging out towards the termination of the Old year, as if preparing to wake again afresh, when later they will brandish their freedom with their leaves, of green hue, after they have greeted their New Year the "Sturdy outrageous *Phato*" (August), which is the

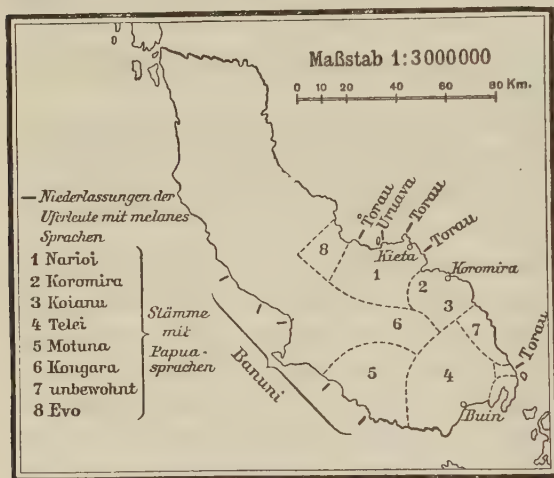
"Reciprocal *Basuto* Happy New Year".



Notes Grammaticales sur la langue des Teleï, Bougainville, Iles Salomones.

Par le P. J. GRISWARD, S. M., Kieta, Bougainville.

[La langue des *Teleï* a son importance exceptionnelle en ce qu'elle n'est pas une langue mélanésienne qui appartiendrait donc à la grande famille des langues austronésiennes (= malaio-polynésiennes) remplissant toute l'Océanie,



mais une de ces langues que l'on s'est accoutumé à appeler, d'après le savant anglais Sidney H. RAY qui les a découvertes le premier dans la Nouvelle Guinée Anglaise, langues papoues, c'est à dire une langue des indigènes primaires habitant ces îles avant l'immigration des Austronésiens. Après avoir trouvé également de telles langues dans la Nouvelle Guinée Allemande et Hollandaise, puis dans la Nouvelle Pomméranie, dans la petite île Savo

au milieu des îles Salomones, le R. P. RAUSCH, S. M., m'avait déjà informé qu'il y a des langues papoues aussi en Bougainville; j'ai donné de cette très importante découverte une courte note dans le «Globus», vol. XCV (1909), p. 206—207. J'emprunte d'elle le passage suivant qui nous renseigne sur la situation géographique des différentes langues:

«Tandis que les langues des indigènes habitant les côtes sont assez simples¹, les langues des indigènes habitant l'intérieur et les montagnes sont d'une richesse et d'une complexité énormes.

Dans la carte² ajoutée je marquerai la situation géographique des différentes tribus.

Aux tribus de l'intérieur et des montagnes appartiennent les **Teleï**, les Motúna, les Kóngara et les Nárioi; aux langues de ces dernières

¹ [Ce sont toutes des langues mélanésiennes, donc austronésiennes (= malaio-polynésiennes). P. G. SCHMIDT.]

² [Imprimée ici de nouveau avec gracieuse permission de MM. FR. VIEWEG et FILS, Braunschweig, éditeurs du «Globus».]

il faut compter comme des dialectes les langues des Korómira, des Koiánu et des Evo.

Les tribus des côtes sont les Tórau (appelées Sia par les Nárioï), les Urúava et les Banúni. Cette dernière dénomination est celle usitée par les indigènes de l'île Alu; je n'ai pas encore pu savoir quelle est la désignation indigène.

Les tribus énumérées ici habitent toutes la moitié méridionale de l'île Bougainville. Je ne connais pas encore beaucoup de la partie septentrionale. Autant que j'ai pu savoir des indigènes, la situation linguistique est à peu près la même que celle du Sud: les indigènes de la côte parlent une langue simple, tandis que celles de l'intérieur seraient plus difficiles.»

Ainsi le R. P. RAUSCH, duquel nous avons à attendre pour le prochain temps une grammaire de la langue très intéressante des Nárioï.

La grammaire de la langue des Teleï, publiée ici par la R. P. GRISWARD, est donc la première connue d'une langue papoue de Bougainville. — P. G. SCHMIDT.]

CHAPITRE I.

Les sons.

1. Les sons employés par la langue des Teleï sont les suivants:

| Voyelles ¹ | | | Consonnes | | | | | |
|-----------------------|----------|----------|-----------|----------|----------|-----------|----------|-------------------|
| <i>i</i> | | <i>u</i> | <i>k</i> | <i>g</i> | | <i>ñ</i> | | |
| <i>e</i> | | <i>o</i> | <i>t</i> | <i>d</i> | <i>s</i> | <i>ts</i> | <i>n</i> | <i>l</i> <i>r</i> |
| | <i>a</i> | | <i>p</i> | <i>b</i> | | | <i>m</i> | |

La voyelle *e* est assez souvent confondue avec la voyelle *i*; ainsi ils diront aussi bien *lugerotsi* écouter, entendre, que *lugirotsi* ayant la même signification.

2. Comme diphtongues figurent: *ai*, *au*, *ei*, *oi*, *ou*.

Ils semblent également confondre les diphtongues *ou* et *au*; ainsi *aūroru* la lumière, peut s'écrire aussi bien *oūroru*, *loūgotsi* je ramasse, ferait aussi *laūgotsi*, etc., etc.

De même aussi les uns prononceraient *ei* pendant que d'autres diront *ai* v. g. *Tegurei* ou bien encore *Tegurai*, etc.

Les uns diront également *oibo* je mange, tandis que d'autres prononceraient *aibo*, etc.

Consonnes: Les lettres *d* et *t*, *g* et *k*, *b* et *p*, *l* et *r*, surtout dans le cours du mot, sont souvent prises les unes pour les autres. Exemples: *Lagumom* ou bien *rakumom* monter; *ōbo* ou bien *ōpo* maison, case; *loi* ou bien *roi* l'homme; *lōgoma* ou bien *rōgoma* le tien.

De même aussi les uns mettront un *s* où d'autres feront entendre un *t* ou un *ts*, z: v. g. *omitosi* je finis, fera également *omitoti* ou *omitotsi*. Les

¹ Les voyelles se prononcent comme en français: excepté cependant le *u* qui se prononce comme le *ou* français ou le *u* allemand.

uns prononceraient également *ābotsi* je dis, comme *ābotchi* (= *ābotši*). *ñ* prend le son nasal comme dans les mots anglais «song», «among», «thing»; le *ts* se prononce comme le *z* allemand.

Inutile de rappeler ici, combien l'accentuation, la distinction entre les voyelles longues ou brèves etc. changent le sens des mots. Ex.:

ito la fumée, *ito* elles deux, *ito* et (conj.);
mātsi l'herbe, *mātsi* la nièce;
kōtotsi je puise, *kotōtsi* achever, finir;
tabēkotsi rendre pointu, *tābekotsi* filer;
iomui je désire, *iomui* je suis malade.

CHAPITRE II.

Le substantif.

1. Le genre.

Le substantif dans la langue des Teleï n'a pas de genre proprement dit.

Dans certains cas, lorsqu'ils sont obligés de distinguer le genre, ils se servent des mots: *kōnegu* femme, *lūgañ* homme. Ex.:

| | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| <i>kāou</i> pigeon | <i>ūbaibo</i> l'alligator |
| <i>kāou kōnegu</i> la femelle | <i>ūbaibo kōnegu</i> la femelle |
| <i>kāou lūgañ</i> le mâle | <i>ūbaibo lūgañ</i> le mâle. |

Note 1. Pour désigner la femelle de porc, ils diront: *tūaru*, tandis que pour le mâle, ils disent: *urūgito lūgañ* c'est-à-dire le porc mâle.

Note 2. Cependant lorsqu'ils parleront d'objets ou des êtres connus, ils s'exprimeront par des mots différents, désignant et l'un et l'autre genre. Ex.:

| | |
|--------------------------|---------------------------|
| <i>bōglago</i> serpent | <i>lāga</i> opossum |
| <i>ēru</i> le mâle | <i>bāgurebi</i> le mâle |
| <i>kōñkōñ</i> la femelle | <i>monīgu</i> la femelle. |

2. Le nombre.

Le nombre n'est pas exprimé la plupart du temps.

Cependant les suffixes *kene*, *ki*, *mi* paraissent indiquer un pluriel; encore sont-ils rares.

Le suffixe *káro* désigne un duel. Ex.:

| | |
|---|---|
| <i>lōi</i> l'homme, <i>loikene</i> les hommes, au duel. | <i>īte</i> l'enfant, <i>itēkene</i> les enfants, au duel. |
| <i>loikáro</i> les (deux) hommes. | <i>itekaro</i> les (deux) enfants. |

Note 1. *Lūgañ* l'homme (in genere) fait au pluriel *lūka* les hommes.

Il y a des formes spéciales du pluriel et du duel avec les noms de parenté. Je n'ai pas encore réussi à trouver les règles qui gouvernent la grande variété des formes qui existent. Je me borne donc à faire suivre les paradigmes eux-mêmes.

A noter spécialement les différents préfixes de possessif qui se trouvent au commencement des mots. La forme de la 1^{re} personne a la plupart cette particularité qu'elle montre non pas un préfixe mais une espèce de suffixe,

mais qui n'est autre chose que le préfixe joint à une particule (v. p. 91—92) et le tout placé après le substantif.

Singulier

mōkanu mon père
lūmo ton père
būmo son père
leūmo notre père
laūmo votre père
baūmo leur père.

Pluriel

mōkaki mes pères
lūmoki tes pères
būmoki ses pères
leūmunkagi nos pères
laūmunkagi vos pères
baūmunkagi leurs pères.

Duel

mōkanūouko mes pères (deux)
lūmouko tes pères (deux)
būmuouko ses pères (deux)
leūmouko nos pères (deux)
laūmouko vos pères (deux)
baūmouko leurs pères (deux).

Singulier

ānakanu ma mère
lōgu ta mère
bōgu sa mère
lēgu notre mère
lāigu votre mère
bāigu leur mère.

Pluriel

ānakami mes mères
lōguomi tes mères
bōguomi ses mères
lēgurūmi nos mères
lāigurūmi vos mères
bāigurūmi leurs mères.

Duel

ānakaīto mes mères (deux)
lōguoitto tes mères (deux)
bōguoitto ses mères (deux)
lēguoitto nos mères (deux)
lāiguoitto vos mères (deux)
bāiguoitto leurs mères (deux).

Singulier

lūm mon fils
lōm ton fils
bōm son fils
leūm notre fils
laūm votre fils
bāūm leur fils.

Pluriel

lūngetu mes fils
lōngetu tes fils
bōngetu ses fils
leūngetu nos fils
laūngetu vos fils
bāungetu leurs fils.

Duel

lūngaro mes fils (deux)
lōngaro tes fils (deux)
bōngaro ses fils (deux)
leūngaro nos fils (deux)
laūngaro vos fils (deux)
baūngaro leurs fils (deux).

Singulier

lūro ma fille
lōro ta fille
bōro sa fille
leūro notre fille
laūro votre fille
bāūro leur fille.

Pluriel

lūngemi mes filles
lōrumi tes filles
bōrumi ses filles
leūrumi nos filles
laurumi vos filles
baurumi leurs filles.

Duel

lūngito mes filles (deux)
lōungito tes filles (deux) (*lōroito*)
bōungito ses filles (deux)
leūngito nos filles (deux)
laūngito vos filles (deux)
baūngito leurs filles (deux).

Singulier

tāitanu mon frère aîné
lāraro ton frère aîné
bāraro son frère aîné
līraro notre frère aîné
lāiroro votre frère aîné
bāiroro leur frère aîné.

Pluriel

taitaki mes frères aînés
lāraroki tes frères aînés
bāraroki ses frères aînés
līraroki nos frères aînés
lāiraroki vos frères aînés
bāiraroki leurs frères aînés.

Duel

tāitaūko mes frères aînés (deux)
lāraroūko tes frères aînés (deux)
bāraroūko ses frères aînés (deux)
līraroūko nos frères aînés (deux)
lāiraroūko vos frères aînés (deux)
bāiraroūko leurs frères aînés (deux).

Singulier

lōromoru mon frère cadet
lāromoru ton frère cadet
bāromoru son frère cadet
līriaromoru notre frère cadet
lāiriaromoru votre frère cadet
bāiriaromoru leur frère cadet.

Pluriel

lōromōtoko mes frères cadets
laromōtoko tes frères cadets
bāromōtoko ses frères cadets
līriaromōtoko nos frères cadets
lāiriaromōtoko vos frères cadets
bāiriaromōtoko leurs frères cadets.

Duel

lōromoruko mes frères cadets (deux)
lāromoruko tes frères cadets (deux)
bāromoruko ses frères cadets (deux)
līriaromoruko nos frères cadets (deux)
lāiriaromoruko vos frères cadets (deux)
bāiriaromoruko leurs frères cadets (deux).

Singulier

nōnoi ma sœur
roiroina ta sœur
boiroina sa sœur
liroina notre sœur
lairoina votre sœur
bairoina leur sœur.

Pluriel

nōnoinomi mes sœurs
roiroinomi tes sœurs
boiroinomi ses sœurs
liroinomi nos sœurs
lairoinomi vos sœurs
baironinomi leurs sœurs.

Duel

nōnoito mes sœurs (deux)
roiroito tes sœurs (deux)
boiroito ses sœurs (deux)
liroito nos sœurs (deux)
lairoito vos sœurs (deux)
bairoito leurs sœurs (deux).

Note 1. Moyennant le pronom personnel 2^{me} personne du pluriel, ils sembleraient former un pluriel en surajoutant *lai* vous, à des noms propres. Ex.:

Mōroulāi les gens de *Mōrou* ou bien vous gens de *Morou*; *Jūlarāi* les gens de *Jula*.

Note 2. En ajoutant la particule *gai* à des adjectifs, on forme également un grand nombre de substantifs pluriel. Ex.:

ibiatsi paresseux, *ibiatsigai* les paresseux; *méragu* bon, *meragugai* les bons; *koanai* petit, *koanaigai* les petits.

3. La déclinaison.

a) Le substantif employé au nominatif prend les suffixes *i*, *e*, etc. Ex.:

Māikunai ite gagágere kakúturo, le chien a mordu l'enfant à la jambe.

Pūsee inákia tantarakui, le chat cherche des souris.

b) Le génitif s'exprime par le suffixe *nke* ou par un pronom possessif respectif. Ex.:

Loi bogoma mareke, la hache de l'homme.

Tēlei baigoma tatāru, la coutume des Teleï.

ābatio mumirañke komkompogi, nous construisons la maison du chef.

c) Pour exprimer le datif, les Teleï se serviront du complément indirect exprimé dans le verbe ou bien encore du génitif. Ex.:

Tōaŋ oboibotsi, je lui ai donné des perles.

Naïpe touno utoimeï, tu ne me casses pas le couteau.

Ja obo bañke? A qui est cette case?

L'accusatif complément se met ordinairement en tête des phrases simples. Ex.:

Kui komkombumoi, il coupe du bois.

Óguai ūbuio, fais du feu.

Mareke tantabatógimoi, nous sommes en

Tamoa omio, donne moi des bananes.

train d'aiguiser la hache.

Tu touno roiroibumoi, il ne boit pas d'eau.

Áme ābotai, ils plantent des taros.

CHAPITRE III.

L'adjectif.

1. Position.

Les adjectifs restent généralement invariables et se mettent après le substantif auquel il se rapportent. Ex.:

ōbo koánai petite case, *loikene búrugatsi* gens méchants, *mōnare kogogatsi* sentier droit, *tū lakabatsi* eau chaude.

2. Formation.

Beaucoup d'adjectifs dérivent des verbes en changeant en *a* la voyelle *o* qui se trouve dans la terminaison de la première personne du II^{me} présent actif. Ex.:

| | | |
|------------------------------|--------------------|---|
| <i>boagatsi</i> malade | <i>boágotsi</i> | } 1 ^{re} pers. du II ^{me} prés. |
| <i>búrugatsi</i> méchant | <i>búrugotsi</i> | |
| <i>morukatsi</i> intelligent | <i>mórukotsi</i> | |
| <i>lugétatsi</i> compris | <i>lugetotsi</i> | |
| <i>okútatsi</i> volé | <i>okutotsi</i> | |
| <i>tamuoibatsi</i> gourmand | <i>tamuoibotsi</i> | |
| <i>logítatsi</i> lancé | <i>logitotsi</i> | |
| <i>roibatsi</i> bu | <i>roibotsi</i> | |
| <i>bārobatsi</i> fermé | <i>barobotsi</i> | |
| <i>begútatsi</i> courbé | <i>begutotsi</i> | |
| <i>ūbatsi</i> lavé | <i>ūbotsi</i> | |

D'autres adjectifs se terminent en *guba*. Ex.:

loi danáguba homme bon
kui itsíguba bois long
mareke riróguba hache neuve
äge üniguba vieux filet

tamu kiróguba mauvaise nourriture
kaikai maíguba langage véritable
makátsiru poróguba pierre dure
ôbo loróguba case vide.

Quelques-uns se terminent encore en *nai*. Ex.:

ite tōmunai enfant aveugle
ūpa ibitanai feuilles rouges
pūrre catúnai tête chauve

um koanai petit village
gāga momúnai jambe courte.

D'autres adjectifs exprimant différentes qualifications se terminent différemment soit en *antsi*, *tanu*, *gagi*, *nake*, *ge*, etc., etc. Ex.:

megitanu sacré, défendu
kiroge mauvais
ibantsi amer

kuanake petit
itsigagi long, étendu

Enfin les Telei forment un grand nombre d'adjectifs, en ajoutant le suffixe *rāge* uniquement, rien que, aux substantifs, pronoms, etc. Ex.:

kōni menteur, *kōnirāge* qui ne fait que mentir
ūtia sable, *ūtiarāge* qui n'est que sable
mātsi herbe, *mātsirāge* rien que de l'herbe
makátsiru pierre, *makátsirurāge* rien que pierre
bāigoma le leur, *bāigomarāge* uniquement le leur

nonúmoi un, *nonúmoirāge* rien qu'un
kaikai parler, *kaikairāge* qui ne fait que parler
mēnu montagne, *mēnurāge* qui n'est que montagne
ému aujourd'hui, *émurāge* rien qu'aujourd'hui.

CHAPITRE IV.

Noms de nombre.

1. Noms de nombre cardinaux.

| | |
|----------------------------------|---------------------------------------|
| 1 <i>nonúmoi</i> | 11 <i>kiburo nonumoi lugóbumoi</i> |
| 2 <i>kitako</i> | 12 <i>kiburo kitako</i> » |
| 3 <i>baigami</i> | 13 <i>kiburo baigami</i> » |
| 4 <i>korígami</i> | 14 <i>kiburo korígami</i> » |
| 5 <i>ubúgami</i> | 15 <i>kiburo ubúgami</i> » |
| 6 <i>tugígami</i> | 16 <i>kiburo tugígami</i> » |
| 7 <i>baigamítuo</i> | 17 <i>kiburo baigamítuo lugóbumoi</i> |
| 8 <i>kitakotuo</i> | 18 <i>kiburo kitakotuo</i> » |
| 9 <i>kámburo</i> | 19 <i>kiburo kámburo</i> » |
| 10 <i>kiburo</i> | 20 <i>kíkoko</i> |
| | 200 <i>kibóriko</i> |
| 30 <i>baimaku</i> | 300 <i>baiboreki</i> |
| 40 <i>korimaku</i> | 400 <i>koriboreki</i> |
| 50 <i>ubúmaku</i> | 500 <i>ubúboreki</i> |
| 60 <i>tugímaku</i> | 600 <i>tugiboreki</i> |
| 70 <i>baimakótuo tsiborobere</i> | 700 <i>baiborekituo</i> |
| 80 <i>kitakótuo tsiborobere</i> | 800 <i>kiborikotuo</i> |
| 90 <i>kámburóbere</i> | 900 <i>kamburo</i> |
| 100 <i>póre</i> | 1000 <i>kukurei</i> . |

Lorsqu'ils veulent compter les hommes, ils se servent des noms de nombre suivants:

| | |
|--------------------|-----------------------|
| 1 <i>nonúmoru</i> | 6 <i>tugíneia</i> |
| 2 <i>keorákino</i> | 7 <i>baíreiátuo</i> |
| 3 <i>baíreia</i> | 8 <i>keorákinótuo</i> |
| 4 <i>koríneia</i> | 9 <i>kamburo</i> |
| 5 <i>ubúreia</i> | 10 <i>kiburo.</i> |

Exemples:

Roikene oireia taro? Tugíneia? Combien d'hommes ont-ils tué? Six.

Itekene kéorakinótuo uñirai atsigale mokoboim? Huit enfants descendent du village à la mer.

Lorsqu'il s'agit de compter les personnes, du sexe, on dira:

| | |
|---------------------|-----------------------|
| 1 <i>nonúmara</i> | 6 <i>tugígamiku</i> |
| 2 <i>kitakino</i> | 7 <i>baígamikutuo</i> |
| 3 <i>baígamiku</i> | 8 <i>kitakinotuo</i> |
| 4 <i>koregamiku</i> | 9 <i>kámburo</i> |
| 5 <i>ubugamiku</i> | 10 <i>kíburo.</i> |

Pour compter les mois de l'année:

| | |
|---------------------|----------------------|
| 1 <i>nónoróbira</i> | 6 <i>tugíbira</i> |
| 2 <i>kébiráko</i> | 7 <i>baíbirátuo</i> |
| 3 <i>baíbira</i> | 8 <i>kebirakotuo</i> |
| 4 <i>korébira</i> | 9 <i>kamburo</i> |
| 5 <i>ubúbira</i> | 10 <i>kimburo.</i> |

Pour compter leurs cases:

| | |
|-------------------|----------------------|
| 1 <i>nonórobo</i> | 6 <i>tugíbai</i> |
| 2 <i>kiboráko</i> | 7 <i>baíbaituo</i> |
| 3 <i>baíbai</i> | 8 <i>kiborakótuo</i> |
| 4 <i>koríbai</i> | 9 <i>kamburo</i> |
| 5 <i>ubúbai</i> | 10 <i>kiburo.</i> |

Pour compter les cocotiers (troncs):

| | |
|---------------------|-----------------------|
| 1 <i>naúkeu</i> | 6 <i>tugímurugi</i> |
| 2 <i>kémurogo</i> | 7 <i>baímurugituo</i> |
| 3 <i>baímurugi</i> | 8 <i>kémurogotuo</i> |
| 4 <i>korémurugi</i> | 9 <i>kamburo</i> |
| 5 <i>ubúmurugi</i> | 10 <i>kiburo.</i> |

Pour compter les noix de coco:

| | |
|----------------------|-------------------------|
| 1 <i>nonórore</i> | 6 <i>keríkakokémiko</i> |
| 2 <i>keríkako</i> | 7 <i>baírekikémiko</i> |
| 3 <i>baireki</i> | 8 <i>keríkakobaímio</i> |
| 4 <i>múgomi</i> | 9 <i>kamburo</i> |
| 5 <i>nóminonúmoi</i> | 10 <i>mórorou.</i> |

Pour compter les arbres:

| | |
|------------------|---------------------|
| 1 <i>naúkeo</i> | 6 <i>tugirui</i> |
| 2 <i>keútako</i> | 7 <i>bairuituo</i> |
| 3 <i>bairui</i> | 8 <i>keutakotuo</i> |
| 4 <i>koirui</i> | 9 <i>kamburo</i> |
| 5 <i>ubúruí</i> | 10 <i>kimburo.</i> |

Pour compter les animaux (v. g. les opossums, les poissons, les pigeons, les porcs):

| | |
|------------------------|-------------------------|
| 1 <i>noikei</i> | 20 <i>keinoko</i> |
| 2 <i>keitako</i> | 30 <i>bairorogoi</i> |
| 3 <i>baíem</i> | 40 <i>koirorogoi</i> |
| 4 <i>koiem</i> | 50 <i>uburorogoi</i> |
| 5 <i>ubum</i> | 60 <i>tugirorogoi</i> |
| 6 <i>túginói</i> | 70 <i>bairorogoituo</i> |
| 7 <i>baíemtuóroi</i> | 80 <i>keinokotuo</i> |
| 8 <i>keitakotuóroi</i> | 90 <i>kamburobore</i> |
| 9 <i>kamburoroi</i> | 100 <i>pore-robore.</i> |
| 10 <i>lagaturoi</i> | |

Pour compter les brasses d'argent indigène:

| | |
|-----------------------|----------------------|
| 1 <i>lagaróbi</i> | 20 <i>kigaro</i> |
| 2 <i>kebitono</i> | 30 <i>kōgu</i> |
| 3 <i>ábuna</i> | 40 <i>ñākórikou</i> |
| 4 <i>korimakui</i> | 50 <i>ñāúbukou</i> |
| 5 <i>ubúmakui</i> | 60 <i>ñātugikou</i> |
| 6 <i>tugimakui</i> | 70 <i>kōgutúoi</i> |
| 7 <i>ábunatuoi</i> | 80 <i>kigarotuai</i> |
| 8 <i>kebitonotuai</i> | 90 <i>kamburoi</i> |
| 9 <i>kámburoi</i> | 100 <i>ñāpore.</i> |
| 10 <i>kíburui</i> | |

Pour compter les sentiers:

| | |
|-------------------|----------------------|
| 1 <i>nonúrobi</i> | 6 <i>tugibitu</i> |
| 2 <i>kebitako</i> | 7 <i>baibitutuo</i> |
| 3 <i>baibitu</i> | 8 <i>kebitakotuo</i> |
| 4 <i>kórébitu</i> | 9 <i>kamburo</i> |
| 5 <i>ubúbitu</i> | 10 <i>kiburo.</i> |

2. Adjectifs ordinaux.

| | |
|---------------------------------------|---|
| le premier <i>ureínke</i> | le 6 ^{me} <i>tugigamínke</i> |
| le 2 ^{me} <i>kítakoñke</i> | le 7 ^{me} <i>baígamituoñke</i> |
| le 3 ^{me} <i>baígamínke</i> | le 8 ^{me} <i>kítakotuoñke</i> |
| le 4 ^{me} <i>korigamínke</i> | le 9 ^{me} <i>kamburoñke</i> |
| le 5 ^{me} <i>ubúgamínke</i> | le 10 ^{me} <i>kiburoñke.</i> |

Note. Quelques fois aussi ils diront *noke* l'un, *turóguba* le premier, *nomóge*, *nomúguba* le dernier.

5. Adjectifs multiplicatifs.

| | |
|--------------------------|----------------------------|
| 1 fois <i>nomúge</i> | 6 fois <i>tugímugaie</i> |
| 2 fois <i>kemugoie</i> | 7 fois <i>baimugaituoi</i> |
| 3 fois <i>baímugaie</i> | 8 fois <i>kitakotuoï</i> |
| 4 fois <i>korémugaie</i> | 9 fois <i>kamburoi</i> |
| 5 fois <i>ubúmugaie</i> | 10 fois <i>kimburoi</i> . |

Note. Les Telei diront également, p. ex. *kemugoie* le deuxième jour, *ubúmugaie ege tuntuntu* c'est le cinquième qu'il séjourne ici.

CHAPITRE V.**Le pronom.****§ 1. Pronoms personnels.**

| Singulier | Pluriel | Duel |
|-----------------------|------------------------|----------------------|
| <i>ne</i> je, moi | <i>le, nere</i> nous | <i>le, nere</i> nous |
| <i>lo, ro</i> tu, toi | <i>lai, rai</i> vous | <i>lai, rai</i> vous |
| <i>ia</i> il, lui | <i>igo</i> ils, eux | <i>iaro</i> ils, eux |
| <i>ei</i> elle, lui | <i>ibau, emi</i> elles | <i>ito</i> elles. |

Note. Ces pronoms n'accompagnent pas ordinairement le verbe, parce qu'ils sont déjà exprimés par la finale du verbe.

On dira également:

| Singulier | Pluriel | Duel |
|---------------------|--------------------------|--------------------------|
| <i>nege</i> je, moi | <i>lege, nerege</i> nous | <i>lege, nerege</i> nous |
| <i>loge</i> tu, toi | <i>laige</i> vous | <i>laige</i> vous |
| <i>iai</i> il, lui | <i>igoï</i> ils | <i>iaroi</i> ils |
| <i>eie</i> elle | <i>ibaue, emie</i> elles | <i>itoi</i> elles. |

Exemples: *Nege lo manihurotsi* moi je t'aime; *loge ne manihumei* toi tu m'aimes, etc. etc.

§ 2. Pronoms possessifs.

nkōma mon, ma, mes; le mien, les miens, (à moi)
lōgoma ton, ta, tes; le tien, les tiens (à toi)
bōgoma son, sa, ses; le sien, les siens (à lui)
līgoma notre, nos; le nôtre, les nôtres (à nous)
lāigoma votre, vos; le vôtre, les vôtres (à vous)
bāigoma leur, leurs; le leur, les leurs (à leur).

Exemples:

nkōma ōbo ma maison
līgoma mūmira notre chef
logoma mareke ta hache.

Ta kuguta bañke? Nkoma. A qui est cette noix de coco? La mienne (à moi).
Ta koko bōgoma. Ce panier est le sien (à lui).

Les pronoms suivants, employés souvent dans le cours de la conversation, expriment une relation d'amitié.

nkõnu mon ami
lõgonu ton ami
bāgonu son ami

lĩgonu notre ami
lāĩgonu votre ami
bāĩgonu leur ami.

D'autres pronoms possessifs semblent inclure la préposition: en, dans, à:

nkoro dans mon, ma
lõgoro dans ton, ta
bõgoro dans son, sa

lĩgoro dans notre
lāĩgoro dans votre
bāĩgoro dans leur.

Exemples: *nkoro obo* dans ma maison; *nkoro um* dans mon village.

§ 3. Pronom réfléchi.

nkõraitto moi seul, moi-même
lõgoraitto toi seul, toi-même
bõgoraitto lui seul, lui-même

lĩgoraitto nous seuls, nous-mêmes
lāĩgoraitto vous seuls, vous-mêmes
bāĩgoraitto eux seuls, eux-mêmes.

Exemples:

Nkõraitto ménuele lakumoro. Je suis monté seul sur la montagne.

Onoie bõgoraitto toi uio. Bientôt il viendra seul.

§ 4. Pronoms démonstratifs.

Singulier
ia, iai ceci, celui-ci
ako, akoi cela, celui-là
ei, eie celle-ci
eiko, eikoi celle-là

Pluriel
igo, igoi ceux-ci
igoko(i) ceux-là
emi, emie celles-ci
emiko(i) celles-là

Duel
iaro, iaroĩ ceux-ci
iaroko(i) ceux-là
ito, itoi celles-ci
itoko(i) celles-là.

§ 5. Pronoms interrogatifs.

ba? bai?
banke?
banko?
bāgeu?
oĩgami?

qui? quelle? *baro?* (pl.) qui? quelles?
 de qui? *baronke?* (pl.) de qui? (pl.)
 avec qui? *baronko?* (pl.) avec qui? (pl.) avec quelles?
 pourquoi? pour quelle chose?
 combien? (Lorsqu'on parle des objets ou des êtres en général sans spécifier).

oĩmugaie?
oĩreia?
oĩnoi?
oĩmaku?
oĩbitu?
oĩbai?
oĩrui?
oĩmurũgi?
oĩmoreki?

combien de fois? combien de jours?
 combien (d'hommes)?
 combien (d'opossums)?
 combien de (taros)?
 combien de (lances)?
 combien de (cases)?
 combien de (bia) sagou?
 combien de (cocotiers)?
 combien de (moi) (arbres produisant des noixettes à manger)?

oĩgutu?
oĩmakui?

combien (d'arbres à pain)?
 combien de (brasses d'argent indigène, ou encore d'étoffe?
 etc. etc. en général tout ce qu'ils comptent par brasses).

§ 6. Pronoms relatifs.

Le pronom relatif se rend par les pronoms indéfinis et démonstratifs.

Exemples:

Máreke uteine ou *sítei*?

Hache tu as cassé cela où l'as-tu placé?

Tāmoa oibuine, *nkóma.*

Bananes tu as mangé cela, les miennes.

Note. Il semble que chaque fois que l'antécédent est un nom de choses (soit au singulier soit au pluriel) le pronom relatif s'exprime par *ne*.

Loi nūroru, *omóruro.*

Homme m'a frappé un, il s'est enfui.

Loi emu uinu¹ ou *bei*?

Homme aujourd'hui est venu un où est-il allé?

Roikene togega ūburorogo unge katugai.

Gens hier sont venus plusieurs au village ils travaillent.

Ítegaro atsigale ūborerugo, *maikunai kakaturiro.*

Enfants (duel) à la mer se sont baignés plusieurs, le requin il les a mordus.

Kónigura nóginonómi, *kótsige katugaro.*

Femmes nous avons vu plusieurs, à la plantation elles ont travaillé.

Konegito (duel) *ñitsínito* (duel) *unígirai ómotai.*

Femmes vous avez vu celles-là du village elles se sont sauvées.

§ 7. Pronoms indéfinis.

nīnu l'un, l'autre, un autre (masc.)

nīnogo (duel) les uns, les autres, d'autres (masc.)

nógo (pl.) » » » » » »

noma (fém.) l'une, l'autre, d'autre (fém.)

nomi (pl.) les unes, les autres (fém.)

nogito (duel) » » » » »

nīnu . . . *nīnu* l'un . . . l'autre (masc.)

nogo . . . *nogo* les uns . . . les autres.

Exemples:

Tēleï bibiurubigu, nogo omotai, nogo ūribano. Après que les Teleï se sont battus en duel, les uns s'enfuient, les autres sont tués.

noma . . . *noma* l'une . . . l'autre

Kónegito mūmira teuteutsi: noma kótsige kankatugumoi, noma oboge tuntumoi. Le chef a deux femmes: l'une travaille à la plantation, l'autre reste à la maison.

nomi . . . *nomi* les unes . . . les autres

noke l'un, l'autre, un autre (se dit des choses).

tounokerei personne

oruia qui, quiconque

Exemple: (*Loi*) *oruia katunobi onomitū, būmboa.* Quiconque finit le travail, je paierai.

¹ Cette même particule *nu* rentre également dans le nom de nombre *no-nu-moi* = 1.

| | |
|----------------------|--|
| <i>órogo</i> | qui, quiconque (pl.) |
| <i>oraia</i> | quelle, quelleconque (fém.) |
| <i>oneia</i> | quoi? lequel? laquelle? (se dit des choses) |
| <i>ũtsibatsi</i> | tous, toutes (se dit des choses et des êtres animés) |
| <i>mũgum, mũgune</i> | beaucoup, nombreux |
| <i>tũrugeĩto</i> | tous, toutes (masc. et fém.) |
| <i>tũrugogo</i> | tous (masc.) |
| <i>tũrugómi</i> | toutes (fém.) |
| <i>tũrugágino</i> | tous les deux |
| <i>tũrugito</i> | toutes les deux |
| <i>tũruguba</i> | tout, chaque, chacun |
| <i>kuágeĩto</i> | quelques-uns (se dit des choses et des êtres animés) |
| <i>kuágogo</i> | quelques-uns (masc.) |
| <i>kuágomi</i> | quelques-unes (fém.) |
| <i>kúago</i> | un peu |

Exemple: *tũ kúago omio* donne-moi un peu d'eau.

| | |
|-----------------|---------------|
| <i>hamánoko</i> | beaucoup |
| <i>ai, aike</i> | quelque chose |
| <i>aiturugo</i> | toute chose |

Exemple: *Kugui aiturugo kompuro*. Dieu a fait toute chose.

aĩgou tũrugou dans tous les lieux

Exemple: *Kugui turugouge natsi*. Dieu voit partout.

(A suivre.)



Der Glaube an den *inal* und den *tutana vurakit* bei den Eingebornen im Küstengebiet der Blanchebucht.

Von P. JOSEF MEIER, M. S. C., Rakunai, Neupommern (Südsee).

1. Der *Inal*.

Mit dem Namen *inal* bezeichnen die Kanaken meiner Gegend einen guten Geist (*a boina ra inal*), der seinen Anhängern und Verehrern wohl will, der sie zu höherer Erkenntnis hinreißt, sie inspiriert und begeistert, ja sie völlig besessen macht, und ihnen in diesem Zustande der Besessenheit, oder meinetwegen der Verzückung, neue geheime Dinge offenbart, sie die staunenerregendsten Kunststücke vollführen läßt, und sie endlich einem besseren Lose im Jenseits entgegenführt.

Ich will hier gleich dem freundlichen Leser kurz bemerken, daß all diese Verzückungen und diese höheren Kenntnisse nur staunenerregend und wunderbar sind — in den Augen der Eingebornen. Später warum und weshalb!

Der *inal* hat Flügel wie ein Vogel und wohnt auf einem Baume, dem riesenhaften *giao*-Baum (Baniane, *Ficus prolixa*). Aber deswegen ist er noch lange kein Vogel, ebensowenig wie unsere Engel Vögel sind. So mein Gewährsmann *To Kákao*. Gerade er war es, der diesen Hinweis auf die Engel machte, um mich darüber zu belehren, wie man Flügel haben kann, ohne ein Vogel zu sein.

Daher kam es auch, daß die Kanaken vielfach beim ersten Katechismusunterricht, wo sie auf großen Bildertafeln Teufel mit Krallen und Engel mit Flügeln sahen, diese Engel und alle geflügelten guten Geister für den ihnen wohlbekannten *inal* hielten.

Das Gesicht eines *inal* gleicht dem einer Eule: gekrümmter Schnabel und riesengroße, runde Augen, oder auch dem eines fliegenden Hundes mit gedetschter Nase. Der *inal* steigt nur höchst selten von seinem luftigen Wohnsitze auf die Erde herab. Meist flattert und fliegt er in den Lüften umher oder sitzt in ruhiger Beschaulichkeit im Wipfel seines Lieblingsbaumes. Zur Nachtzeit ist er besonders lebendig und eilt von einem *giao*-Gipfel zum andern — die übrigen Bäume verschmäht er nämlich alle. Dabei ist seine Gestalt helle und verbreitet Licht und Schimmer. Gerade zur Nachtzeit wollen ihn auch viele Eingeborne schon gesehen haben. Seine Stimme ist hell und fein wie die Fistelstimme des Menschen.

Steigt der *inal* aus seiner Behausung auf die Erde herab, so ist es nur, um die Menschen zu necken, ihnen Schabernack anzutun oder um in sie

hineinzufahren, sie zu begeistern, in Ekstase zu versetzen und ihnen Geheimes zu offenbaren.

Diese Offenbarungen des *inal* beziehen sich nicht auf religiöse, übernatürliche Wahrheiten, noch auf Zukünftiges, d. h. später eintretende Ereignisse, die wir mit menschlichem Ermessen nicht voraussehen oder vorauswissen können; ebensowenig auf irdische Güter, Schätze und Reichtümer. Auch läßt sich der Geist nicht herbei, durch seine geheimen Offenbarungen einem Dritten an Leib oder Leben zu schaden — dafür bürgt sein Ehrentitel: *a boina ra inal* — der *inal*-Geist ist gut.

Die Enthüllungen des *inal* befassen sich mit ganz anderen Dingen, Dingen, die uns als minderwertig und alltäglich erscheinen, die aber in den Augen eines Eingebornen eine sehr hohe Bedeutung haben.

Der *inal* enthüllt seinen Adepten neue Melodien und neue Texte, sei es für die gewöhnlichen Tänze oder für die Tänze, die aufgeführt werden bei den Iniet- und Tubuanfestlichkeiten, den zwei großen Mysterien der Kanaken.

Der Kanake, ob Mann, ob Weib, jung und alt, betrachtet eben den Tanz als eines der größten Güter seines Lebens. Die Virtuosität im Tanze ist eine der höchst geachteten Fertigkeiten und nichts überstrahlt den Ruhm und Ruf eines gefeierten Tanzkünstlers.

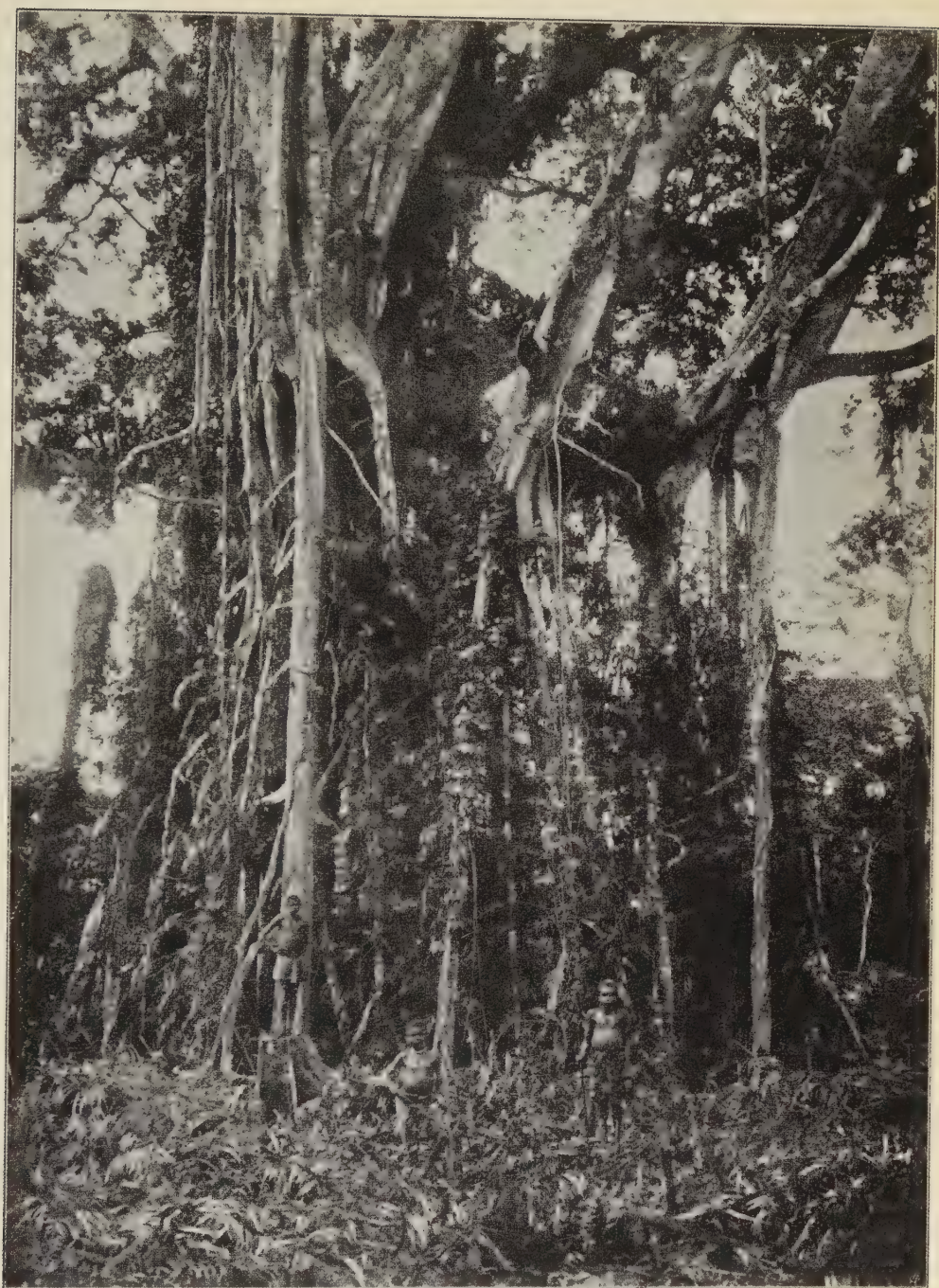
Es ist daher vom Standpunkte eines Kanaken aus leicht begreiflich, daß selbst die Götter sich für die Tänze interessieren, von ihrem olympischen Luftsitz herniedersteigen, miteintreten in den geistigen Wettkampf um den Lorbeer des Apollo und neue, süße Weisen zu neuen begeisternden Worten ersinnen. Die Tänze und Tanzgesänge bilden die höchste Lebenspoesie der Eingebornen. Was Wunder also, daß sie auch einen Genius dieser Kunst kennen?

Dann gibt der *inal* auch die Inspiration zu neuen Motiven für Zeichnungen, Bilder und Schmuckgegenstände, die bei den Tänzen Verwendung finden sollen.

Somit wäre der *inal* nicht bloß der Genius der redenden, sondern auch der bildenden Künste und der Mode und vor allem der Genius jener allerhöchsten Kanakenkunst, die den Charakter der beiden vorhergehenden in sich vereinigt: des Tanzes.

Mit dieser Inspiration auf dem Gebiete der Malerei und Plastik ist der Tätigkeit des *inal* ein weiter Spielraum gelassen. Jede Kategorie von Tänzen hat auch wieder ihren eigenen charakteristischen Schmuck. Anders ziert sich ein Iniettänzer, anders der Tubuantänzer und anders wieder ein gewöhnlicher Tänzer. Aber auch bei den gewöhnlichen Tanzvergnügungen gibt es wieder große Verschiedenheiten im jeweiligen Aufputz, in dem die Tänzer erscheinen.

Die *inal*-Anhänger erfahren auch von dem ihnen gutgesinnten Geiste Auskunft über gewisse übel- oder wohlriechende Kräuter, die beim Tanze eine faszinierende Kraft ausüben sollen. Sie reiben damit die Tänzer ein, um sie in den Augen der zuschauenden Frauen desto gefälliger erscheinen zu lassen. Diese „Liebespomade“ darf aber von dem weiblichen Geschlechte nur gesehen oder gerochen, nicht aber unmittelbar berührt werden. Das wäre des Guten zu viel. Die „Schmiere“ würde dadurch entweiht, ihre Wirkung in das Gegenteil umgekehrt, und den Frauen der beigemischten Zaubereien halber an Leib



Photogr. von P. Jos. Oberreiter, M. S. C.

1a. Ein Banianenbaum (*Ficus prolixa*), ein Geisterbaum, aus der Nähe gesehen



Photogr. von P. Jos. Oberreiter, M. S. C.

1b. Ein Banianenbaum, ein Geisterbaum, aus der Ferne gesehen.

und Leben Schaden zugefügt werden. Es muß daher jeder, der sich mit dieser Salbe einreiben läßt, eine Zeitlang strenge Weiberflucht beobachten. Erst wenn alle Spuren davon verwischt sind, darf der Gesalbte wieder mit den Frauen verkehren. Von den Kräutern, die zur Herstellung dieser Pomade gedient haben, werden alle Überreste und Abfälle sorgfältig gesammelt und ins Feuer geworfen.

Ferner offenbart der *inal* seinen Verehrern neue, nutzbringende Zaubereien. Erst teilt er ihnen alle jene Substanzen mit, die sich am besten und erfolgreichsten zur betreffenden Zauberei eignen. Dann gibt er ihnen den Zaubertext und womöglich auch die Melodie, nach der die Zauberformel gesungen oder vorgetragen werden soll.

Endlich beweist der *inal* durch seine Enthüllungen, daß er auch ein tiefinniges Verständnis hat für den höchsten und letzten Lebenstrieb — die Liebe. Natürlich für eine Liebe nach kanakischen Begriffen! Er zeigt seinen Anhängern neue Liebesgesänge und Liebesmittel, *a malira*, d. h. eigentlich Liebespulver, womit sie die Zuneigung eines Mädchens sich erzwingen können.

Das ist aber nur eine Seite der Tätigkeit, die der *inal* entfaltet, der beschwingte Genius des Gesanges, der Kunst und der Liebe, der die wilden Herzen der wildesten Menschen von heute ebensogut bezähmt und bezaubert, wie ehemals Orpheus mit seiner Harfe die reißenden Tiere der Wälder und die finsternen Geister des Hades.

Im Zustand der Verückung, die der *inal* hervorruft, werden alle Kräfte des Verückten, die physischen sowohl wie die psychischen, gesteigert, sozusagen potenziert. Der Besessene soll imstande sein, die unglaublichsten Dinge zu verrichten, Kunststücke, die ein Mensch im normalen Zustande nicht ohne Gefahr für sein Leben wagen darf. Der Besessene soll in einen Zustand der Ekstase, der Raserei, ja des Wahnsinns geraten und unempfindlich werden gegen Feuer und Wasser, gegen Stich und Hieb, gegen Stoß und Wurf und Fall. Er soll Dinge verrichten, wie man sie höchstens von Mondsüchtigen hört oder nur in „Tausend und eine Nacht“ lesen kann.

Endlich soll der *inal* seinen Anhängern auch eine besondere Art Glückseligkeit im Jenseits verschaffen. Sie sollen nach ihrem Ableben auf dem Gipfel der *giao*-Bäume ihren Wohnsitz aufschlagen und es dort in überschwinglichem Maße gut haben. Sie können in den Lüften frei und friedlich umherfliegen¹, ohne die Erde berühren zu müssen. In ewigem Schmuck sollen sie prangen: das Haar rot gefärbt und dicht gepudert mit roter Ockererde, die Tränenfurchen reich geschminkt mit glänzendem Kalk, und den Nacken geziert mit der duftenden Lieblingspflanze des *inal*, dem Zierstrauche: *a lom* oder *a lomo*.

Wer es aber unterläßt, bei seinen Lebzeiten sich dem *inal* zu eigen zu geben, der kommt nach dem Tode in die dunkle Höhle der bösen Geister, in das Teufelsverließ (*a mata na tabaran*), wo seine Seele ohne jeglichen Schmuck in tiefer Trauer, umgeben von endloser Finsternis, auf dem nackten

¹ In Matupit heißt es, daß die Anhänger des *inal* nach dem Tode wie fliegende Hunde in der Luft umherflattern und sich von reifen Bananen nähren. So P. BÖGERSHAUSEN.

Boden hockt und nur ausziehen darf, um die kärgliche Nahrung aus tierischen und menschlichen Exkrementen aufzulesen.

Der *inal* wird auch noch genannt: *a pepe*¹ = das Prinzip des Verrücktwerdens, das Wesen, das Ding, das verrückt macht; dann: *a lom*², d. i. das Prinzip des Tollwerdens, das Wesen, das toll macht, und: *a laur purupuru* = das erscheinende Wesen, eigentlich: die Erscheinung, die fliegt, oder: der geflügelte Geist.

Der *inal*-Geister gibt es viele. Die ihnen beigelegten Namen rühren meistens her von Eigenschaften oder Wirkungen des *inal* oder von der schönen Kleidung, d. i. von den Schmuckgegenständen, die die *inal*-Jünger als äußeres Kennzeichen tragen.

So *To Butam* = einer, der die Raserei verursacht, eigentlich: einer, der die Kräuter herschenkt, durch deren Genuß der Zustand der Ekstase hervorgerufen wird; *To Veiau* = einer, der mir Verborgenes enthüllt, und *To Lailai*³ = der Zitterer, einer, der durch seinen Einfluß und seine Begeisterung den menschlichen Körper in die mächtigsten Vibrationen versetzt.

Diese drei sind die Häupter, die Vorsteher der übrigen *inal*⁴.

Andere Namen von *inal*-Geistern sind noch: *To Norokik* = der kleine Stumpf- oder Plattnäsige oder auch der Krummschnäbelige, eine Anspielung auf die Ähnlichkeit des *inal* mit der Eule und dem fliegenden Hunde; *To Urakakaula* = der Zwei-Eulige, d. h. einer, dessen Blick ist wie der von zwei Eulen; der das Auge seines Opfers festbannt, da der Blick des *inal* Auge und Sinn verwirrt⁵; *To Uragariv* = der unruhig ist, wie zwei *gariv*-Vögel⁶; *To Vunapete* = der sich mit einem Stock oder den Blättern der *pete*-Schmarotzerpflanze schmückt; *To Vunalom* = der sich mit einem Stock oder den Blättern der *lom*-Pflanze ziert; *To Valili*, d. i. der sich aufhängt, mit dem Kopfe nach unten, wie die fliegenden Hunde, ein Hinweis auf die Akrobatenkunststücke der Leute von der *inal*-Zunft; und: *To Vatitiñ* = der Zittern macht, der konvulsivische Zuckungen verursacht. (*To Vatitiñ* ist eigentlich der Name eines Mannes aus der Landschaft Malakuna, der sich um den *inal*-Kult sehr verdient gemacht hat.)

Der *inal*-Glaube ist zweifelsohne uralte. Das erhellt schon aus der Mythologie der Kanaken, die den *inal* bereits auftreten läßt in den allerersten Zeiten der ganzen Welt- und Menschengeschichte.

Gleichwohl wissen die Eingebornen auch von einer Vervollkommenung zu berichten, die der *inal*-Glaube und das *inal*-Wesen im Laufe der Zeit erhalten

¹ Den Namen *pepe* kennt auch R. PARKINSON. Er nennt ihn Seite 123 in seinem Buche „Dreißig Jahre in der Südsee“. Er gibt aber eine andere Schilderung von diesem abergläubischen Mittel. Bei seinen Ausführungen hat er wohl die Gegend um seine Station im Auge.

² *A lom* oder *a lomo* ist eigentlich eine duftende Zierpflanze (*Evodia hortensis*).

³ *A lailai* ist eine Pflanze, die beim Berühren zittert und sich einzieht, nach Art der Mimosen.

⁴ In Matupit gilt nach P. BÖGERSHAUSEN *To Bali* = *vana* als Haupt der *inal*.

⁵ Die Eule scheint also in den Augen der Eingebornen das Sinnbild der Weisheit zu sein, und die Person und Gestalt des *inal* wäre das Pendant zur *γλαύκοπις Αθήνη*.

⁶ *A gariv* ist ein kleiner, schwarz-weißer Vogel, der wie die Bachstelze stets mit dem Schwanze wedelt (*Rhipidura tricolor*).

hat. Besonders erwähnen sie da einen Mann, der den *inal*-Ritus wenn nicht begründet, so doch erweitert und ausgebaut hat. Es ist der schon bekannte Eingeborne *To Vatitiñ* aus der Landschaft Malakuna in der Blanchebucht¹. Dieser Kanake ist vor nicht gar zu langer Zeit gestorben. Auf eine ganz unerwartete, scheinbar zufällige Weise ward er einer *inal*-Offenbarung gewürdigt, die von weittragender Bedeutung sein sollte.

Eines Tages fällte er Bäume auf einem Kaiaplatz, um dort ein Stück Land urbar zu machen. Bei seiner Arbeit geriet er in eine Schlingpflanze. In seinem Eifer, sich aus ihrer Umstrickung zu befreien, verwickelte er sich immer mehr und mehr in den zähen, dicken Strähnen, bis er schließlich von allen Seiten gefesselt und gefangen war. Er machte sich dadurch wieder los, daß er die ihn umstrickenden Stränge mit den Zähnen durchbiß. Kaum hatte er dies aber getan, da überfiel ihn ein eigenartiges Gefühl: er stürzte hin und blieb eine Zeitlang wie tot liegen (*i ga virua tana, i ga mat i tana*). In diesem Zustande erschien ihm der *inal*-Geist und gab ihm eine genaue Anweisung, wie er und andere in Zukunft noch öfter diese Betäubung hervorrufen² und dabei mit ihm, dem *inal*, in Verbindung treten könnten.

To Vatitiñ mochte wohl anfangs den Zustand für ein Übel oder ein Unglück gehalten haben. Aber bei der Erinnerung und der Erkenntnis der ihm gewordenen Mitteilungen und aller Offenbarungen lernte er ihn bald als eine hohe Gunst schätzen. Er machte sich unverzüglich daran, das Gehörte in die Tat umzusetzen. Er errichtete im Distrikte Malakuna eine besondere Hütte, *a pal na lom* oder *a pal na pepe* geheißen, und reichte dort zuerst einigen, dann mehreren das geheime Betäubungsmittel. Natürlich tat er dies nur gegen Entgelt. Er hatte zwar die Zauberei aus den Händen des *inal* umsonst erhalten. Aber deswegen konnte man doch nicht dieselbe Freigebigkeit auch von ihm verlangen und ihm zumuten, seine Zauberkennnisse den anderen auch unentgeltlich mitzuteilen. Denn wessen ein Geist leicht entbehren kann, alles dessen kann noch lange nicht auch der Mensch entbehren, wie Nahrung, Obdach und vor allen Dingen: Geld. Zumal der oberste Grundsatz und das oberste Gebot für jeden Kanaken lautet: Hergeschenkt wird nichts! Alles für Geld!

¹ Es ist überhaupt fraglich, ob nicht dieser verfeinerte *inal*-Glaube erst durch *To Vatitiñ* aufgekommen ist. Mein Gewährsmann, *To Kákao*, erzählte mir nämlich, daß dieser *inal*-Glaube die letzte Stufe, gleichsam der Höhepunkt ihrer religiösen Anschauungen, und so eine Art Vorbereitung auf die Ankunft des Christentums gewesen sei, das ihm als die vollkommenste Religion erschien. Die Gradation ihrer Vorstellungen vom Jenseits wäre dann diese: Erst nur Teufel einerseits und verdammte Menschen anderseits, die in einem tiefen, finstern Loch der Erde (*a mata na tabaran*) wohnen und sich von der schmutzigsten Nahrung, den Exkrementen der Menschen und Tiere, ernähren müssen. Die zweite, vollkommenere Stufe läßt schon gute Geister, die *inal*, auftreten, die sich mitsamt ihren Gläubigen über der Erde, in den Lüften und auf Baumwipfeln aufhalten, sich eines fröhlichen, heiteren Daseins erfreuen und sich mit den besten und köstlichsten Früchten sättigen können. Die dritte Stufe, die Vollkommenheit, wäre das Christentum mit seinem Himmel und guten Geistern, d. i. den Engeln, den Heiligen und Seelen der Gerechten in ewiger Freude, und mit seiner Hölle und bösen Geistern, d. i. den Teufeln und Verdammten in ewigen Feuersqualen.

² Daher heißt diese ganze Prozedur auch: *a pepe na matmat* = das Betäubungsmittel, das einen wie tot erscheinen läßt.

Übrigens ist das Handausstrecken und -darreichen der Zauberei Mühe und Arbeit genug, um einen schweren Lohn dafür zu verlangen. Und warum soll man eine so günstige Gelegenheit, ein Geschäftchen zu machen — nein, ein Vermögen zu erwerben, unbenützt vorübergehen lassen? Denn die Kanaken haben auch ein Patentamt: das Recht, neue Tänze aufzuführen, neue Zaubereien anzuwenden, bleibt einzig und allein dem Erfinder vorbehalten, von dem man all diese Weisheit und geistigen Genüsse gegen bar erhalten kann. Ein jeder praktische Mann wird und muß es sich also angelegen sein lassen, so eine köstliche Himmelsgabe gut zu versilbern.

Das Mittel verfiel auch bei anderen. Jeder, der es nahm, verspürte an sich ähnliche Wirkungen wie der *To Vatitiñ*. Es hieß von so einem: *I mat na lom*, d. h. er stirbt vom *lom*-Geist oder: er bekommt einen *inal*-Anfall, oder auch: *Nam ra inal i ki tana* = der *inal* hat sich in ihm niedergelassen¹.

Wer einmal gegen Bezahlung eingeweiht war, konnte das Geheimmittel an sich selbst anwenden, so oft er wollte und somit die allen Menschen inwohnende Sehnsucht, mit den Geistern des Jenseits in Verbindung zu treten, ganz nach Lust und Laune befriedigen. Glückte es ihm dann, in seiner Ekstase ein neues Tanzlied, oder einen neuen Schmückgegenstand, oder ein neues Zaubermittel, oder ein neues Liebespulver vom *inal*-Geist zu erfahren, so war er ein gemachter Mann: er besaß nun seinerseits das ausschließliche Verfügungsrecht über die neue Offenbarung.

Wollte sich ein anderer mit ihm teilen in den glücklichen Besitz der neuen Melodie, des neuen Textes oder des neuen Liebeszaubers, so mußte er schwer dafür bezahlen. Auf diese Weise kommt der Visionär wieder doppelt und dreifach zu dem Gelde, das er für seine Aufnahme und Einweihe in den *inal*-Bund auslegen muß.

Überdies ist die Erfindung des Sehers aber auch schon auf eine andere, ich möchte sagen natürliche Weise, vor Nachahmung und Ausnützung durch andere geschützt. Lehrbücher, Musikhefte und Grammophone gibt es nicht, und mit einmaligem Hören und Sehen ist die Sache auch nicht erlernt. So muß denn der Wißbegierige notgedrungen zum Lehrer, d. i. dem Erfinder selber gehen, um durch mündliche Überlieferung und durch mehrtägige Schulung sich die nötigen Kenntnisse zu erwerben.

Trotz dieses Geheimmittels des *To Vatitiñ* scheinen nicht sehr viele Inspirationen stattgefunden zu haben, und doch haben es nicht wenige versucht. Der beschwingte Pegasus der Kanaken, der *inal*, scheint also im allgemeinen ein ziemlich störrischer Gaul zu sein.

Konnte nun auch jeder *inal*-Mann die Zauberei an sich selbst anwenden, um mit dem *inal* in Verbindung zu treten, so hatte er doch noch lange nicht die Befugnis, auch andere in den Bund aufzunehmen und ihnen das Geheimnis zu verraten. Das war und blieb zunächst das ausschließliche Vorrecht des *To Vatitiñ* und nach dessen Tod das seiner Erben. Nur wer von *To Vatitiñ* oder von dessen Erben sich die spezielle Vollmacht mit schwerem Geld erkaufte

¹ In Matupit glaubt man, daß der *inal* in die Leber des Menschen fahre, um ihn besessen zu machen. Bußt einer bei dem Anfall das Leben ein, so heißt es, der Geist habe ihm die Leber verschlungen.

und die Aufnahmezeremonien gut einstudiert hatte, der, nur der allein durfte auch seinerseits Neuaufnahmen vornehmen. Und auch da war der Kreis der Bewerber ein beschränkter; denn nur die ältesten, angesehensten und reichsten Leute eines jeden Distriktes konnten dieses Privilegium erlangen. Natürlich ließen sich die *seniores populi* diese vorteilhafte Gelegenheit, Muschelgeld zu verdienen, nicht entgehen. Sie kauften sich das Recht und sorgten durch Neuaufnahmen für reichliche Deckung ihrer Auslagen. So entstanden denn nach dem Vorbilde in Malakuna, dem Heimatsdistrikte des *To Vatitiñ*, auch anderwärts auf abgelegenen Plätzen bestimmte Hütten, *a pal na lom* oder *a pal na pepe* = Betäubungshütten genannt, wo diese Einweihe vorgenommen werden konnte. Außer den Mitgliedern und allen jenen, die es werden wollten, durfte niemand diese Plätze betreten.

Bei der Aufnahme geht es, wie folgt, her:

Die Kandidaten begeben sich auf den Platz, wo die geheimnisvolle Hütte steht, und stellen sich dort in Reih und Glied auf. Sie haben vorher gefastet, um sich nicht nach dem Genuß all der Dinge, die ihnen gereicht werden, erbrechen zu müssen. Schon harren ihrer die *inal*-Meister, gewöhnlich Inietleute, die dem Hauptunternehmer, dem ältesten und erfahrensten Kanaken, zur Seite stehen. Sie haben für jeden der Kandidaten ein besonderes Päckchen hergerichtet. Dieses besteht aus einem rotangestrichenen Blatte der *purut*-Pflanze, einer Pflanze von ungemein scharfem und widerlichem Geschmack. Dieses Blatt umhüllt die Blüte oder auch die Frucht eben derselben *purut*-Pflanze, ferner die Blüte der *pidi*-Pflanze und die geschabte Rinde einer Baumart, genannt *a davaï ana kau* = der Baum, dessen Früchte die *kau*-Vögel (*Philemon cockerelli*) fressen, oder: *a bala puriña* oder auch: *a bala kuriña* oder einfach: *ana kau*. Das Blatt der wilden Pfefferranke (*a iaiel*) bildet das letzte Ingredienz¹ — alles nach dem Rezepte des *To Vatitiñ*. Das Ganze schmeckt abscheulich scharf und bitter und besteht aus lauter unreifem, ungekochtem Zeug.

Vor dem Genusse wird jedes Päckchen verzaubert. Man kennt hiefür drei Zaubergesänge. Der erste lautet:

A lom, tamapupu na lom, e! A lom, tamapupu na lom,

Der *lom*-Geist, Blüte (?) des *lom*-Geistes, eh! Der *lom*-Geist, Blüte (?) des *lom*-Geistes,

e! Ma nanama, To Magit², u na ga virua ka ta ra tur a bunum na
eh! Und du da oben, Herr Nachbar, du wirst nur so hinstürzen durch den Farrenzweig des

lom³, eao!

lom-Geistes, eao!

¹ In Matupit bekommen die Neulinge junge, unreife Taroknollen und die übel-schmeckenden Früchte vom *ianaum*-Baum zu essen.

² Mit der Bezeichnung: *To Magit* meinen sie den Kandidaten, dessen wirklichen Namen sie in dem Liede nicht singen, einmal weil er nicht ohne erhebliche Störung der Melodie in den Text paßt, und dann, weil damit jeder beliebige Mensch, den man eben gerade vor sich hat, bezeichnet werden kann.

³ Eine Anspielung auf das Farrenkraut, das die Kandidaten bei der Aufnahme als Schmuck im Nacken tragen, weil sie glauben, dadurch den *inal*-Geist anzulocken und dann betäubt zu werden.

Der zweite Gesang ist dieser:

A lom, To Vatitiñ ra lom, e! Ma nanama To Magit, amur
 Der *lom*-Geist, *To Vatitiñ* der *lom*-Geist, eh! Und du da oben Herr Nachbar, du und der
a ga virua ka ta ra tur a bunum na lom, eao!
To Vatitiñ, ihr zwei werdet nur so hinstürzen durch den Farrenzweig des *lom*-Geistes, eao!

Endlich der dritte heißt:

Ma To Valili, ra lomilom! Ma nanama To Magit, i tar pada ka
 Und der *To Valili*, der *lom*-Geist! Und du da oben Herr Nachbar, es sind weit aufgerissen
ra matam!
 deine Augen!

Nach dem Gesange wird das Päckchen dem Kandidaten gereicht. Jeder einzelne Kandidat beugt sich weit zurück; ein *inal*-Meister tritt vor ihn hin, hält ihm mit der einen Hand den Kopf hinten fest und steckt ihm mit der anderen das Päckchen in den Mund, indem er dabei spricht:

„*Iau me ra iaiel, ma iau kuabar. Iau luña*
 „Ich kaue das wilde Pfefferblatt, und ich werde zum wilden Tiere davon. Ich bin faszi-
na matam, To Urakakaula. Amur a limlibur!
 niert von deinem Blick, du *inal*-Geist, *To Urakakaula*. Zieh ihn (den Kandidaten) fort mit dir!
*A tamaia ra luña, ma iau kuabar*¹.“
 Willkommen ist mir der Zustand des Verrücktseins, und ich bin ein wildes Tier.“

Auf gut⁶ Deutsch etwa:

„Ich kaue wilden Pfeffer, um in wilde Raserei zu geraten gleich dem tob-süchtigen wilden Tiere. O *To Urakakaula*, du mächtiger *inal*-Geist, mich be-rauscht dein Blick bis zur wildesten Wut! Wohlan, du stürmischer Geist, reiße mich fort und rase mit mir dahin in ungezügelmtem Lauf! Heissa! Ich lechze in heißer Gier nach bacchantischer Lust, und es erfasse mich die höchste Raserei eines wilden Tieres².“

Die Kandidaten dürfen ja nichts ausspucken, müssen vielmehr alles hinunter-schlucken, mag es auch noch so widerlich und ekelhaft sein. Als Lohn für diese feierliche Aufnahme wird ein Strang Muschelgeld von Klafterlänge sogleich an Ort und Stelle bezahlt. Ein kleiner Teil dieses Geldes dient dazu, ein Festmahl für die *inal*-Meister zu bestreiten.

Die Kandidaten nehmen aber nicht daran teil. Nachdem sie das Päckchen mitsamt Inhalt genossen haben, ziehen sie sich in die Hütte zurück und legen sich ebener Erde auf ein einfaches Blatt nieder. Es brennt kein erwärmendes Feuer an ihrer Seite. Sie sollen vor Frost und Kälte sich schütteln, weil der *inal*-Geist so am ehesten über sie herabkommen wird. Sie genießen auch vorher noch nichts, um sich nicht zum Erbrechen zu reizen. An diesen ersten Tag

¹ Der Zauberer spricht bald im Namen des Kandidaten und sagt: *Iau me ra iaiel* = ich kaue das wilde Pfefferblatt, bald in seinem eigenen Namen: *Amur a limlibur* = ihr (zwei, d. h. du, Geist, mit ihm, dem Kandidaten) möget hinziehen!

² Der Sinn ist: Es möge mich ein Zustand gänzlicher Unvernunft erfassen, damit ich gleich einem wilden Tiere dahinstürme, ohne zu wissen, woher und wohin, wo aus und wo ein!

schließt sich noch eine längere Periode der Abgeschlossenheit für die Kandidaten. Diese Periode kann mehrere Wochen, ja sogar einen vollen Monat dauern.

Während dieser ganzen Zeit dürfen die Kandidaten nicht viel genießen und müssen sich genau an eine streng vorgeschriebene Diät halten. Sie dürfen keine reifen Früchte essen, damit der Ekel und Widerwille und die nervöse Überreizung gefördert werden. Tarofrüchte sind ihnen überhaupt untersagt. Es ist ihnen auch verboten, Tarokohl (*a kumua*) zu essen. Sie rösten sich vorwiegend grüne Bananen, die sich eben aus den Blüten entwickelt haben, über dem Feuer. Auch dürfen sie kein anderes Wasser trinken als das der Kokosnuß; ebenso müssen sie sich des Betelkauens gänzlich enthalten. Daher kommt es, daß alle Kandidaten stark abmagern. Auch abergläubische Gebräuche müssen die *inal*-Jünger in einigen Gegenden, z. B. in Matupit, beobachten. Dort dürfen sie ihr Essen nicht in Blätter einwickeln, sondern bloß in ein offenes Körbchen (*a gep*) legen und darin aufbewahren. Es ist ihnen nur erlaubt, zu Blättern zu greifen, falls sie kein Körbchen zur Hand haben sollten. Sie dürfen aber dann die Blätter nicht falten, um daraus ein Paket zu machen, sondern müssen sie sorgfältig zu einer länglichen Tüte zusammenrollen. Auch dürfen die Kandidaten nicht übereinander hinwegsteigen, wenn sie der Ruhe pflegen.

Die ganze Zeit hindurch schlafen sie in der *lom*-Hütte ohne Feuer und ohne wärmende Decke. Sie vertreiben sich die Zeit mit Musizieren auf dem *laulau*-Instrument, zwei tönenden Holzstücken, die mit Klöppeln bearbeitet werden. Den größten Teil des Tages und der Nacht verbringen sie in liegender Stellung. Beim Umhergehen erfolgen dann die Tobsuchtsanfälle. Sie dürfen unter keinen Umständen mit einem Weibe verkehren, selbst nicht mit dem rechtmäßigen Eheweibe. Ebenso dürfen auch die Frauen nichts aus der Hand der Kandidaten entgegennehmen oder deren Speisenüberreste genießen, ja nicht einmal einen von den Kandidaten benützten Gegenstand berühren. Diese ganze Zeit hindurch ist jeder gegenseitige Verkehr mit der Außenwelt gänzlich untersagt.

Dafür erhoffen auch die *inal*-Kandidaten nach ihrem Tode ein anderes, besseres Los, als es den übrigen Sterblichen, die nicht in diese hohen Mysterien eingeweiht sind, zuteil werden soll.

In dieser Zeit der Abgeschlossenheit schmücken sich die Kandidaten mit Blättern und Büscheln verschiedener Zierpflanzen. So tragen sie zuerst einen Farrenbüschel hinten im Nacken. Dieser Büschel wird vorher von einem *inal*-Meister mit einem der oben erwähnten Lieder bezaubert. Der Zauberer schwenkt dabei den Blattbüschel hin und her.

Nach fünf Tagen kommt ein Drazänenbündel an die Reihe, das mit folgenden Worten verhext wird:

A pur tenten, der Blattschmuck, der weit umhergeht, d. i. der weit umhergetragen wird;

a lom tenten, der *lom*-Geist, der weit umhergeht, d. i. der einen anderen weit umherführt;

a inal tenten, der *inal*-Geist, der weit umhergeht, d. i. der einen anderen weit umhergeleitet.

Nach weiteren fünf Tagen wird dann ein Büschel von den Blättern des *labira*-Baumes umgebunden. Über diesen Büschel werden dieselben Zauberworte wie oben gesprochen.

Den Schluß macht ein Bündel von den Blättern der *lomilom*- oder *lom*-Pflanze. Auch dieser Büschel wird genau mit denselben Worten behext, wie die vorhergehenden.

Den *lomilom*-Schmuck tragen die Kandidaten auch am letzten Tage, wenn der feierliche Umzug stattfindet, mit dem die ganze Zeremonie beendet wird.

An diesem Tage pudern sich die Kandidaten das Haar knallrot. Am Gürtel oder auch am Blattschmuck hinten im Nacken baumelt eine kleine Muschel (*a vuaveo*, *Oliva sanguinolenta* Lam.) mit einem Klöppel. Es ist die „Glocke“, die den *inal*-Geist durch ihr Geklingel herbeiläuten und herzulocken soll.

Die Kandidaten können zwar schon in der Zeit ihrer Abgeschlossenheit in einen Zustand der Ekstase verfallen. Aber wenn je, so ist ihnen ganz besonders heute daran gelegen, so einen charakteristischen Anfall zu kriegen, da er das untrügliche Zeichen ist für die Gegenwart des sehnstüchtig erwarteten *inal*-Geistes.

Anfangs spazieren die Kandidaten auf ausgetretenen Pfaden noch im Gänsemarsch einher, gleichsam zur Parade. Bald aber lichten sich die Reihen in dem Maße, wie der Geist über sie kommt und sie ihre eigenen Wege führt, sei es quer durch die Pflanzungen, mitten hinein in den dichtesten, undurchdringlichen Urwald oder hinaus auf die offene See. Sie rennen und schlagen dann alles kurz und klein.

Der Anfall beginnt mit entsetzlich lautem Rufen, dem eine Art Ohnmacht oder Erschöpfung folgt. Der Geist wirft sein Opfer auf den Boden und läßt es dort eine Zeitlang wie tot liegen. In diesem Zustande offenbart er ihm mit Vorliebe jene geheimen Dinge, nach denen die Eingebornen ein so großes Verlangen tragen. Leise flüstert der Geist diese Dinge seinem auserwählten und privilegierten Jünger zu, der sie treu im Gedächtnisse bewahrt. Aber erst wenn der Geist sich von ihm verabschiedet hat, wird der hocheleuchtete Jünger daran denken, die Mitwelt mit der ihm gewordenen Offenbarung zu beglücken zu aller Nutz und Frommen und nicht zuletzt zum eigenen Profiten. Wahrscheinlich macht er zwischen geheimer Offenbarung und öffentlicher Verkündigung diese Pause, um die nötige Zeit zu gewinnen, ein wenigstens einigermaßen annehmbares und vernünftiges Geistertelegramm aufzusetzen.

Ist der *inal*-Jünger nun eine Zeitlang regungslos und wie tot dagelegen, dann kehren allmählich die Lebensgeister wieder zurück. Er fängt an, sich zu schütteln und zu zittern, erhebt sich vom Boden und, angetrieben vom Geiste, dem er sich blindlings ergibt, vollbringt er nun die unglaublichsten Kunststücke.

Von da ab kümmert sich kein Kandidat mehr um seine *inal*-Kameraden, die mit ihm in der Weltvergessenheit, still verborgen zusammengelebt und am gemeinsamen Aufzug sich beteiligt haben. Ein jeder folgt seiner persönlichen Inspiration und tut und treibt, was ihn der Geist eben geheißen: Der eine erklettert einen hohen Baum bis hinauf in die schwache, schwankende

Krone, ein anderer läuft frei und keck auf einem wagrechten Baumast umher, ja, zum Entsetzen der unten mächtig gaffenden Zuschauer, auf dem Baumast fort bis hinaus zur äußersten Spitze. Der Mensch hat gleichsam alle Schwerkraft verloren, er gleicht einem leicht beschwingten Vogel, ja, er scheint ganz und gar vergeistigt zu sein; denn Baumkrone, Astspitze und Zweige brechen nicht unter der Last! Gewiß merkwürdig genug!

Ein anderer *inal*-Jünger führt oben auf dem Baume den schönsten Tanz auf, hüpfte hin und her, von Ast zu Ast, von Zweig zu Zweig, wiegt und schaukelt sich urfidel hoch oben im Laubwerk, ohne jeglichen Halt oder etwelche Stütze. Zum Schluß der Vorstellung hängt er sich gar mit den Zehen an einem Aste fest, den Krauskopf zu unterst und die Hände frei und ledig. Gleich einem Uhrpendel gondelt und baumelt das hin und her, so sicher und leicht wie ein fliegender Hund an seinen eisenfesten runden Krallen.

Hat der Gaukler dieses Spieles übergenug, so steigt er nicht etwa den Baumstamm entlang herunter, nein, er springt herab aus schwindelnder Höhe, ohne sich Hals, Rippe, Arm oder Bein zu brechen. Ja, er verletzt sich nicht im geringsten, weder äußerlich noch innerlich, bei diesem Salto mortale.

Bald eilt der vom *inal* Besessene quer durch die Felder, über Stock und Stein. Er geht nicht auf den ausgetretenen Gangsteigen, nein, er wandelt höchst eigene Wege, durch den dichtesten Urwald, durch das wilde Gestrüpp mit all seinen scharfen Dornen, seinen brennenden Nesseln und spitzen, stechenden Blättern. Und doch bleibt er nirgends hängen, streift er keinen Ast und Baum. Nirgends stoßen seine Füße an, mögen auch noch so viele Hindernisse auftauchen. Kein Baumstumpf, keine über den Boden kriechende Schlingpflanze, keine Baumwurzel stört ihn im Laufe oder bringt ihn zu Falle. Der Geist, der in ihm ist, hütet und bewahrt ihn vor allem und jeglichem Schaden.

Bald stürzt sich der *inal*-Jünger in die See. Er schwimmt nicht und trachtet auch ganz und gar nicht darnach, sich über Wasser zu halten. Er fällt hinein wie ein schwerer Stein und steifer Stock, und rührt und regt sich nicht. Aber von Ertrinken gar keine Rede! Er schwebt auch weite Strecken auf dem Wasser dahin, ohne unterzusinken.

Bald schlüpfte er durch eine kleine Öffnung, die viel zu enge, um ein kleines, schwächiges Kind durchzulassen. Und er, ein erwachsener, gesetzter Mann, findet nicht die mindeste Schwierigkeit, hindurchzukommen.

Bald setzt sich der *inal*-Jünger mitten hinein ins Feuer, ja er schluckt sogar Feuer! Dabei verbrennen? Keine Spur.

Die umstehenden Augenzeugen dieser Wagestücke überbieten sich in Beifallsbezeugungen und in ungezählten und ungezügelter Ausdrücken grenzenloser Bewunderung. Mitunter suchen sie den Besessenen von seinen Kunststücken zurückzuhalten oder eilen ihm in seinen scheinbaren Bedrängnissen zu Hilfe. Der *inal*-Mann aber stört sich nicht im mindesten an die Menge. Solange sein Trancezustand dauert, wechselt er gewöhnlich kein Wort mit ihr. Tut er es dennoch, so redet er wie von Sinnen. Er glaubt seine gewöhnliche Natur abgestreift zu haben und wähnt sich schon als ein höheres Wesen, auf das natürlich sein eigener, richtiger Name nicht mehr paßt. Er fragt also die Umstehenden:

„Ba iau To ia? Ava nanailam iau ka? Ba iau vana papa ave?“
 „Wer bin ich? Erkennt ihr mich denn? Ich komme von wannen?“

und gibt sich gleich selbst die entsprechende Antwort darauf:

„lau tut papa ra ul a giao. Iau To Norokik ma To
 „Ich komme von dem Wipfel des *giao*-Baumes. Ich bin die kleine Plattnase und Herr
Uragarir ma To *Vunapete* ma To *Vunalom* ma To *Bebavut*.“
 Zweibachstelze und Herr *pete* (Schmarotzerpflanze)-Stock und Herr *lom*-Stock und Herr Komme-
 angeflogen.“

Alles Namen von *inal*-Geistern.

Das sind die hauptsächlichsten Kunststücke, die die neuen *inal*-Bundesbrüder vollführen. Europäer sind wohl selten Zeugen dieser Wunderdinge gewesen. Nur Pater BÖGERSHAUSEN konnte mir von einem Falle berichten, den er selbst mit angesehen.

Zwei junge Leute waren auf eine Kokospalme gestiegen und hatten rund herum die Wedel abgehauen, die bei einem Feste Verwendung finden sollten. Es standen nur mehr die mittleren Blätter. Da befahl plötzlich die Kerle Zittern in den Armen und Beinen. Der *inal* war über sie gekommen; man glaubte jeden Augenblick, die beiden würden herabfallen. Sie hielten sich aber krampfhaft an den mittleren Wedeln fest und schmiegt sich ihrer ganzen Länge nach daran. Von den Untenstehenden kletterten einige in die Höhe, um sie mit den Fiederblättern der Wedel an die Mittelrippe festzubinden. Doch wehrten andere, offenbar Kenner der *inal*-Mysterien, diesen unerfahrenen Laien, die nichts von der Sache verstanden, ihr Unterfangen ab mit den Worten: „O, die braucht ihr nicht festzubinden, die fallen doch nicht herab!“ So stiegen denn jene, die sich zur Hilfeleistung auf die Kokospalme begeben hatten, wieder vom Baume herunter und hinter ihnen drein die beiden jungen Leute, die den *inal*-Anfall erlitten hatten. Wie jeder aber aus dieser Schilderung ersehen kann, ist bei dem ganzen Auftritt nichts Außergewöhnliches passiert.

Mir persönlich ist nie Ähnliches zu Gesicht gekommen. Ich gebe diese Schilderungen genau nach den Angaben meiner Gewährsmänner, die natürlich alle lebhaft von der Wirklichkeit der erwähnten Dinge und von der Wahrheit ihrer Worte überzeugt sind.

Ist der Zauberszustand vorüber, weil der *inal*-Geist seinen getreuen Diener verlassen, so reinigt sich dieser Haut und Haar von den aufgetragenen Farben, Puder und Schminken, legt allen Schmuck ab und benimmt sich wieder wie ein gewöhnlicher sterblicher Mensch. Damit ist auch dieser eigenartige Vorgang zu Ende.

Jedem *inal*-Mann aber steht es vollständig frei, in der folgenden Zeit nach eigenem Ermessen und Belieben von den bitteren Früchten wieder zu genießen, um dadurch mit den *inal*-Geistern in erneuten Verkehr zu treten und die bewußten Tranceanfälle in sich heraufzubeschwören¹.

¹ In Matupit heißt es, daß nur die jungen Leute vor ihrer Verheiratung diese *pépe*-Anfälle bekommen. Nach diesem Zeitpunkte aber hören sie auf.

Der *inal* soll sich noch auf eine andere, allerdings harmlosere Art seinen Gläubigen offenbaren.

Wer nachts sich an den Fuß eines *giao*-Baumes hinschleicht, der wird dort zur rechten Zeit ein klapperndes Geräusch vernehmen. Das Geräusch rührt von einer Muschel (*a vuaveo*) her, die an einer Schnur hängt. Die Schnur selbst wieder ist oben im Gipfel des Baumes befestigt, von wo sie der *inal*-Geist herabgelassen hat. Der würdige *inal*-Geist, der eben in diesem *giao*-Baum logiert, treibt damit sein neckendes Spiel (*i vavalurai*). Aber noch mehr!

Mit der Muschel ist zugleich ein Päckchen an die Schnur gebunden. Wer nun in finsterner Mitternacht zur Geisterstunde auf dem angezeigten Platze, d. i. am Fuße des *giao*-Baumes das Muschelglöckchen hört, der hascht mit gierigen Händen darnach. Es gelingt ihm auch unschwer, sich der Schnur zu bemächtigen. Nur das Päckchen reißt er davon ab. Bei Tagesanbruch sieht er dann, daß in dem Päckchen ein Liebespulver enthalten ist.

Aber er soll sich nicht lange dieses Besitzes erfreuen. Schon in der darauffolgenden Nacht wird es der *inal*-Geist ihm wieder entwenden, mag auch der Besitzer vor dem Schlafengehen das Päckchen mit Schnüren sich an die Handfläche festgebunden haben, um den kostbaren Zauberschatz vor Diebeshänden zu sichern. Es hilft alles nichts: Beim Erwachen ist das Päckchen samt Inhalt auf rätselhafte Weise verschwunden. Der Geist hat es sich in der Nacht wieder geholt.

Dies ist die Vorstellung, die die Kanaken meiner Gegend sich machen vom *inal* und dessen geheimnisvollen Wirken. Für uns ist sie phantastisch genug, für einen Kanakenverstand aber ist sie der Ausbund aller Weisheit und menschenmöglichen Frömmigkeit und Askese.

2. Der *Tutana vurakit*.

Noch weit phantastischer aber ist die Vorstellung, die sich die Eingebornen von einem anderen mysteriösen Wesen machen, das sie *a tutana vurakit* heißen. Wort für Wort heißt das: Der Mann durch und durch, der Mann immerfort, der ewige, immerwährende Mann.

Der Geselle heißt so, weil er nicht gestorben ist und nicht sterben kann, genau wie der ewige Jude unseres Volksglaubens.

Der *tutana vurakit* ist also kein eigentlicher Geist, *a tabaran marut*, d. h. ein alter, ursprünglicher Geist oder Teufel, er ist auch nicht die Seele eines Verstorbenen, die die Eingebornen mit dem Namen *tabaran* schlechthin bezeichnen; denn der *tutana vurakit* ist ja, wie sein Name sagt, noch gar nicht gestorben.

Wenn der *tutana vurakit* gleichwohl auch den Namen *tabaran* trägt, so geschieht das nur per accidens, weil er eben auch in der Höhle der Geister (*a mata na tabaran*) ein- und ausgehen kann, obwohl er für gewöhnlich sich nicht dort aufhält. Der *tutana vurakit* lebt vielmehr im Walde. Er ist ein richtiger Waldmensch.

Er nährt sich von verschiedenen Früchten, die wild wachsen und von den Menschen nicht genossen werden, in erster Linie von den Früchten des *giao*-Baumes. Seinen Durst stillt er nicht mit gewöhnlichem Wasser, sondern,

ganz nach Art der Teufel oder Geister, mit den Früchten des *papu*-Baumes, die inwendig eine Flüssigkeit enthalten.

Im Gegensatz zu dem normalen Menschen ist der *tutana vurakit* durch und durch verkommen und verwildert (*i kuabar*). Es besteht zwischen ihm und einem gewöhnlichen Menschen ganz genau derselbe Unterschied wie zwischen einem zahmen und einem verwilderten Tiere. Ferner hat der *tutana vurakit* den Gebrauch des Verstandes und der Sprache verloren. Er vegetiert wie ein unvernünftiges Tier (*i luñaluña*), ist irrsinnig und taub (*i kiña ra taliñana*) und reagiert nicht mehr auf menschliche Laute.

Er schmückt sich aber mit Schmuckgegenständen der Menschen. So hat er einen Federbündel (*a perapere*) als Kopfschmuck und im Nacken Ziersträucher. Nach Inietart pudert er sich das Haar zur Hälfte rot, zur Hälfte schwarz (*i punpun*), und sein ganzer Körper riecht nach duftender Pomade (*i añ-na-vuai ra pakana*).

Dies ist die Beschreibung des *tutana vurakit*, wie ich sie von meinen vielerfahrenen Gewährsmännern erhalten habe, und wie sie die Kanakenkinder von den Alten durch mündliche Überlieferung überkommen. Sie fügen aber auch alle gewissenhaft bei, daß ihn noch niemand wegen seiner großen Menschenscheu so recht zu Gesicht bekommen habe: *Ia i gire-ot ia* = wer sieht ihn ganz und gar und wie kann man so einen scheuen Menschen lebendig noch zu Gesicht kriegen, um ihn sich mal gemütlich zu betrachten?

Es könnte nun einer leicht auf den Gedanken kommen, daß es sich hier einfach um einen Verrückten handelt, der alle menschliche Gesellschaft flieht und in seiner vollständigen Geistesumnachtung im Walde für sich allein dahinglebt, fern ab von den Häusern und Hütten der Menschen. Aber dieser Annahme widersprechen die Kanaken, wenngleich sie einräumen, daß der *tutana vurakit* auch in irrsinnige Leute fährt (*i rakan ta ra umana pepe*). Sie erklären sich die Sache auf folgende Weise:

Der *tutana-vurakit*-Glaube hängt mit den Inietmysterien zusammen. Für die feierlichen Zeremonien, die bei der Weihe und Aufnahme in den großen Inietbund stattfinden, wird unter anderem auch ein turmähnliches Gebäude aufgeführt, das sogenannte Kletterhaus oder der Kletterturm (*a pal na kinao*). Auf Astleitern und Gestellen kann man im Innern dieses Turmes emporsteigen zur Deckfläche, einer Art Plattform, die während der Feierlichkeiten als regelrechter Tanzboden ihre Verwendung findet. Auf jeder Seite dieses Turmes sind an zwei hohen Stangen zwei geschnitzte Seeadler aufgehängt. Eine Gruppe nach der andern hüpf und springt unter Gesang (*a pukur-pal*) hoch oben auf dem Gestell herum. Jeder Tänzer hat einen Spieß in der Hand und sucht damit einen der Seeadler zu treffen.

Zuvor aber wird den neueintretenden Inietbrüdern, die bei dem großen Feste zum erstenmal auf der sonderbaren Stellage mittanzen dürfen, eine noch sonderbarere Überraschung zuteil. Das Kletterhaus ist fix und fertig. Die Neulinge lungern schon mehrere Tage im Inietwaldbezirk herum, der Dinge harrend, die da kommen sollen, „hangend und bangend in schwebender Pein“. Da — urplötzlich in aller Frühe wird die Waldhütte, die Behausung der Kandidaten, von den älteren Inietgesellen umringt und überfallen. Mit Holzstücken,

wilden Früchten, Steinen und Geschossen aller Art wird das junge Volk überschüttet und aus der Hütte vertrieben. Im Sturmloch rettet sich, wer kann, hinaus und fort und hinein ins Kletterhaus, ohne Unterlaß umsaust und bedroht von den schwirrenden Knollen und Knütteln der lebenswürdigen älteren Brüder. Die allerschwierigste und dringlichste Aufgabe des ganzen Rettungswerkes ist, die Kletterhütte rechtzeitig zu gewinnen. Wer sie glücklich erreicht, der ist geborgen: Heil ihm! Wer sie verfehlt, um den ist's geschehen. Rast der junge Mann in seiner blinden Angst wie ein zu Tode gehetztes Wild an der rettenden Hütte vorbei und mit all seinem flatternden Festschmuck hinein in das grausige Dickicht und die unheimliche Finsternis des Urwaldes, dann ist das Unglück geschehen: er ist und bleibt verschwunden und verschollen für alle Zeiten, er wird zum *tutana vurakit*, zum wilden Waldmenschen, zum ewigen Juden.

Dies Unheil soll allen jenen zustoßen, die keinen erfahrenen Meister hilfsbereit zur Seite haben; keinen getreuen Eckardt, der sie beschützt, warnt und gleichsam festhält, damit sie nicht blindlings in den Wald laufen.

Wer aber unter den Verfolgern einen guten iniet erfahrenen Freund oder Verwandten hat, der bleibt vor diesem traurigen Geschick bewahrt. Für ihn ist gesorgt, er wird sein Ziel nicht verfehlen.

Für die neueintretenden Inietjünger ist es daher eine der ernstesten Vorsichtsmaßregeln, sich der Obhut und Fürsorge eines inietkundigen Verwandten oder Bekannten anzuvertrauen oder überhaupt einem wohlwollenden, viel erfahrenen Inietaltmeister sich mit Leib und Leben anheimzustellen. Müßte ein Kandidat ob seiner jugendlichen Unerfahrenheit bei der feierlichen Hetz- und Treibjagdzeremonie sein menschenwürdiges Dasein verlieren, so wäre das ein unsägliches Unglück, ein Gedanke, zu schrecklich, um ihn nur aus-zudenken.

Darum fragen die besorgten Verwandten schon lange vorher: „*Ba u, akave kau melem; na taba-vaka u* — Na du, wo ist dein erfahrener Mann, der dich festhalte? Hast du einen Schutzengel?“ Wehe dem Manne, der die Frage verneinen muß: „*Ba pata, iau pa kaugu ta melem* — Nein, ich habe noch keinen erfahrenen Alten, der mir zur Seite steht.“ Findet der junge Mann nicht rechtzeitig noch einen rettenden Schutzgeist, dann wird er ein *tutana vurakit*.

So also denken sich heutigen Tages die Eingebornen die Entstehungsgeschichte der *umana tutana vurakit*.

Zur Erhärtung dieses ihres Glaubens an den *tutana vurakit* berufen sich die Kanaken auf ein Vorkommnis, das sich in Vunabere, im Gebiete Anapapar zugetragen haben soll. Dort waren einst alle Anstalten zur Abhaltung einer großen Inietfeierlichkeit getroffen worden. Zwölf Mann sollten zum erstenmal das Kletterhaus besteigen und oben auf der Plattform tanzen. Als nun, der Sitte gemäß, diese zwölf Kandidaten einige Tage vor dem Feste in ihrer Waldhütte überfallen und dem Kletterturme zugetrieben wurden, verfehlten alle ihr Ziel und zerstreuten sich im umliegenden Walde auf Nimmerwiedersehen! Sie wurden zu *a umana tutana vurakit*. Der Grund ihres Mißgeschickes aber war der: Sie hatten keine erfahrenen Inietmänner zur Seite. Darum endete die ganze Zeremonie mit einem erbärmlichen Fiasko.

Einer anderen Auffassung von der Entstehung des *tutana vurakit* begegnen wir in der folgenden, höchst sonderbaren Erzählung¹. Die Auffassung, die darin zutage tritt, erinnert schon mehr an die Vorstellung von *e magit*. Der Ausdruck *e magit*, im Sinne von: Verwandelter, ist denn auch gleichbedeutend mit: *a tutana vurakit*.

Es war vor Zeiten, in der Gegend des Vunakokor (Varzinberg), im Gebiete Tamanairik. Dort rüsteten sich einst die Inietmänner zur festlichen Feier eines ihrer großen Tänze. Sie errichteten ein Kletterhaus, schnitzten Inietbildnisse aus Holz, verfertigten sonstige Schmuckgegenstände für den Tanz und übten die Gesänge ein.

Das alles nahm geraume Zeit in Anspruch. Während dieser ganzen Zeit aßen und schliefen die Inietmänner in ihrem Waldbezirk. Nur ab und zu ließen sie sich tagsüber bei den Weibern und übrigen Uneingeweihten blicken, kehrten aber für die Nacht wieder an ihren geheimen Aufenthaltsort zurück.

Unter den Inietmännern war auch ein junger Bursche. Er oblag, wie seine Zunftgenossen, den üblichen Beschäftigungen. Überdies hatte er noch für die Küche zu sorgen. War er mit dem Kochen soweit fertig, daß die Mahlzeit eingenommen werden konnte, dann schickten ihn seine Kollegen regelmäßig kurz vorher noch einmal fort, um irgend einen Gegenstand in der Nachbarschaft zu holen. In der Zwischenzeit aßen sie alle Speisen allein auf. Kam dann der Jüngling mit dem gewünschten Objekte zurück, so fand er nur mehr die Überreste der Mahlzeit vor, wie Knochen, Bananenschalen, Blattstiele vom Gemüse und die fetttriefenden Blätter, in die das Essen eingewickelt war. Das dauerte so mehrere Tage hindurch.

Während dieser Zeit eilte der Jüngling wiederholt nach Hause, um den Seinen einen kurzen Besuch abzustatten. Bei dieser Gelegenheit erkundigte sich der Vater angelegentlichst nach seinem Wohlbefinden, ob es ihm nicht an Nahrung, an Speise und Trank gebrähe u. dgl. Der Sohn mußte gestehen und berichtete ihm die schnöde Zurücksetzung und das häßliche Betragen der anderen ihm gegenüber, ihm, der doch die Arbeit und die Dienste leistete. Der Vater wollte ihn überreden, daheim zu bleiben, sich von den Genossen zu trennen und von dem ganzen Inietreiben sich loszumachen. Aber da halfen keine guten noch bösen Worte. Der Sohn blieb standhaft.

Weil aber anderseits die Inietbrüder ihr freches Benehmen auch nicht änderten, so beschloß der Vater, sich an den Übeltätern grausam zu rächen.

Der Tag der Hauptfestfeier nahte heran. Zwei Tage zuvor nahm der Vater, der dem Inietbunde nicht angehörte, seinen Sohn mit in den Wald. Dort suchte er die nötigen Zaubermittel zusammen und weihte seinen Sohn in die Zauberei ein, die den anderen das Verderben bringen sollte. Am Tage des Tanzes sollte dann die Zauberei ihre Wirkung tun. Die Reihe kam an die Kollegen, die den jungen Burschen so niederträchtig behandelt hatten. Sie sollten auf das Kletterhaus steigen und dort den Tanz aufführen. Kaum

¹ Siehe den Originaltext dieser Erzählung nebst Übersetzung in meinen „Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel“, Band I der „Anthropos-Bibliothek“, Seite 150—169.

waren sie oben, da beugte sich plötzlich der Turm tief zur Erde herab und lud die Tänzer ab. Der Jüngling allein, der zugleich mit ihnen hinaufgestiegen war, entkam heil. Die anderen aber verwandelten sich alle zum größten Entsetzen der zuschauenden Menge in die verschiedensten Dinge: der eine wurde ein Busch, der andere ein Farrenstrauch, der dritte eine Schmarotzerpflanze, der vierte ein Stein, der fünfte ein Erdhaufen, je nach dem Gegenstande, auf den sie fielen oder den sie im Fallen streiften. An eben dieser Stelle blieben sie in der betreffenden Gestalt festgebannt. Nichts Menschliches war mehr an ihnen zu sehen — sie waren verwandelt und umgestaltet von Grund aus. Das Kletterhaus aber richtete sich wieder empor und nahm seine frühere Stellung ein, gleich als ob nichts geschehen wäre. Aber erst auf die Aufforderung des jungen Burschen hin, der diese Szene durch seine Zauberei heraufbeschworen hatte, stiegen wieder andere Gruppen von Tänzern auf die Plattform. Doch kam niemand mehr zu Schaden. Die Tänzer riefen bald den einen, bald den anderen der Verunglückten mit Namen. Und, o Graus! aus den Gegenständen, aus dem Stein, dem Baumstumpf, der Liane heraus ertönte die Antwort mit menschlicher Stimme. Es waren die wohlbekannten Stimmen ihrer Landsleute.

Wie sich die zuschauenden Verwandten und Frauen der Verunglückten herandrängten und sich nach ihren Angehörigen erkundigten, zeigte man ihnen die verschiedenen Gegenstände, die ihre teuren Brüder, Vettern oder Männer waren. Die Verwandten nahmen aber niemals wieder ihre menschliche Gestalt an. Sie blieben für ewig *a umana tutana vurakit*.

Endlich sind die Eingebornen der Meinung, daß der *tutana vurakit* sich vorübergehend in ein *loko kiakia*- oder *gi*-Männchen (*Tanysiptera nigriceps*), einen Vogel, verwandeln könne. Daher heißt der *tutana vurakit* auch einfach: *a loko kiakia*. Die Kanaken machen nun eifrig Jagd auf diesen Vogel seiner zwei langen, schmalen, weißblauen Schwanzfedern halber und sollen mitunter in dem vermeintlichen Vogel einen *tutana vurakit* selbst einfangen. Dies ist nach ihrer Auffassung sicher der Fall, wenn sie ein Prachtexemplar von diesem Vogel mit besonders schönen und langen Schwanzfedern erwischen. Das kann dann nur ein *tutana vurakit* sein, der sich in der Gestalt dieses Prachtvogels präsentiert.

Die Jagd auf diesen Vogel oder meinetwegen auf den *tutana vurakit* alias *loko kiakia* wird folgendermaßen gehalten: In jener Abteilung des Waldes, wo sich der Vogel besonders gern und häufig aufhält, wird eine kleine Stelle gelichtet, gerodet und fein säuberlich von allem Pflanzenwuchs gereinigt. Auf diese freie, lichte Stelle wird eine, an einem Stäbchen aufgerollte Leine gelegt, an der sich eine Heuschrecke als Köder befindet. Diese Leine samt Stäbchen und Köder heißt *a lamlam*.

Legt der Vogelsteller diese seine Leine aus, so murmelt er dabei das folgende Zaubersprüchlein her:

„*A gi tarataram, a malira tarataram, a beo*
 „Der *gi*-Vogel, der folgsame, der Zauberspruch, der folgsame, d. h. wirksame, der Vogel,

tarataram, a tutana vurakit tarataram.“

der folgsame, der *tutana vurakit*, der folgsame.“

Nach Hersagung dieses Spruches versteckt sich der Vogelsteller an einem Winkel des Urwaldes und bleibt auf der Lauer. Sobald er bemerkt, daß etwas heranhuscht, sagt er schnell ein anderes Sprüchlein her:

„*Ta ra gi abai, ta ra ni abai.*“

„Der *gi*-Vogel, der anbeißt, das Anbeißen.“

Was sich da dem Köder nähert, ist aber beileibe kein Vogel, sondern ein wahrhafter *tutana vurakit*. Der macht sich über den Köder her und verschluckt ihn. Natürlich würgt er mit dem Köder auch einen Teil der Schnur hinunter, an der der Köder befestigt ist.

Nun erhebt sich der Vogelsteller und stürzt sich auf die Beute. Aber was er erblickt, ist nur ein Vogel, allerdings ein wunderbar prächtiges Exemplar mit zwei schönen Schwanzfedern. Der gestörte, aufgescheuchte *tutana vurakit* hat sich in Angst und Eile in diesen Vogel verwandelt. Als Vogel fliegt er empor und zieht mit sich die Schnur fort, deren eines Ende er ja samt dem Köder verschluckt hat. Aber das andere Ende der Schnur ist an dem Stock festgebunden. Es dauert daher nicht lange, bis entrollte Schnur und Stäbchen in den Sträuchern und im Geäst der Bäume sich verfangen. Der Vogel ist gefangen. Schnell eilt der Jäger herbei, bemächtigt sich seiner, rupft ihm die zwei schönen Schwanzfedern aus und läßt ihn wieder fliegen.

Im selben Moment gibt sich der in diesem Vogel verkappte *tutana vurakit* zu erkennen. Der Vogelsteller fühlt sich urplötzlich von einem Alp bedrückt und sinkt wie leblos zu Boden. Das war die Rache des *tutana vurakit*. Der Jägermann erholt sich aber bald wieder und wandelt mit den Federn von dannen.

* * *

In diesen bizarren Vorstellungen ergeht sich die üppige Phantasie der Eingebornen. Es ist vollständig unmöglich, bei diesen Trugbildern den tieferen Gehalt aus den sie umgebenden Schlacken herauszufinden und die Wahrheit von der Dichtung zu unterscheiden. Nur spärlich erkennt man da und dort eine greifbare Unterlage, wie z. B. den Einsturz eines Kletterhauses, wobei eine Anzahl Tänzer zu Schaden kam. Und diesen einfachen Vorfall umgaben sie mit einer Unmenge abergläubischer Gedanken und Sagen und Märchen. Aber es kümmert den Eingebornen nicht im mindesten, nachzuprüfen, ob und inwieweit solche Vorstellungen auch berechtigt sind. Je bizarrer, je fabelhafter das Gerede, um so lieber und leichter glaubt er es. Freilich verliert er dabei nie und nimmer das eine Notwendige, das wahrhaft Praktische aus den Augen. Er will an allem und bei allem verdienen. Jedes Ding wird nach der geschäftlichen Seite ausgebeutet.

Auri i. e. tabu sacra fames!

Doch von all den religiösen Anschauungen der Kanaken, all ihren religiösen Zeremonien und ihrer ganzen Geisterlehre müssen wir gestehen, daß sie genau übereinstimmen mit der äußeren, sichtbaren Natur, die auf den tropischen Inseln der Südsee sproßt und sprießt. Üppige Fülle, ungezügelter Wachstum, wildestes Ranken und Wuchern ohne Maß und Ziel, ohne Einheit und Ordnung — alles geboren und getrieben unter einer glühend heißen Sonne, in einer überhitzten, dumpffeuchten Atmosphäre. Das ist des einen wie des andern offenkundiger Charakter.



The Great Déné Race.

By the Rev. F. A. G. MORICE, O. M. I., Winnipeg, Manitoba, Canada.

(Continued).

CHAPTER XI.

Hunting.

A Criterion of Tribal Status.

The vocabulary of a people may be regarded as a safe guide to its social status and the nature of its chief pursuit. It is a sort of registering instrument whose readings are seldom at variance with fact. When it records, for instance, a multitude of fish names, or, better still, when it possesses several names for the same fish according to its age or condition, it will infallibly denote a nation of fishermen.

In like manner, a superabundance of words expressive of fine distinctions in the classification of the larger land animals will inevitably betray a race of hunters. This is so true that, for instance, the semi-sedentary Carriers, whose staple food is salmon, have to borrow from the vocabulary of the nomadic Sékanais several of their terms to designate the various stages in the growth of cariboo, while their dialect is exceedingly rich in words denotive of salmon under all possible aspects¹.

Even the western Nahanaïs are more hunters than fishermen, and their habitat is, moreover, remarkably high and mountainous. No wonder, then, that they differentiate with such scrupulous precision the representatives of such an apparently insignificant rodent as the marmot. With them the generic name of that animal is *tætiyé*. The female is called *hosthel*, while the male is known as *æ't'qé-tha*. A little marmot in general is named *æ'kane*, or *usthé-tsétle*; but if it is one year old, it goes as *usaze*. The next year it will be known as *ækhutze*, and when in its third year, it will be called *tætiyé-tucitze*. And note that all of those eight words apply to only one kind of animal, since there is another term to denote the smaller variety of marmot (*Arctomys monax*).

The Nahanaïs are therefore stamped by their very vocabulary as a horde of trappers and huntsmen, and the abundance of their terms for a mountain animal furthermore throws a significant light on the topography of their country.

So is it with their eastern congeners, the Hares, Dog-Ribs and other Barren Grounds Dénés. We know already that reindeer is their staff of life. Let us now see how their dialects are affected by that circumstance.

¹ See beginning of next chapter.

In the vicinity of Great Bear Lake the natives call that animal *etie*, food, or *nattle*, the swift-footed one; but large migrating herds of the same receive the name of *nonteli*, the vagabunds, the nomads. When of an abnormally small size and with a whitish coat, that game is called *yarikai*, the little white one. The male in general is known as *detsô*, and the female as *bedzi*. But if the former is exceptionally fat, it is denominated '*tetségé*. The fawn is *tsie*, or the squaller, to the same people, and before it acquires the long hair proper to its older fellows, it goes by the name of *tsiedékfwé*, by allusion to a duckling just hatched.

A male with renascent antlers is known as *bedzitco-halleli*. A female without antlers is called either *ranakfwi* or *rayanakfwi*, while she assumes the name of *tadeya*, little buttons, as soon as these begin to grow again. If simply pregnant, she becomes *edeyan* to the natives, if fat and in the same condition, she is *tconkota*, but if lean and pregnant she is called *tcontsethe*. *Etinna ai* is a fawnless female, and *beyarettie* denotes one with a fawn, while a female whose neck is stripped of its hair by the rutting male goes under the name of '*ko'ta-etsie*, or worn out mantlet.

Here we have, therefore, no less than nineteen words to designate the same animal. Conclusion: the tribes whose vocabulary is so rich in this particular can be nothing else than professional hunters.

The Fur-bearing Game of the Dénés.

Game is distinguished into venison and fur-bearing animals. We are already acquainted with the former; a brief list of the latter must comprise the following.

The beaver (*Castor fiber*, Linn.), which, owing to its economic importance, is known to all the tribes by a monosyllabic root, *tsa*, as a rule, but sometimes also *tse*, *tsi* or *tsu*, according to the tribes. Useless to insist on the industrious habits and quasi-human intelligence of this rodent. Its great value in the eyes of the natives rests especially on the permanency of its haunts and the sedentariness of its life, which make it an unfailing asset to the natives in time of need. Its small congener, the musk-rat (*Fiber zibethicus*, Linn.), is the beaver of the children, the women and the orphans.

The bear shares with the beaver the honour of being called by a radical monosyllable denotive of its importance in aboriginal economy, *sas*, *sæs* or *sa*. By these terms they mean the black bear (*Ursus Americanus*), and a brownish variety of the same. A variety, I say; for this must not be confounded with the genuine cinnamon bear (*U. arctos*), which is wanting in the fauna of the north. Both black and brown cubs are liable to be found in the same litter. The Dénés, who generally prove so cowardly against a human enemy, are so courageous when matched with almost any wild beast that among them he would not be considered a man who would be afraid of a bear¹. Personal encounters wherein Bruin comes out second best are

¹ It is no doubt owing to this circumstance that Dr. R. King had such a poor idea of the fighting powers of our bears. That traveller goes to the length of writing that even "the



The Results of a Buffalo Pound as seen to-day.



A Buffalo Hunt.

by no means rare occurrences, and not a few Carriers, for instance, bear the marks of its teeth and claws. True, they will never purposely seek the terrible grizzly (*U. horribilis*), unless impelled by a spirit of revenge for the death of some friend at its hands. Yet, I know an Indian who, when a mere youth (ignorance is bliss!) killed one with a revolver; and another who, by his fearlessness and *sang-froid*, put to flight a bear of that species with which he had been sitting face to face for quite a while¹. The main point in such awkward circumstances is not to betray the least fear, and to look one's adversary right in the eyes. Show any degree of hesitation and you are lost.

As a rule, if they perceive the animal in time, they will rather avoid it by a prudent circuit than court a too close acquaintance with it. During my twenty-five years stay in the north, I have known of two Sékanais and one Carrier who fell victims to its merciless claws and teeth, and of another who was so belaboured by the enraged beast, he had mortally wounded, that he was left for dead.

Bodily struggles with such monsters are out of the question. In cases of encounters with wounded or nursing black bears, the only kinds that are really dangerous, an absolute requisite for personal safety is to seize them by the ears and keep them as far as possible from one's face and throat, tactics with which every Déné hunter is familiar.

The Barren Ground bear (*U. Richardsonii*), without being as plentiful as the black species, is nevertheless found in the east, and stray specimens of the polar or white bear (*Thalassarctos maritimus*, Linn.) occasionally wander off to the confines of the northernmost Dénés' territory.

The other fur-bearing animals sought after in the north are the marten (*Mustela martes*, Rich.), the fisher (*M. Canadensis*), the lynx (*Felis Canadensis*, Rich.), the fox (*Vulpes vulgaris*), and two small carnivores, the ermine

grisly bear . . . and the *ursus maritimus* or polar bear . . . are likewise inoffensive if not provoked" ("Narrative of a Journey to the Shores of the Arctic Ocean", vol. II, p. 153). But I happen to know personally that the former will almost invariably attack man without any provocation, and cases of mortal encounters with simple black bears are also on record.

¹ It is but right to remark that W. H. Dall calls our grizzly "the large brown bear of the mountains, known as 'grizzly' among the Hudson Bay voyageurs" ("Travels on the Yukon", p. 133). If the animal be not the genuine grizzly, what is its scientific name? It is not the *U. arctos*, which is not found in America, nor the *U. Richardsonii*, whose habitat is east of the Rocky Mountains. Moreover, Dall admits almost in the same breadth that our grizzly "sometimes reaches a length of nine feet with a girth nearly as great" (*Ibid.*), a pretty good size, I should say, for a brown bear that is not a grizzly. In the work of Captain Back, who was with Dr. R. King in the overland journey, the incidents of which both have related in interesting books, Richardson shares so little the latter's naive opinion as to the inoffensiveness of that animal and Mr. Dall's scepticism concerning its identity with the grizzly bear, that he styles it *Ursus ferox*, calls it expressly grisly and says of it that "it is the most powerful of the genus, being able to master the American bison, which forms its habitual prey. The Indian hunter will rarely venture to attack the grisly bear unless he is very advantageously posted: for it does not hesitate to assail a man who, intruding incautiously upon its haunts, comes upon it unexpectedly; and has been known to carry off a voyager from among his companions as they were seated at supper" ("Narrative of the Arctic Land Expedition to the Mouth of the Great Fish River", p. 488).

(*Putorius vulgaris*, Linn.), and the mink (*P. vison*, Brisson). Wolves (*Canis lupus occidentalis*) and coyotes (*C. latrans*) are also caught, generally in traps set for other game. Rather too seldom a few wolverines (*Gulo luscus*, Linn.) fall victims to their curiosity and those marauding propensities which render them veritable curses to the poor trapper whom they despoil of the fruits of his exertions.

The capture of the silver fox — which is considered by the natives a mere variety of the vulpine species — is especially welcome to the modern Dénés, on account of the great commercial value of its fur.

Modes of Hunting.

Among the Dénés the pursuit of game may take at least seven different forms. There is occasional shooting, hunting for hidden animals, chasing, impounding, decoying, snaring and trapping.

It is fairly common to come across Nemrods of our own race who sneer at the marksmanship of the natives. Caspar Whitney goes even so far as to declare that the Dénés he met "can hardly hit a barn door a hundred yards off"¹. If this be a fact as regards his own companions, he must have purposely chosen stupid or half-blind fellows, in order that he might the better show his own superiority in the use of the rifle. My experience with their western congeners would rather be to the contrary. As I write this, I remember well my surprise at the extraordinary success of a member of my crew who was shooting down one after another rabbits that we would raise in the thickets, bordering a rapid stream which we were descending at an almost vertiginous speed. Dropping his paddle in the canoe, seizing his gun and firing as we drifted along, apparently before he had time to take aim, was the work of but a few seconds. Yet his ammunition was seldom wasted.

They are likewise expert in bringing down aquatic fowl on the wing.

As they never travel without being armed and are constantly on the look out for game, it follows that occasions to show their skill with fire-arms are not infrequent. As to their success with the bow and arrows and their peculiar way of using the same, the reader will have to wait until we treat of their wars and offensive weapons. Meanwhile, let it suffice to remark that those primitive arms were much more effective even against large animals than would appear to the average reader.

At times, the rôle of the hunter will be reduced to finding and slyly dispatching a practically helpless victim, as is the case with hibernating bears. If the animal be of the smaller or black species, it is generally dislodged

¹ "On Snow-shoes to the Barren Grounds", p. 134. Hearne writes in this connection: "The Indians are far more expert in killing geese, as well as any other species of game, than any European I ever saw in Hudson's Bay; for some of them frequently kill upward of a hundred geese in a day, whereas the most expert of the English think it a good day's work to kill thirty" (*Op. cit.*, pp. 441—42). Hearne passed many years of his life in continual contact with the Indians, and ought to know as much of their shooting capacities as an author who spent but a season among them.

from its lair by specially trained dogs acting as ferrets, and then killed with any weapon at hand. Many a valuable hound, however, has found death in the sombre recesses of bears' retreats, thus paying for his audacity with his life.

But it sometimes happens that Bruin stubbornly refuses to be forced out of its refuge by humbler animals which it can so easily lay low. The action of fire and smoke is then resorted to, always with the most satisfactory results. When the game is a grizzly, the Indians must have recourse to some stratagem, in order to protect their own lives against its well known ferocity. "After discovering its lair, the natives carefully measure its opening. Timbers of the requisite length, and from four to six inches in diameter, are carefully cut, and carried to the vicinity. During the day, when the bear is known to have returned to the cave, the Indians collect in large numbers, and approach with the utmost quietness, each carrying a timber or a large stone. The timbers are then fitted into the mouth of the den, forming a barricade, and stones in large numbers are piled against them, only leaving an opening about a foot square. Burning brands are then thrown in to arouse the animal, who puts its head out of the opening, which is too small for egress. A volley of balls soon puts an end to its existence"¹.

Such are the precautions with which, according to Dall himself, whole bands of Indians approach "brown" bears, even when captive.

The Chase.

Chasing large game, cariboo, moose, deer or bears, is also a frequent occupation of the Dénés. Their power of endurance on these occasions is truly wonderful. Over the hard snow of the late winter, they glide with astonishing velocity by mount and vale, at times using their snow-shoes as regular skates over which they rush down the declivities of their hilly country, and finally catch up with the game.

In mid-winter, hunting moose or other venison game over deep snow freshly fallen is considered child's play by our people. Its tracks are immediately detected and easily followed, while its escape is hardly possible owing to the great weight of its body, which makes it sink uncomfortably at every step, when it soon becomes tired out and practically helpless against its better equipped pursuer. Moose or cariboo will sometimes show fight under these circumstances; but it is no match for the wily aborigine.

During the summer, moose and deer are occasionally chased over the water. Mounting their light canoes, the natives then feel so sure of their prey that they will not waste their ammunition over them. They soon overtake the game and manœuvre around it until it is exhausted, when they stealthily approach and stab it in the heart or loins².

¹ "Travels on the Yukon", pp. 133—34.

² "I was told by one of my interpreters who had often traded among them [the middle Yukon Loucheux], and was well acquainted with their habits and customs, that these Ayans (and in fact several tribes below them on the river) do not hesitate to jump on the animals

According to an old trader, George Keith, after whom one of the immense bays of Great Bear Lake is named, the most successful months for the chase are, in the latitude of that inland sea, those of April, August and the beginning of September; the first on account of the quantity of snow on the ground, which enables the native to fatigue the game by pursuit, and because the last is the month during which, the horse-fly being most prevalent, droves of reindeer are forced to take shelter in the lakes, that they may avoid the attacks of those insects¹.

East of the Rocky Mountains, the task of the hunter is somewhat less arduous, owing to the greater gregariousness of the object of his chase. When he lies in wait for the passage of the reindeer or he is in pursuit of the same, he can usually manage to lay down many heads. Then the most indiscriminate slaughter takes place, as the Dénés advance in bands who spear or shoot hundreds merely for their tongues, leaving their carcasses to rot where they have fallen. Even calves are killed for no other reason than to gratify the northlander's lust for destruction.

This is one of his defects, and it is common to all the tribes. Even when wallowing in abundance, the Déné cannot see any game without at once becoming possessed of an uncontrollable desire to lay it low. Most authors have noticed this foible of his, from Hearne², to Dall³, and Whitney⁴. The Chippewayans are especially famed for their prowess in the field⁵, and even of the less sturdy Hares Petitot says that one of their men will occasionally kill forty Barren Ground cariboo per day⁶.

Impounding.

It goes without saying that such success can generally be achieved only at the time of the periodical migration of the reindeer, when its herds are immensely large. If less numerous, the northern Dénés have recourse to a contrivance which often yields as satisfactory results. I mean pounds, or very large corrals, wherein they drive and finally butcher the game. Hearne's description of some he saw merits reproduction.

"When the Indians design to impound deer", he writes, "they look out for one of the paths in which a number of them have trod, and which is observed to be still frequented by them. When these paths cross a lake, a wide river, or a barren plain, they are found to be much the best for the purpose; and if the path run through a cluster of woods, capable of affording

back in the lake or river, leaving the canoe to look after itself, and dispatch the brute with a hand knife, cutting its throat or stabbing it in the neck" (Fred. Schwatka, "Along Alaska's Great River", p. 232).

¹ In Masson's *Les Bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest*, vol. II, pp. 117—18. Quebec, 1890. Keith wrote in 1812.

² *Op. cit.*, pp. 117—18.

³ "Travels on the Yukon", p. 135.

⁴ *Op. cit.*, p. 133.

⁵ J. McLean's "Twenty-five Years' Service in the H. B. Territories", vol. I, p. 227.

⁶ *Exploration de la Région du Grand Lac des Ours*, p. 133.

materials for building the pound, it adds considerably to the commodiousness of the situation. The pound is built by making a strong fence with bushy trees, without observing any degree of regularity, and the work is continued to any extent, according to the pleasure of the builders. I have seen some that were not less than a mile round, and am informed that there are others still more extensive. The door, or entrance of the pound, is not larger than a common gate, and the inside is so crowded with small counter-hedges as very much to resemble a maze; in every opening of which they set a snare, made with thongs of parchment deer-skins well twisted together, which are amazingly strong. One end of the snare is usually made fast to a growing pole; but if no one of a sufficient size can be found near the place where the snare is set, a loose pole is substituted in its room, which is always of such size and length that a deer cannot drag it before it gets entangled among the other wood, which is all left standing except what is found necessary for making the fence, hedges, etc.

"The pound being thus prepared, a row of small brushwood is stuck up in the snow on each side the door or entrance; and these hedge-rows are continued along the open part of the lake, river, or plain, where neither stick nor stump besides is to be seen, which makes them the more distinctly observed. These poles, or brush-wood, are generally placed at the distance of fifteen or twenty yards from each other, and ranged in such a manner as to form two sides of a long acute angle, growing gradually wider in proportion to the distance they extend from the entrance of the pound, which sometimes is not less than two or three miles; while the deer's path is exactly along the middle, between the two rows of brush-wood.

"Indians employed on this service always pitch their tent on or near to an eminence that affords a commanding prospect of the path leading to the pound; and when they see any deer going that way, men, women, and children walk along the lake or river-side under cover of the woods, till they get behind them, then step forth to open view, and proceed towards the pound in the form of a crescent. The poor timorous deer finding themselves pursued, and at the same time taking the two rows of brushy poles to be ranks of people stationed to prevent their passing on either side, run straight forward in the path till they get into the pound. The Indians then close in, and block up the entrance with some brushy trees, that have been cut down and lie at hand for the purpose. The deer being thus enclosed, the women and children walk round the pound, to prevent them from breaking or jumping over the fence, while the men are employed spearing such as are entangled in the snares, and shooting with bows and arrows those which remain loose in the pound.

"This method of hunting, if it deserves the name, is sometimes so successful, that many families subsist by it without having occasion to move their tents above once or twice during the course of a whole winter."¹

That some such way of capturing venison animals was followed in connection with the now practically extinct buffalo can be gathered from the

¹ *Op. cit.*, pp. 78—80.

accompanying illustration. No words of mine could more adequately describe the terrible havoc played among the great herds of that former king of the plains through the instrumentality of those destructive contrivances. Our photograph represents a corner of the Canadian prairies strewn with the bones of buffaloes slaughtered in one of the very last pounds erected by the Indians. A similar device is also resorted to by the Dénés of Alaska.

Decoying.

If alone or in solitary groups, the deer is generally as coy and shy as it is gentle and confiding when in large numbers, especially at certain seasons, when its sight is defective. The native huntsman must then have recourse to stratagem in order to entice it within shooting distance. This almost invariably consists in donning the spoils of the animal with its antlers, and imitating the bearing and actions of the live deer. As a further decoy the Hare Indians use bunches of hoofs of the same animal, which they carry about suspended to their belts by means of a string. By agitating these, they draw the attention of the cariboo which, startled at first, stop in their course and soon come to investigate, with the result that they pay for their curiosity with their life.

One is no sooner shot down than the would-be deer moves on after the retreating band without throwing off his disguise, and by his imitation cries and the antics proper to the game he is after, he soon has them again at a standstill, when he repeats his execution in their ranks. Quite a few heads can thus be secured in succession.

The same stratagem was originally in vogue among the Hupas and other Pacific Dénés. In fact, those Indians at times simulated so well the movements of the deer that even the watchful panther was deceived and attacked the disguised hunter¹. The Navahoes also wore masks with horns for decoying purposes, sometimes dressing themselves up as antelopes, sometimes like deer².

In the rutting season, the skin of a female is ordinarily chosen for that purpose. At its sight the males immediately rush to their doom. If we are to believe Petitot's informants, the question of sex formerly played such a rôle on these occasions that the girls and women thought themselves in a position to decoy the animals more readily than the men. They then used to put on a large headdress of a particular make, and succeeded by their antics to draw the deer to themselves³, a result which I leave my reader free to credit or disbelieve.

We read that in China waterfowl are caught by wading in the water up to the neck with one's head hidden in a gourd, and then seizing the birds' legs without revealing one's identity⁴. If the Carrier tradition is worthy of

¹ Cf. Goddard's "Life and Culture of the Hupa", p. 21.

² Cf. "Navaho Legends", pp. 191 and 217.

³ *Exploration de la Région du Grand Lac des Ours*, p. 378.

⁴ *Six Légendes Américaines identifiées à l'Histoire de Motse*, p. 741.

credence, some counterpart of this expedient obtained formerly in their tribe. They even go so far as to assert that people disguised with the spoils of the birds they were after would find their way to flocks of swans, whose legs they would in some way fasten to a rope, to which the fowl would find themselves retained on their first attempt to fly off.

Whatever degree of authenticity may attach itself to such traditions, we know that practically all the tribes use to this day rough, temporary structures of evergreens, loose stones, or wood, which they erect on the river or lake shores, and whence they call after geese and ducks with remarkable success. The root word *'torh* by which the Carriers designate these small decoy-huts is in itself sufficient to attest their antiquity as adjuncts to hunting among the Dénés.

It only remains to add that our aborigines mimic to perfection the calls and cries of all kinds of game, both fowl and land animals. When elk hunting during the rutting season, that is in autumn, in addition to imitating the cry of the game, they rub the shoulder blade of an animal of that species against a tree with excellent effect.

In the far south, deer and a variety of antelope were either driven to some high, jutting mesa and forced to jump over the precipice, or, in the case of the latter animal which though very shy is still more curious, a red handkerchief was hung up a ramrod or a stick, which lured the game within gunshot¹.

Snaring.

Most of the above-described methods of hunting, those at least which have for their object reindeer and moose, are in vogue chiefly among the Dénés of the far east, where the gregariousness of the game and the treeless character of the land make them almost a necessity. West of the Barren Grounds, the country is more or less heavily timbered, and to the occident of the Rocky Mountains it becomes perfectly broken and hilly. This naturally suggests snaring and trapping as the means best calculated to further the huntsman's ends. In fact, the intermediate and western Dénés might be regarded more as trappers than as hunters in the strict acceptance of the word.

By trapper, however, I do not mean, with the dictionaries, simply one whose occupation is the trapping of fur-bearing animals, but any person who seeks game by means of a mechanical appliance, be this a trap or a snare. As a matter of fact, the latter device is more generally resorted to than the former, even by people who are usually known as trappers. In a preceding work² I have entered into full details concerning the various modes of snaring animals followed in the west. As these do not materially change with the different tribes, I must be allowed to refer to that source of information, limiting myself here to a few figures and as brief explanations as possible, consistent with intelligibility.

¹ Cf. Geo. W. Kendall's "Narrative of an Expedition across the great South-Western Prairies", p. 100, London, 1845.

² "Notes on the Western Dénés".

Fig. 26 speaks for itself. The snare therein represented is used in connection with cariboo. The Sékanais and a few other tribes of analogous habi-



Fig. 26.

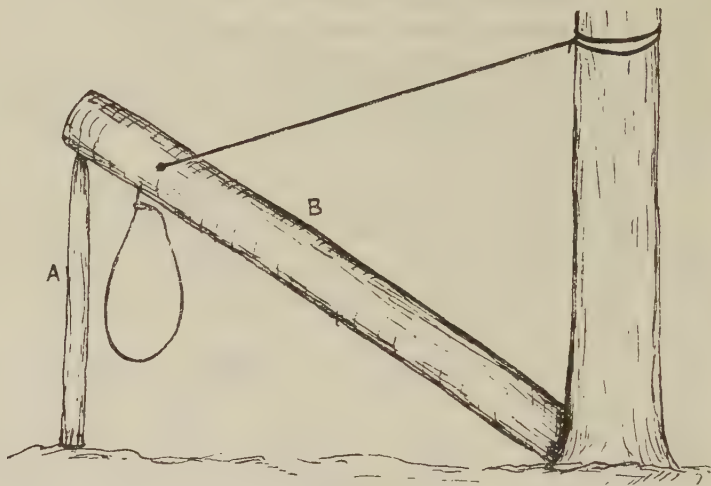


Fig. 27.

tats would set some forty or fifty such snares along the defiles or passes of their mountains, whither they drove the animals. Two of the most active

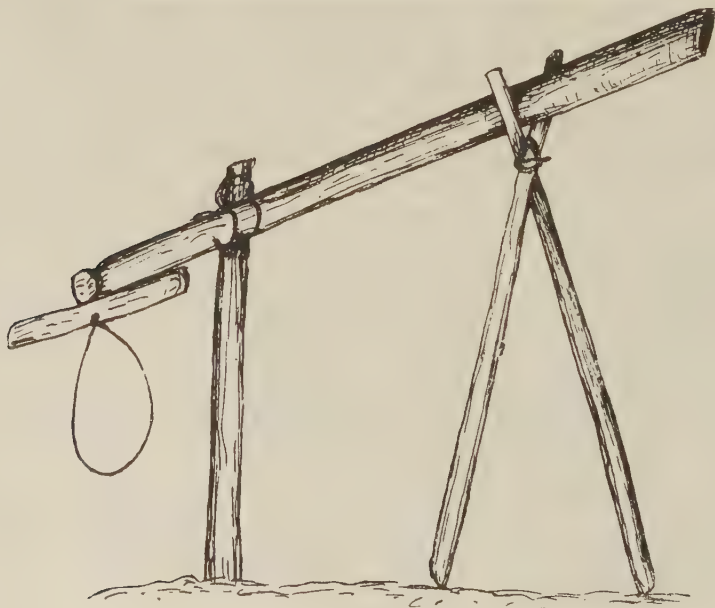


Fig. 28.

hunters were deputed to watch at either end of the line, after which the main band would force the game to pass through the nooses, which would imme-

diately contract around their necks. By scampering away, the frightened cariboo would soon see the stick attached to the snare caught in the numberless obstructions of the forest, which would cause a speedy death by suffocation.

The snare shown in fig. 27, if slightly more complicated, is none the less easy of comprehension. Its intended victims are bears.

Fig. 28 has for object the same animals. That contrivance may be pointed to as evidence of no slight ingenuity or foresight. Once caught in the noose and sprung up by the fall of the forked props at the larger end of the beam, the animal naturally struggles for a support that will annul the action of the string, with the result that its paws soon get hold of the wooden piece that slides under the smaller extremity of the fall stick or lever. By pressing down on it, the bear only hastens its own death.

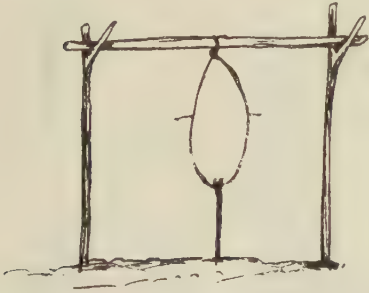


Fig. 29.

Figs. 29 and 30 represent lynx snares. To understand the working of the latter it suffices to remark that the post a being movable, it drops at the first movement of the game, which is thereby immediately strung up.

Snare fig. 31 is used mostly for the capture of foxes. The string above the noose is wound round a stake solidly driven in the ground and a detach-



Fig. 30.

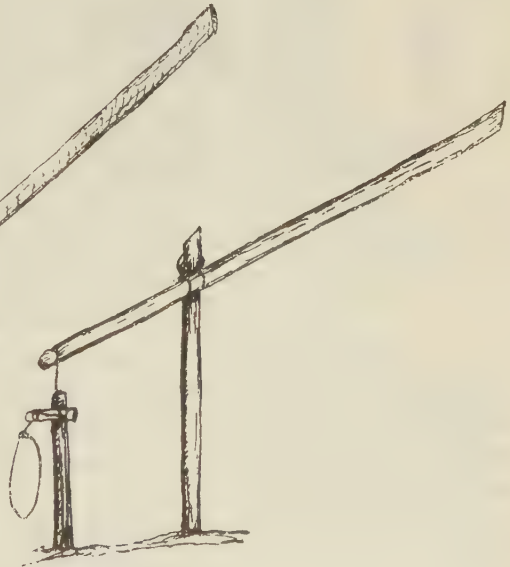


Fig. 31.

able transversal piece of wood, in such a way that it unfolds itself by the slightest attempt at escape on the part of the game.

Fig. 32 represents a marmot snare set on the same principle as the preceding.

In fig. 33 we have the rabbit snare in common use among the Carriers, wherein the springing device of the fox snare has remained practically unchanged.

Fig. 34 illustrates a Yukon grouse snare. It calls for no explanation. I have seen numbers of fool hens (*Dendragapus Franklinii*) brought down



Fig. 32.

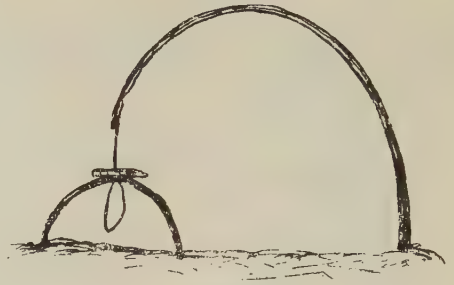


Fig. 33.



Fig. 34.

from the trees in which they were perched by simple nooses of spruce root-lets prepared on the spot, and attached at the end of long poles.

Beaver Hunting.

An animal whose capture necessitates special appliances and entails clever strategical expedients, owing to its amphibious habits, is the beaver. As it has remained the chief object of our Dénés' pursuit in spite of its greatly diminished numbers, some description of the steps taken with a view to securing the same will be found acceptable.

It is during the winter months, as well as after the opening of the spring, that beaver hunting is practised on the most extensive scale. Once its lodge has been found, an indispensable preliminary to effect its capture is to discover the exact location of its path or trail under the ice. It follows well marked routes when swimming from, or returning to, its winter quarters. These our Dénés easily find out by sounding the ice in different directions with cariboo horns. Their well practised ears readily discover by a peculiar resonance of the ice where the rodent's usual path lies.

So, at a given point they cut a hole, wherein they set their babiche beaver net, attaching thereto a switch the small end of which, issuing from the water, is provided with small bells, which are the modern substitutes for the beaver nails and pebbles of a past age. Then the hunter proceeds to demolish the beaver's lodge, in order to drive it off. Should the game not be found there, the same operation is repeated at his adjoining provision store. When the undulations of the water tell of its presence, it is frightened away to where the net is set. In case it is swifter than the hunter and reaches the net before the latter, the efforts it will make to extricate itself therefrom will agitate the

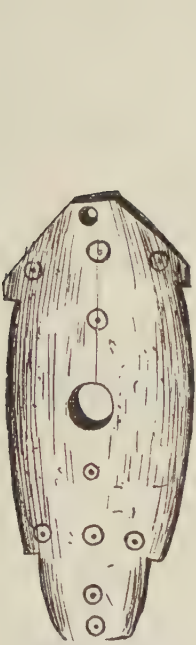


Fig. 35.



Fig. 36.



Fig. 37.



Fig. 38.

little bells, and the hunter will immediately make for the hole and draw it out before it has time to cut itself clear of the net.

Fig. 35 represents a bone device indispensable to the efficiency of the beaver net. It is attached to the end of the net which is laid out at the opening in the ice wherein it floats in the water. The side strings of the net are passed through the central hole of the bone piece, and thence connected with the little bells at the top of the outstanding stick, so that by pulling them up, the farthest end of the net which is under ice will be drawn back to where the *mas* (or bone piece) is secured, and thereby the game will be bagged and killed on the ice.

Barbed harpoons, such as those of accompanying figure (fig. 36) which shows an old and a modern style of the same, are used when the Déné is out hunting, not trapping or snaring; that is, whenever the beaver is met with free of any trap or snare. These are made of caribou horn, though a few are now turned out of steel files or pieces of iron. They are securely fastened

to a handle three or four feet long, wherewith they are launched at the game much as would be done with a regular lance. The shaft is intended to ensure greater impetus and efficiency to the weapon. Harpoons of that description are found all over North America.

When trapping for beaver, the Dénés resort to no remarkable device save that, to attract the game, they dilute the mud contiguous to the trap with pulverized castoreum which they keep in special receptacles of bone (fig. 37), or of birch bark (fig. 38). They now use for that purpose steel traps, which have entirely superseded the original wooden appliances "constructed on the

lodge where the beaver appear to be most employed"¹.

This naturally brings us to the question of trapping proper.

Trapping.

Even grizzly bears were formerly killed by means of traps, huge contrivances made of green timber, in the shape of the side of a roof yielding to the action of some figure-of-four device. A Carrier is even on record as having suffered instant death by the fall of such a trap whose mechanism he was incautiously testing. Yet it may be said that more commonly martens, lynxes or foxes and marmots are the special objects of the trap-



Fig. 39.

per's attentions, though not a few other kinds of fur-bearing animals will at times gladden his heart as he visits his death-dealing appliances.

The marten trap (fig. 39) consists of a low enclosure of thickets erected against, or close to, the trunk of a tree, within which the bait is secured to the end of a trap stick connected with a small upright piece, in such a way that when treaded upon by the game in its attempt to get at the bait, a fall stick *a* drops on the intruder. The whole mechanism is usually hidden from view by means of dry twigs and vegetable debris, leaving out only an opening in front, which seldom fail to tempt the curiosity of the game.

The lynx trap is more ingenious and somewhat complicated, though its working principle is analogous. The reader will not fail to notice in fig. 40

¹ Geo. Keith, in Masson's *Les Bourgeois de la Cie. du N.-O.*, vol. II, p. 67.

the plug-like piece of wood against which the tread stick is so arranged that the least pressure on the latter causes it to fly off, thereby releasing the whole

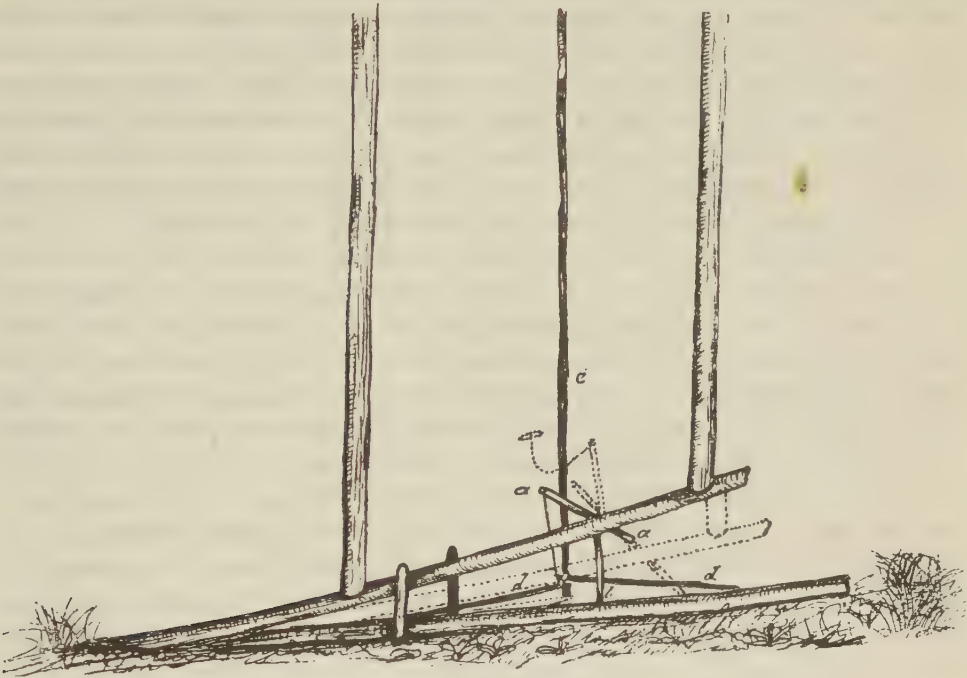


Fig. 40.

apparatus, which then lets the oblique stick press down on the entrapped animal. Fig. 41 will still better explain the essential parts of the trap.



Fig. 41.

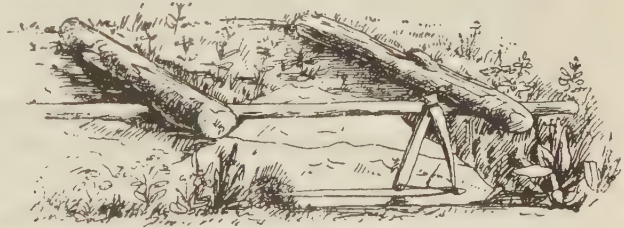


Fig. 42.

A third kind of trap (fig. 42) is proper to the Sékanais, who use it against marmots. It is built entirely on the figure-of-four principle, and it is a modification of the same that formerly did duty against beaver. We have its elements herewith represented (fig. 43) both separately and made ready for easy transportation.

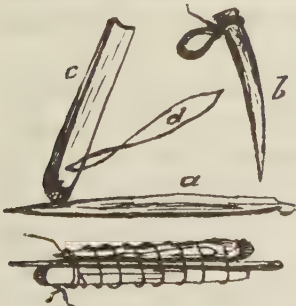


Fig. 43.

The Tsœtsaut make use of a somewhat different model in connection with the same animal¹.

¹ See its detailed description in Dr. Fr. Boas: "Tenth Rep. on N. W. Tribes of Canada", p. 42.

Observances of the Hunter.

Fully equipped for the chase, in the glory of his bead or porcupine-quill bedecked leathern costume, the Déné hunter is a sight to behold. A decorated shot pouch, suspended through an embroidered band which crosses his breast and shoulder, has replaced the otter or marten skin quiver, which was worn on the left side; a fire-bag or tobacco pouch is tucked under his girdle; a pair of gaily ornamented mittens hang from either side ready for the hands, while a long fowling piece encased in a loose fringed sheath of soft leather is held carelessly across the breast or carried over the shoulder.

But success does not depend on the costume. Therefore the hunter who knows his business will not fail to observe the many practices proper to his estate, which his forefathers have bequeathed him. In the first place, even before starting he will take a steam bath in the sudatory, some say that he may divest himself of the human odour which game scents at a distance, but just as likely in order to undergo thereby a mysterious purification which will render him agreeable to the object of his quest.

As soon as this is sighted, he will take off his hat, if in a canoe, and landing cautiously, he will lift up his hand to ascertain the direction of the breeze. By proceeding to the leeward, he will avoid being scented by the game and thus be able to approach it unawares. But his footsteps must be light, as bears especially are credited with as good a hearing as their sight is defective.

If the Déné has in contemplation an important snaring expedition after bears or other large animals, he must observe perfect continence for a full month prior to setting his snares. During that time, he cannot even drink from the same vessel as his wife, but has to use a drinking cup of his own. The second half of his preparatory month is employed in getting his snares ready.

These are made of raw moose or cariboo skin strands, four in number when intended for large game, and fewer in proportion to the presumed strength of the animals for which they are set. As a protection against moisture or any other deteriorating agent, they are in most cases wrapped with thin strips of willow bark. Hempen twine, such as is for sale at the Hudson's Bay Company posts, now-a-days serves against any species of minor game.

To allure the game into his snares, the hunter formerly used to chew the root of a species of heracleum, of which the black bear is said to be very fond. Sometimes he would squirt it up with water, exclaiming at the same time: *nyûstluh!* may I snare thee!

If the Carrier Indian is to use traps instead of snares, and if smaller animals such as martens, for instance, are his intended prey, the period of abstinence from sexual intercourse is shortened to eight or ten days, during which the trapper sleeps by the fire-side, pressing a little stick down on his neck. This, of course, cannot fail to cause the fall stick of his future traps to drop on the neck of the coveted game. The chewing and squirting up of the heracleum root is still observed; but the deprecatory formula is changed to *nyûskuh!* may I entrap thee!

Once caught, the game must not be treated lightly. Bears, especially, have a right to the greatest consideration. We read that in eastern Siberia they are sometimes "propitiated by all sorts of grimaces and obeisances"¹. It is remarkable that a different observer should express himself in identical terms with regard to the Dénés of the northern American wastes. "They frequently propitiate them by speeches and ceremonies", writes Dr. R. King, "and if they succeed in slaying one, they treat it with the utmost respect, speak of it as of a relation, offer it a pipe to smoke, and generally make a speech in exculpation of the act of violence they have committed in slaying it"².

Under no circumstance will a dog or a menstruating woman be allowed to touch it, nor will the father of twins have anything to do with it, however indirectly, as long as both of them are alive. A dog is an unclean animal, and men and women so circumstanced are likewise legally impure. Hence the fear lest the fellows of their victim be so irritated by unclean contact that in the future they stubbornly avoid the traps or snares of the party guilty of such a slight.

As soon as game has been secured, it is not allowed to pass a night in its entirety, but must have some limb, the hind or fore paws, cut off.

If the entrapped or snared animal is a bear, the natives will be careful not to swallow its patella bone. Lest any unclean animal, dog, wolf or fox, should be tempted to defile it by contact, the hunter will see to it that it is hung up out of its reach.

Schoolcraft writes of the North American Indians in general that "it is common to preserve the head-bones and garnish them in some way as memorials of hunter triumph"³. Among the Dénés and the other aborigines that I know personally, the reason of this observance is not venatorial vainglory, but simply respect for the surviving fellows of the game dispatched, and a fear lest the bones be desecrated by unhallowed contact. In the case of a bear, those tribes simply leave its skull stuck up on the fork of a tent pole, or in the branches of a tree⁴.

The objects chosen as trophies are the tail of the smaller animals, such as martens, minks, and the like, and the quill feathers of the larger birds, eagles, hawks, grouse, woodpeckers, etc.

According to Petitot, a quite different treatment must be meted out to entrapped foxes, possibly because they belong to the category of unclean

¹ Sir Geo. Simpson, "Narrative of a Journey round the World", vol. I, p. 266.

² *Op. cit.*, vol. II, p. 168.

³ "Archives of Aboriginal Knowledge", vol. III, p. 62.

⁴ So do all the Giljaks of northeastern Asia. "Upon all sides, scattered through the woods, were skulls of bears, poised upon the stumps of small trees from four to six feet above the ground. These were intended as some kind of offering to the native gods, and, when newly placed in position (we afterward learned), were sprinkled with tobacco, berries, roots, and other articles" (Bush, "Reindeer, Dogs, and Snow-Shoes", p. 124). Bush is slightly astray when he conjectures that those objects were offered to the "native gods". Before the reader has more than half perused this work, he will be in a position to guess that they must have been offerings intended to propitiate the entire bear gens.

animals. The eastern Déné that would not derogate from ancestral customs, or expose himself to the danger of failure in subsequent trapping, has to empale his prey through the anal passage, and macerate its vitals and viscera with a rod. It may be, however, that regard for the integrity of its robe has something to do with this ignominious treatment.

If what was once practised in the presence of the same author may be taken as the fulfilment of a traditional prescription, an even more miserable fate awaits the wolverine which has been unlucky enough to fall into his hands. His companions skinned alive one they had taken, as the Tartars do with wolves¹, after which they were so generous as to set it free, that they might have the pleasure of pursuing it with their whips.

Game Laws and Etiquette of the Hunter.

As we shall see later on, the hunting grounds of most Déné tribes are parcelled out, and distributed among the principal families or clans. On the other hand, the same aborigines divide game into sedentary and nomadic animals. The former class is composed only of the beaver, and is regarded as the object of as strict proprietorship as the domestic animals or the personal chattels. No outsider can claim any right thereto. Yet when found along the public highways, such as the most important rivers or the most frequented lakes, the occasional shooting — not hunting — of beaver is not viewed in the light of a real offence. Even there, however, no trapping is permitted to others than the lawful owner of the grounds.

Should this law be transgressed, the proprietor has a right to all the beaver caught by the poacher. He will appropriate it, if he so wishes, but he must leave the trap in a conspicuous place near the spot where it was unlawfully set.

A wayfarer in distress may help himself to the flesh of any animal caught outside of his own grounds; but he must dress its fur and hand it over to the owner of the grounds on which it has been taken.

As for the nomadic animals, they belong to him whose traps or snares have been instrumental in effecting their capture. Yet, once an individual has cut out a trail or line in the woods along which to set his traps or snares, no one else has a right to hunt in it. To avoid conflicts, these hunting lines are usually traced through one's rightful preserves.

Transient game belongs by courtesy, not to the person who shoots it, but to him who sights it first.

As for the common venison or large fur-bearing animals, some have written that they are the common property of the tribe. The truth is that venatorial ethics prevent any one from enjoying the fruits of his own exertions, if he be in the company of a fellow tribesman. In that sense W. F. Wentzel was right when he wrote that "when an Indian kills an animal, it is not his own, for he receives the smallest share"². In the east this is divided among

¹ "Pour le dénouement de la pièce, on écorche l'animal tout vif, puis on le met en liberté". Huc, *Souvenirs d'un Voyage dans la Tartarie*, vol. I, p. 123.

² *Les Bourgeois du Nord-Ouest*, vol. I, p. 89.



Camp of Hunters on the Shore of the Mackenzie.

the band to which the successful hunter belongs. But in the far west the latter, after having skinned it while warm over a bedding of coniferous boughs, neatly carves it up, and hangs the whole in the branches of a tree. Then, on his return home, he will say to the person he intends to favour: "In such and such a spot of the forest I have killed a deer, a moose, etc. for you. Go or send for it".

This generosity is, however, more apparent than real, the object of such bounty being expected to return the compliment as soon as convenient.

Likewise, within the Mackenzie district, when two or more Indians work a single beaver lodge, the one who draws the game out gives it to some of his companions.

Speaking of carving game, the great traveller, Huc, wrote that "tous les Mongols connaissent le nombre, le nom et la place des os dans la charpente des animaux"¹. This is as true of the Dénés. Even a child seems to be *au fait* with the anatomy of the animals, and finds the joints without the least difficulty.

An important point of the Déné hunter's etiquette is to minimize the result of his labours. If questioned on his success, he will invariably try to make it pass for a failure, or, at all events, he will depreciate it as much as possible. Therefore, the eastern Déné who returns from the chase and may be eagerly scanned over for a drop of blood that will betray his success to women or children who are probably starving, will almost infallibly tell them at first that luck has been against him. Then after having thawed himself out in silence by the fire-side, he will take out of his bosom four or five cariboo tongues, and direct the now overjoyed women to go for the carcasses of the animals². Likewise, his western brother who returns from a trapping expedition will always try to make it appear that he brings no furs, when his wife is fairly well loaded with the spoils of beaver and other game, or that he has hardly secured any when, in fact, he has met with notable success. Pride seems to be at the bottom of these little tricks. They are tantamount to saying: this may be something to others, but for such a hunter as myself it does not amount to anything.

¹ *Souvenirs d'un Voyage*, vol. I, p. 347.

² The direction to take is indicated by means of sticks planted in the snow at convenient distances, the breaking of shrub tops or tree branches, the blazing of tree trunks, etc.

CHAPTER XII.

Fishing.**Fishes and Fish Names.**

Judged by the criterion of their vocabulary, the southwestern Déné tribes are certainly more familiar with fish game. To speak of the Carriers alone, it would suffice to glance at a dictionary of their language (if any was in existence) to gather the fact that salmon must be their staple food. As a matter of fact, they have no less than six species of that fish in their waters, during some seasons of the year.

But where the richness of their terminology is truly remarkable is in connection with the various stages or conditions of the same fish. *Thallo* is with them the generic name of the sock-eye, or common salmon of commerce, a word which by itself betrays the importance of the object it denominates, since it might be translated *the* fish, or more literally the water-fish (*tha*, water; *llo*, fish). But the first thallo that makes its appearance at the sources of the rivers or in the northern lakes is called *tsétai*; that which enters minor creeks to spawn is known as *tha-au-kwællö*, and the last to arrive in the early fall goes under the name of *stlé*.

The male salmon is denominated *hwos'té* by the same tribe; the female, *'kûni*, and the fry, *æ'kûn*. A female ready to spawn is known as *yanthæs'qa*, while the old male is called indifferently *æsiyan* or *tšil*. When dried and stored away for ulterior use, salmon receives the name of *pa*, and such of the fish as are cut up very thin become *'taz* to the natives. If opened out and free of bones, it is then *'kai*; but if simply opened without having the vertebrae removed, it receives the name of *l'sé-ya'taz*, and when cut open through the back instead of along the belly, it is known as *'ta-us'taz*. Finally, when grilled for immediate consumption, it becomes *ætés*; but if previously soaked in water and boiled, it is called *naltsæl*.

All these expressions, I repeat, refer to the same species of fish, *Onco-rhynchus nerka* (Walbaum), or sock-eye salmon. They are not adjectives, but nouns. But the waters of the western Dénés are visited by several other salmonoids. There are the big white-fleshed salmon (*O. chavicha*), which affords excellent eating, but does not keep so well; the hump-back salmon (*O. gorbusca*), which is of little economic value; the winter or dog salmon (*O. keta*), a scarcely better article, and the cohoe (*O. kisutch*). To these we may add the land-locked salmon (*O. kennerlyi*), a most palatable little fish, which does not repair to the sea like all our other salmon, but follows the periodical migrations to the spawning grounds that are distinguishing features of the sock-eye, and ends in a similar decay and final dissolution.

The generic name for all these fishes will warn the reader against taking them for genuine salmonidæ. It may also not be amiss to state that, though



Barren Ground Caribou.



Fishing through the Ice of Mackenzie River.

hatched in fresh water, they are, all but the last, regular denizens of the sea. In the spring, the fry goes down by the million to the salt water, where it grows till it attains full maturity, in the course of four years. At that age it sets upon returning to its original spawning grounds, that is, the very spot where it was hatched, which it reaches late in the summer, or early in the fall. During its long peregrination of eight or nine hundred miles, it never swerves from the right path, and never mistakes a stream for another, but enters only that whose head-waters saw the beginning of its existence four years previously. As far as may be ascertained, this long journey is accomplished without eating and in the teeth of numberless obstacles, swift water, rapids, shoals, rocky obstructions, and the like. No wonder, then, if, on reaching its destination, it is lean, worn out and with a skin turned blood red.

It then lays out its ova on the shores of the northern lakes, covers them up with sand and dies. We shall see how the natives take advantage of these well known habits.

The only genuine salmon known to the Dénés are the salmon trout (*Salmo purpuratus*), which is found everywhere, and the *inconnu*, or toothless fish (*S. Mackenzii*), which is proper to the Mackenzie basin.

Besides the above we have the loach or turbot (*Lota maculosa*), a voracious fish that swallows trout of almost its own size; the huge sturgeon (*Accipenser transmontanus*), which often weighs several hundred pounds; a small sardine-like fish called *thélmæk* by the Carriers, who secure thousands of it in a single day without becoming overloaded, as it takes at least a dozen to make a pound, and finally a multitude of carpoidæ or carpoids, fish that are full of bones, insipid to the taste and good only for the Indians and dogs.

Ichthyophobia in the South.

All the Dénés settled along streams or lakes tributary to the Pacific Ocean, the Alaskan Loucheux and western Nahanaïs included, are partial to fish. They are regular fishermen, with salmon as their staff of life. East of the Rockies, the natives, for the lack of that resource, rely more on the spoils of the chase, though such as live in the basin of the Mackenzie do not overlook fish as a means of subsistence.

Partly because of the nature of their territory, and partly owing to the constant use of venison, the intermediate or mountain Dénés, Sékanais and others, affect to despise fish, and often deride their western congeners for the esteem in which hold salmon. Yet, if necessity drives them to partake of that or any other fish, they will yield without scruple and eat it with as good grace as possible.

Not so, however, with the southern Dénés, the Navahoes and the Apaches. To them all water animals are simply repulsive. They will not see them, never touch them, and under no circumstance will they consent to taste their flesh. For fish, especially, they entertain such a pronounced aversion that they may truly be said to be possessed by a regular ichthyophobia.

They fear it in many ways. A white woman, for mischief, emptied over a young Navaho brave a pan of water in which fish had been soaked. He

screamed in terror, and, running a short distance, hastily tore every shred of clothing from his body and threw it away. Navahoes have been known to refuse candies that were shaped like fish¹.

As to the Apaches, they will make a gladsome feast off the carcass of a horse or burro that has been dead several days; but they will starve rather than eat fish. Some of their children, who could not always avoid it in their fare at the Government schools, are known to have become sick through fear of the same, to the extent of having to be returned to the huts of their parents.

This extraordinary repugnance of the southern Dénés for what is such an important item in the *menu* of many of their northern cousins seems to partake of the nature of a religious taboo. It could not be a simple natural aversion for a kind of food they have never tasted. It is no doubt based on superstition and the dread of evil consequences, since, in case of accidental contact therewith, they have recourse to the songs and ceremonies of the shaman. Some Navahoes claim that fish was originally a piece of meat, swallowed by the war-god and vomited by him into the water.

Most of the southern Dénés seem to have acquired that particular reverence for water which obtains among some of the Pueblo Indians, such as the Zuñis and the Keres, who offer up prayers and sacrifices at springs. The paramount importance of that element in such an arid country as that of the Navahoes may be a sufficient explanation for the superstitious regard in which those aborigines hold it. It must account also for the taboo placed on any animal living in or on it—ducks and geese are the objects of the same popular disfavour and rejection as articles of diet.

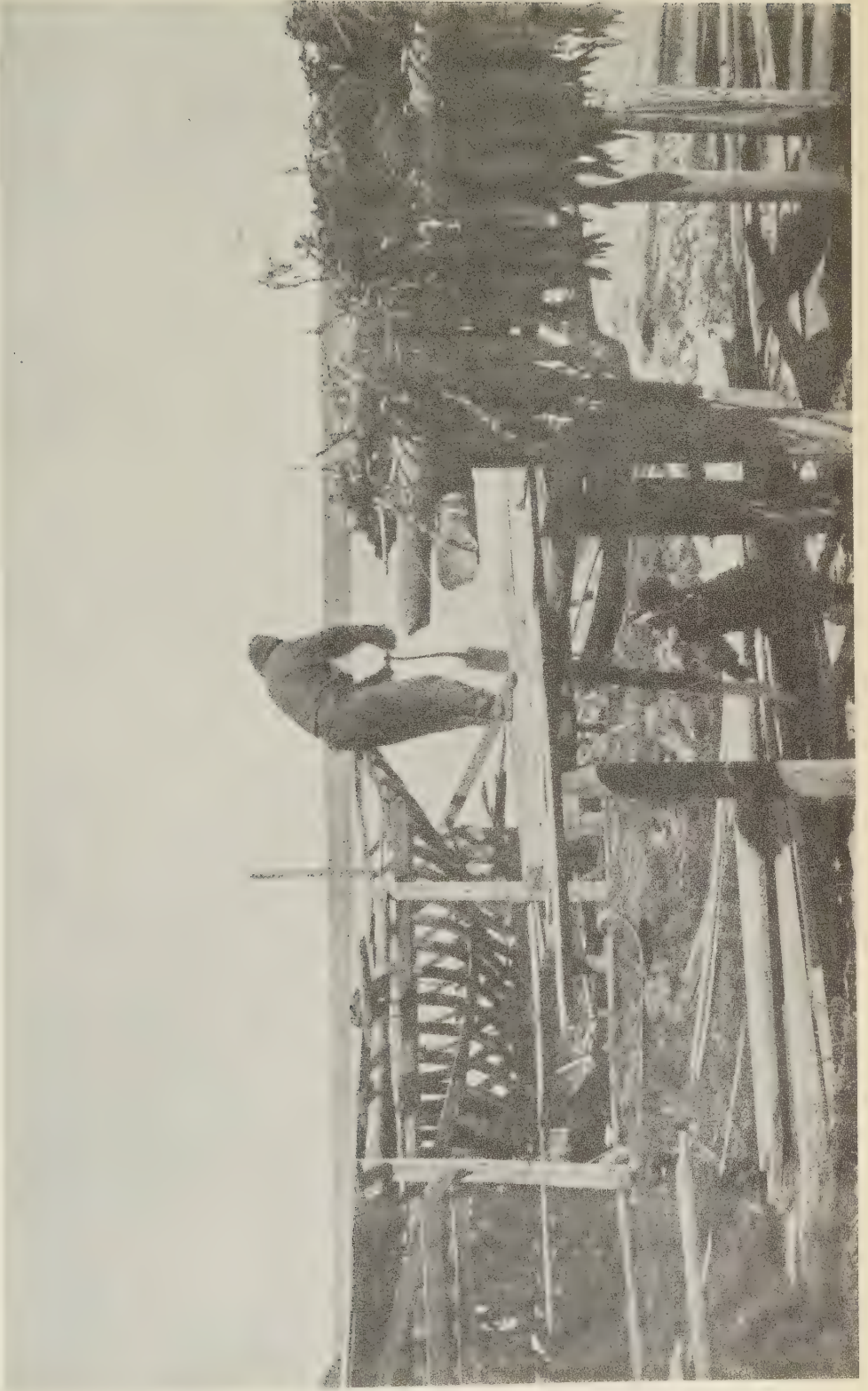
Fish-neth.

That this complete abstinence from fish is a borrowed custom and the repugnance that prompts it an acquired feeling is made evident by the fact that, not only certain neighbouring tribes who are now as abstemious in this respect are said to have been originally fish-eaters, but also that the Hupas and other Pacific Dénés, some of whom live within measurable distance of the Navahoes, are very fond of salmon and all kinds of fish, nay, even of lamprey eels, which are equally appreciated by them whether in their natural state or when dried.

The various ways of fishing obtaining among the Dénés are netting, scooping, trapping, spearing, harpooning, shooting, and angling.

The material of the purely aboriginal nets was the fibres of the willow (*Salix longifolia*), the alder (*Alnus rubra*), or the nettle (*Urtica Lyallii*). The inner bark of the two first mentioned shrubs is the part that yields the filaments entering into the composition of fish-net twine. Willow bark was in general use; and I have heard of alder as being made to serve a like purpose nowhere else than in Alaska. The thread-like fibres were twisted or plaited by the women on their naked thigh to the size of common Holland twine, and when prepared in winter the resulting twine was stronger than its

¹ Cf. W. Matthews' "Ichthyophobia", in *Journal of Folk-Lore*, and "Navaho Legends", p. 239.



Fish hanging out to dry.

modern substitute. The young woman whom Hearne found, in 1776, leading such a lonely life in the northern wastes¹ had by herself several hundred fathoms of that material, wherewith she intended to make a net as soon as spring was sufficiently advanced to use it.

In addition to the shreds of the nettle, the use of which seems to have been confined to some western tribes, a species of wild hemp (probably *Apocynum cannabinum*) was sometimes put to the same use in the west. In the far east, Hearne's "Northern Indians" made their fish-nets of babiche, or fine thongs of raw deer skin. But, as the old trader aptly remarks, after they had been soaked in water for some time, their material grew so soft and slippery that when large fish struck the net, the hitches were quite liable to slip and let it escape.

As to the Hupas, they made their nets from the leaves of *Iris macrosiphon*, each of which yielded but two fibres, which were extracted by drawing the leaves past the thumb, protected by an artificial nail made of a mussel shell. In this connection, it would certainly sound strange to a northern Déné to be told that his southern congeners leave it to the men to make the fish-nets. None but women would ever dream of attempting such a task in the north.

Even salmon is captured by means of nets among the Hupas. These nets are some sixty feet long by three and a half wide. The northwestern Dénés measure the width of their nets by the number of their meshes. Large-meshed nets have seventeen meshes from side to side, while such as are intended for smaller fish count something like twenty across. All kinds of drag-nets are at least a hundred feet long with the same aborigines. In the Mackenzie they are from three to forty fathoms in length, and from thirteen to thirty-six inches in depth. The short ones are set in the eddy currents of the rivers, and the long ones in the lakes².

Of course, all those nets are provided with wooden floats to buoy up their upper edge, and sinkers, mere pebbles or stones in the north, but discs three and a-half inches in diameter, with holes chipped in the centre, among the Pacific division of the family.

They are set in the evening, from the shores of lakes or islands out, or in the still waters of the rivers, and raised in the early morning of the following day. The sense of proprietorship, which we have seen so developed in the north with regard to hunting, extends even to such an apparently menial pursuit as that of the fisherman in the far west. Some fishes, as two kinds of trout and the coregone, are so abundant at certain seasons, September and October, that they are then very extensively sought after. This is to the Carriers and Babines like a secondary harvest after the great salmon run. At that time, families or groups of related families have their traditional fishing grounds, particular bays, capes or islands, wherefrom they regularly set their nets for a few weeks to the exclusion of any others not in the possession of the same rights.

¹ See our Chapter VIII.

² Cf. A. Mackenzie's Journal, vol. I, p. 237.

Among the Hupas, when the nets have been set, parties of men in canoes go out to drive the fish into them, just as is done by the Tartar fishermen of the Hoang-Ho¹.

This driving of the fish is not customary in the northwest, except in connection with fish trapping and fishing for . . . grebes. For, strange as it may seem, these fowl are usually taken by means of common fish-nets, which are set in long lines hanging down just above the water. A number of men mounting seven or eight wooden canoes lead them gently in the direction of the obstacle, and, at a given signal, make a great outcry, accompanied by a terrific noise with their paddles against the edges of their canoes, when the game take to flight and immediately strike against the nets, in the meshes of which they are caught by the neck, and immediately killed by their pursuers. No fishing — or shall I say hunting? — is so exciting, and this sport is always quite remunerative.

The grebes, having been stripped of their feathers, are cut up and cured by means of smoke and air, while the fat is converted into cakes which serve afterwards to season the preserved berries. Even the down of these birds is now utilized in the preparation of pillows.

Fish Traps.

Living mostly on salmon, the western and Alaskan Dénés have naturally more than one way of securing the same. To speak only of mechanical devices, they possess more models of traps designed for the capture of that one fish than they use in connection with land game of all kinds. The Carriers alone have the *nazrwæt*, the *khæs*, the *yuta-skhai*, the *'küntzai*, the *æs*, the *we*, the *thé-skhai*, and the *tæ-skhai*. A few words will explain the nature and working of each².

In the first place, let it be well understood that all these contrivances are of open trellis work, generally of free fir split and shaved to the size of a switch, and held in position by means of wattap, or thin spruce root.

The first four necessitate the barring of the streams with weirs, or barriers made of stout stakes driven into the bed of the river, with intervals filled in with hurdles of spruce twigs, after the manner of the Kamstkadals and other aborigines of north-eastern Asia. The river being thus cut off from shore to shore, all ascent becomes impossible to the fish except through certain openings which lead into the *nazrwæt*, sorts of funnel-shaped baskets which usually terminate in very narrow and long cylinders, also of open work, which preclude the possibility of escape, for the lack of room to turn back. These narrow conduits, in which the fish soon gets so cramped that it can hardly move, are the *khæs*, of which several may occasionally be used in immediate succession. At the end of the farthest from the *nazrwæt*, some still add rectangular box-like reservoirs, *yuta-skhai*, provided with conical ducts tapering into the box which are intended to prevent the egress of the

¹ Cf. Huc's *Souvenirs d'un Voyage dans la Tartarie*, vol. I, p. 246.

² For fuller details see my "Notes on the Western Dénés", pp. 84—91.

fish. The large apparatus standing by the fisherman in our full page illustration is a *nazrwæt*.

The '*küntzai*' is of easier construction and in more general use. It is a large cylindrical basket, perhaps fifteen feet long by four in diameter when serving to catch salmon. Closed at one end, its entrance, which is at the other, is provided with a duct tapering almost to a point, which leads into the basket not far from the middle of the whole cylinder. The fish, finding its progress arrested by the obstruction in the stream close to the trap, rushes into this conduit, and as it terminates in sharp sticks, it suffices to deprive the prisoner of any temptation to turn back¹.

In some places, the four above described appliances are used conjointly. Fig. 44 gives an idea of the arrangement which then results. The reader will

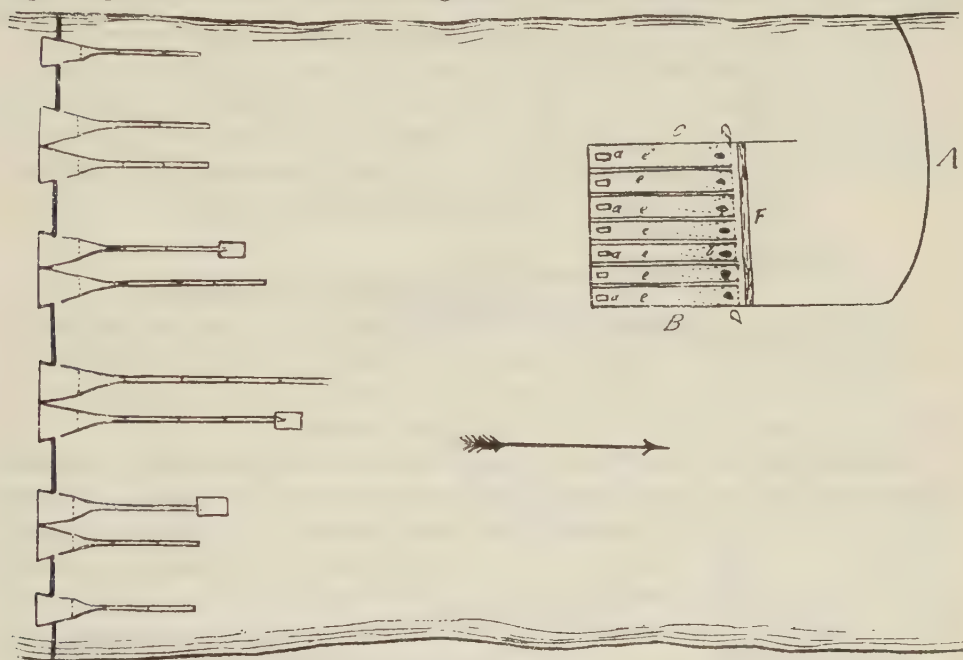


Fig. 44.

understand that *G* represents the weir with its assortment of verveux, or *nazrwæt*, while the long rectangles to the right stand for the cylindrical '*küntzai*', whose lids or doors are at *a*, whence the fish are taken up. *F* is a large beam over which the fisherman walks to release the apparatus by relieving it of the big stone that keeps it down, while his wife, in a canoe, empties it at the opposite end. Into these the Indian generally has to drive the fish at night, which is secured in the morning.

The '*küntzai*' are occasionally used to capture smaller fish in the creeks.

In deep water it is only the vicinity of the shores that can be utilized. Two kinds of traps, veritable automatic machines, may then serve the ends

¹ Traps similar to the *nazrwæt* and the '*küntzai*' are common all over northeastern Siberia. Cf. Bush, "Reindeer, Dogs, and Snow-Shoes", *passim*; Geo. Simpson, "Journey round the World" etc.

of the fisherman. These are the *æs* (fig. 45) or the *we* (fig. 46). The working of the former, which evinces no little ingenuity, may be understood by remark-

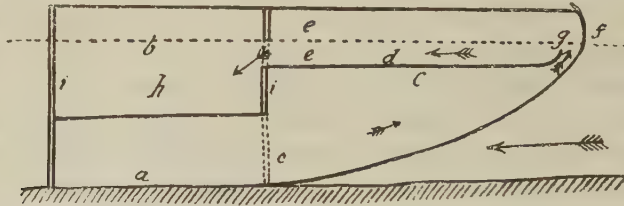


Fig. 45.

ing that the double lines in our diagram are intended for two of the four stakes which hold the appliance in position. The fish enters at *a* and *c*, after

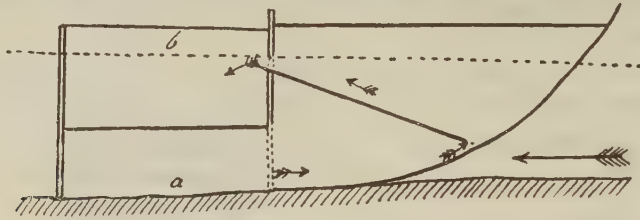


Fig. 46.

which its course is easily followed. The outlines *e* stand for the surface of the water and *h* for the reservoir, where the salmon is finally captured.

The *we* is but a modification of the *æs*, and requires no special explanation. As usual, both traps are of open basket-work.

The *thé-skhai* is simply a very long box, one end of which is provided with a sort of swinging trap-door, which gives entrance to the fish, but admits of no exit, while the *tæ-skhai* (fig. 47) is a kind of very wide pot-hanger, also of wicker-work, in the curved bottom of which the salmon falls after having struck the perpendicular matting, in its attempt to jump over the fall above which the trap is suspended.

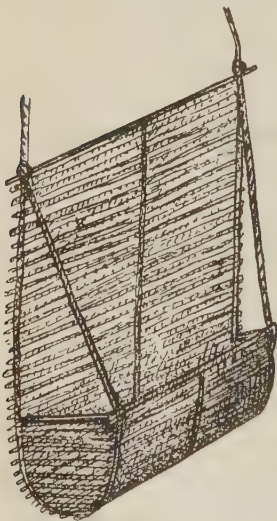


Fig. 47.

Some such contrivances, notably the *nazrwæt* and the *'küntzai* under slightly altered forms, are known as far as Alaska. The Yukon Dénés settled below Koyúkuk use them even in the winter months.

All the above mentioned traps are automatic, and as they are made of open work, they keep the fish alive for almost any length of time. All the Indian has to do is to empty them when full. In this respect, they are far superior to the system formerly in vogue among the Hupas, which required the agency of man to effect any capture. Dr. God-

dard describes it thus: "V-shaped obstructions used to be constructed in the river; the opening of the V was up-stream, one wing resting on the shore and the other projecting well into the stream. At

the point of the V was built a boat-shaped trap of round poles somewhat higher than the surrounding water. The fish passed up around the end of the obstruction. They were frightened back by men in canoes, and in trying to escape entered the trap, through the bottom of which the water passed freely, leaving them helpless"¹.

Among the Carriers and the Babines, even the setting of the salmon traps is regulated by traditional usage. No person will dare infringe on a family's rights to a better place in the weir. Likewise, important parties may enjoy the hereditary privilege of having two traps in operation, while others could not find room for one.

Other Fishing Methods.

In large, swift rivers, not even the *we* or the *æs* can be set. The natives will then manage to erect temporary structures in the shape of scaffoldings projecting into the stream as far as the depth of the water will allow. Over these they nightly stand in wait for the fish, and either spear it with a harpoon, or scoop it up by means of a dip-net. I am personally acquainted with the use of three different models of fish harpoons. Fig. 48 represents

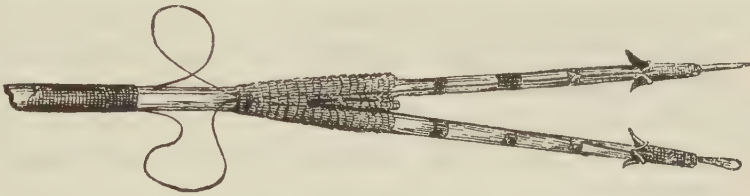


Fig. 48.

that which obtains among the Chilcotins. It is so made that on hitting the fish, both darts (which were originally of mountain sheep horn) detach themselves from the forked shaft, through the instrumentality of the barbs which prevent the escape of the fish. Darts and shaft are connected by means of a fine plaited raw-hide line.

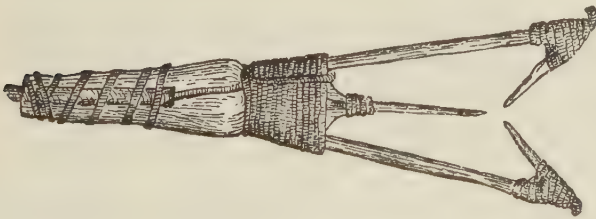


Fig. 49.

A portion of the Babine tribe use single-darted harpoons for the same purpose. They work on the same principle as the above.

But the Carriers have so far adhered to the double-hooked harpoon here-with figured (fig. 49), which may be said to have a continental importance, since it is known practically among all the native races of North America, including the Eskimos. They make it of all sizes, and use it in connection with all kinds of large fish. When in its largest form it serves for the large white-fleshed salmon, which, lacking the gregariousness of the sock-eye, demands greater exertions, as it must be speared singly.

¹ "Life and Culture of the Hupa", p. 25.

I have also seen sock-eyes speared in a very primitive way. An Indian, armed with a canoe pole made very sharp at one end, would stand in the shallow water of a stream spying out the fish, at which the would launch his pole with the greatest force at his command, sometimes with excellent effect.

Harpoons smaller than that of fig. 50, though of analogous make, are called into requisition in connection with winter fishing. Trout is then the object of the fisherman's efforts. As it is sought in almost all kinds of weather through the ice of the northern lakes, its capture is fraught with considerable inconvenience. Once a hole has been cut, some sort of a screen is erected with spruce boughs, to give a minimum of protection against the biting winds and allow of a clearer perception into the abysmal depths of the lake. Then the native drops, and gently oscillates in the water, bone imitations of coregone fry to attract the trout, which, as a rule, is speedily speared as soon as seen.

Apropos of winter fishing, we should not forget to state that in the far east even nets are used in this connection.

As to the dip-net, it is generally a deep pouch-like netting tapering to a point at the bottom and attached to a long wooden fork, or, when intended for small fish, fastened to the curve made by a switch whose extremities are joined to form a handle. Among the Carriers, the former pattern may measure six feet in depth, while the latter sometimes scarcely has as many inches in the same direction.

Along the Yukon, the salmon dip-nets are made like the smaller model of their Carrier equivalents, and there they do service right in midstream. Whymper relates meeting one day with "the pretty sight of a whole fleet of birch-barks, proceeding together as regularly as a company of soldiers. At a given signal the owners of each dipped his round hand-net into the water, and if, on raising it, a big salmon came up struggling to get away, there was a general shout of derision".

There is almost pathos in his concluding remarks: "I saw so much harmless fun and amusement among these Indians, and they evidently find so much enjoyment in hunting and fishing, that I could only wish they might never see much of the white man, and never learn the baneful habits and customs he is sure to introduce"¹.

As to obtaining fish by means of shooting, it will easily be understood that such a method partakes more of the nature of an expedient consequent on unforeseen contingencies than that of a normal occupation. Yet I have seen salmon killed with a fowling piece, and Petitot records the capture of sixteen big fishes at one time with no other implements than a bow and arrows².

Angling proper, except in the above described form of winter fishing, is now almost a thing of the past among the Dénés. Only children, wayfarers short of provisions, and the proverbially miserable orphans, now resort

¹ Op. cit., p. 232.

² *Autour du Gr. Lac. des Esclaves*, p. 267.

to that tedious process. It was formerly more in vogue, being even attended with superstitious observances, most of which are now obsolete. The hooks were of bone, and at times pin-like pieces of the same material, perhaps an inch and a-half long and very sharp at either end, did duty on similar occasions.

Fishing Observances.

The Déné mind sees mystery everywhere. Irrespective of its intrinsic value or peculiar make, the native instinctively attaches more or less unaccountable qualities to some mechanical device, weapon of the chase or fishing implement, that has, perhaps accidentally, proved successful. *Post hoc, ergo propter hoc*, seems to be the basis of all his judgments. An old net, for instance, which by a stroke of good luck has been set over a shoal of fish, will be infinitely more esteemed, even though it may be in locks, than a new one that has been used but once, probably in the wrong place. It is here the question of personal supernatural powers extended to things inanimate.

However, barring the very pronounced ideas concerning the malefic influences of menstruating women, few of the practices, formerly in honour among the Déné fishermen, have successfully resisted the inroads of civilization among them. When I say fishermen I am somewhat astray. In the north, the men spear fish and help in the capture of entrapped salmon; but fishing with nets falls almost invariably to the lot of the women.

In Hearne's time, whenever a Déné baited a hook preparatory to angling or fishing under the ice, an aggregate of four, five or six articles more or less foreign to the object in view, was concealed by way of charm under the bait, which was sewed round the hook. In fact, the only bait then used was a bunch of charms enclosed in a piece of fish-skin made to resemble a fry. This consisted in bits of beaver tails and fat, otter vents and teeth, musk-rat guts and tails, loon vents, squirrel testicles, the curdled milk extracted from the stomach of suckling fawns and calves, human hair, and other articles equally absurd under the circumstances.

As the old author says, "without some of those articles to put under their bait, few of them could be prevailed upon to put a hook into the water, being fully persuaded that they may as well sit in the tent as attempt to angle without such assistance"¹. Acting upon the above enunciated principle, they esteemed an old hook that had already been successful far above a handful of new ones that had never been tried.

So was it with the net. To attain its fullest efficiency, it must be accoutred with a variety of the most unlikely articles. Bird bills and feet were fastened to the head and foot rope of the net, while toes and jaws of otters and minks were also made to contribute their share towards the usefulness of the same. The natives then firmly believed, according to the same author, that not a single fish could be caught without those precautions.

¹ *Op. cit.* pp. 330—31.

Furthermore, it was forbidden to boil the first specimen of any kind of fish captured in a new net. It had to be broiled whole on the fire, and its flesh carefully taken off the bones without dislocating one joint; after which the bones were laid on the fire, at full length, and burned. A strict observance of these rules was deemed of the utmost importance to ensure the success of a net, and neglect of the same was believed to render it worthless.

(To be continued.)



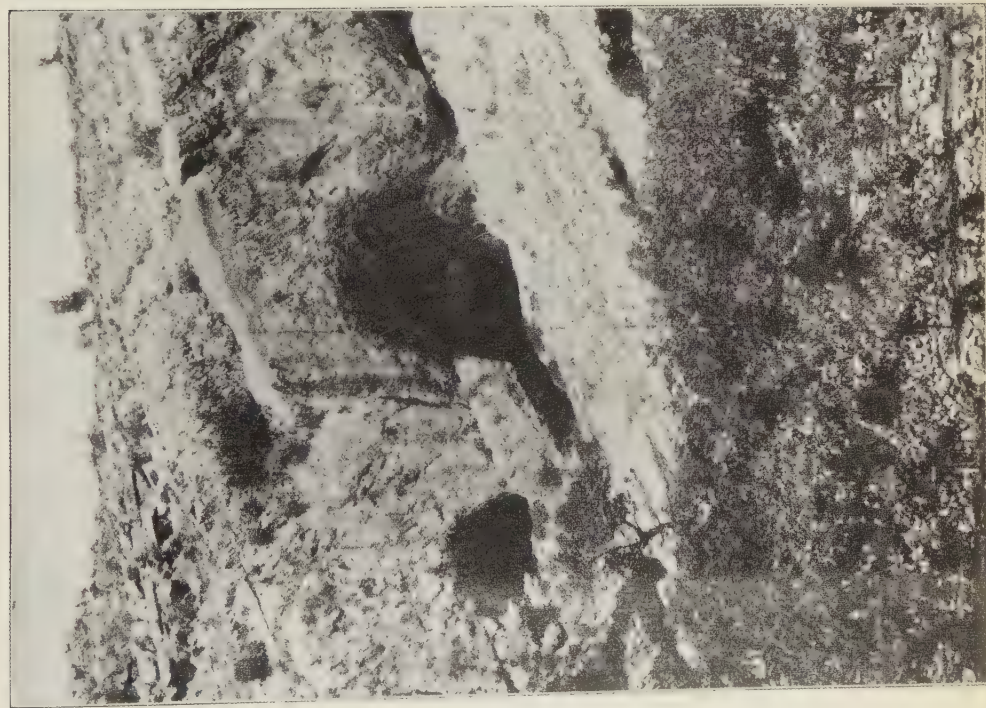


Fig. 1. Vue de l'entrée de la grotte du Nahr el Kelb.

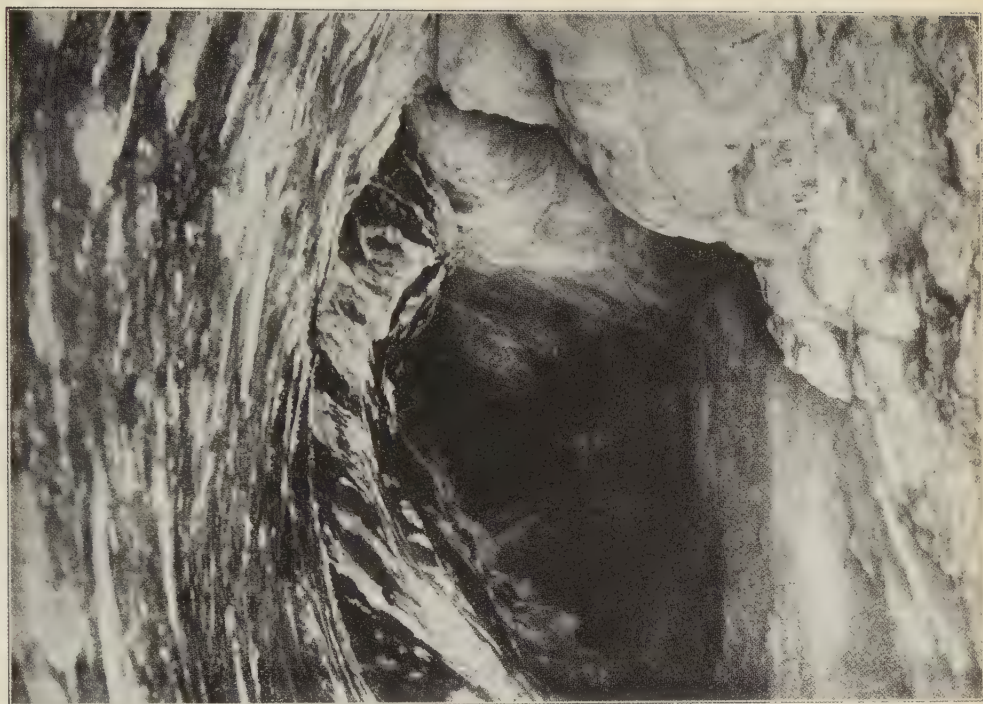


Fig. 2. Vue de l'intérieur de la grotte du Nahr el Kelb.



Pl. I. Ras el Kelb, $\frac{1}{10}$ gr. nat.



1

2

Pl. II. Ras el Kelb, ¹³/₁₄ gr. nat.

Le Néolithique en Phénicie¹.

Par le P. G. ZUMOFFEN, S. J., Professeur à l'Université de St. Joseph (Beyrouth).

Les vestiges de l'époque néolithique ne sont pas aussi nombreux que ceux de l'époque paléolithique. Jusqu'à ce jour on a signalé six stations ou ateliers qui ont fourni des documents sur l'existence de l'homme néolithique en Phénicie: Ras el Kelb, Djaïta, Ras Beyrouth, Nahr Zeharani, Harajel et Maameltein. Je n'ai pas fait de nouvelles recherches au Nahr Zeharani; Harajel est peu important et son âge est incertain, et Maameltein mérite à peine d'être mentionné.

L'époque néolithique est caractérisée en Phénicie comme partout ailleurs par l'apparition des instruments en pierre polie et de la poterie grossière. Une autre particularité semble être propre à cette époque. L'homme paléolithique, pour se façonner des outils, se servait exclusivement du silex qu'il rencontrait habituellement dans le proche voisinage de sa demeure, tandis que l'homme néolithique employait outre le silex du Liban des roches qui paraissent étrangères à cette région. Il a dû se procurer cette matière par le moyen des échanges.

Quant à la faune de cette époque nous sommes assez mal renseignés. Ras el Kelb et Ras Beyrouth n'en offrent pas de traces. Les ossements qu'on trouve à Djaïta, sont jusqu'ici peu nombreux et semblent avoir appartenu à des espèces qui nourrissaient déjà la tribu paléolithique. Je n'ai pas rencontré de restes d'animaux domestiques, et par suite nous ignorons, si l'homme néolithique de cette région a commencé par être pasteur.

Ras el Kelb (Pl. I, II).

Au promontoire de Ras el Kelb se trouve, outre la station paléolithique dont nous avons parlé, une station ou atelier néolithique. La tribu paléolithique semble avoir élu domicile sous les abris et dans les anfractuosités des rochers, tandis que la tribu néolithique occupait surtout le sommet du promontoire.

Le cap présente à partir de la route assyrienne une série de petites terrasses formées par le retrait des assises supérieures sur les couches inférieures. La hauteur est occupée par le couvent Mar Jouseph, au pied duquel s'étend une belle et spacieuse plateforme qui se trouve à une altitude de 90 mètres environ au dessus de la Méditerranée.

¹ Voir «Anthropos» III, 1908, p. 431-455 (Période paléolithique). Sur la carte des stations préhistoriques de cet article est inscrit près de Tripoli une station paléolithique, dont il n'est pas fait mention dans le texte parce qu'elle n'a pas encore été explorée.

Le site était admirablement bien choisi. Au Nord et à l'Ouest, le promontoire était abrupt et n'offrait avant la construction des voies antiques qu'un accès très difficile. A l'Est, se dresse le Liban jusqu'à plus de 2000 mètres de hauteur, au Sud le plateau s'incline jusqu'à Dbayé. Depuis Beyrouth au Sud jusqu'à Amchite au Nord la vue s'étend sur la mer et sur la plage harmonieusement découpée. Tout près, coule le Nahr el Kelb qui avait longtemps abreuvé la tribu paléolithique et continuait à fournir l'eau potable à la tribu néolithique comme il la fournit encore aujourd'hui à la ville de Beyrouth.

Les instruments de silex de toutes formes et de toutes tailles couvrent le sol de ce plateau, et malgré cette abondance d'outils je n'ai pas pu découvrir jusqu'à ce jour ni traces d'habitation ni d'ossements d'animaux, sauf deux fragments de dent d'un grand bovidé qui semblent provenir des brèches paléolithiques. Il est pourtant très probable que la tribu néolithique avait sa demeure sur cette plateforme, le grand nombre d'instruments usés et hors d'usage semble le prouver.

Si je n'ai pas rencontré de preuves irrécusables d'une habitation, il est du moins certain que la fabrication des outils s'effectuait sur ce plateau. La présence des percuteurs, de nombreux nuclei, des polissoirs, d'instruments les uns à peine ébauchés et les autres complètement achevés, enfin les déchets de la taille le démontrent clairement.

Malheureusement la plupart des outils, sinon tous, sont plus ou moins brisés. Cet état fragmentaire n'a rien qui puisse surprendre, quand on songe que toutes les armées conquérantes de l'antiquité et tous les peuples qui se sont succédés dans cette région, ont traversé la station toute entière et foulé aux pieds le matériel que la tribu néolithique a abandonné, et puis, l'outillage se trouvant à la surface du sol, on a dû dans tous les temps enlever les instruments qui par leur forme ou par leur travail ont attiré l'attention et excité la curiosité des passants. Aujourd'hui encore lorsque les bergers trouvent un instrument poli, la première idée qui leur vient en tête, c'est d'en ébrécher ou même d'en casser le tranchant.

Les brèches paléolithiques se sont mieux conservées, car avant la construction de la voie romaine, elles se trouvaient en dehors de la route et comme perdues dans les anfractuosités des rochers difficilement accessibles. Les Romains en taillant la voie dans les rochers, avaient bien attaqué quelques brèches osseuses, mais celles-ci étaient déjà aussi compactes et aussi dures que la roche miocène sous-jacente.

Tous les petits instruments sont en silex de la région, quant aux autres, la moitié environ est encore en silex, mais l'autre moitié est en roches étrangères au Liban, comme des grès très durs, des schistes siliceux très compacts etc. A peu d'exceptions près, tous les silex sont altérés, la patine peut atteindre 1 à 3 millimètres d'épaisseur, dans plusieurs l'altération a été complète, le silex est devenu léger et fragile. Les instruments paléolithiques, bien que plus anciens, paraissent mieux conservés que les outils néolithiques. La raison en est que les outils néolithiques, se trouvant à la surface du sol, sont mieux exposés aux agents atmosphériques, tandis que les premiers, enterrés dans le sol ou engagés dans la brèche, sont plus ou moins à l'abri des influences atmosphériques.

Dans l'ensemble, les instruments sont lourds et massifs, le travail en est peu soigné et peu délicat, ils sont presque toujours taillés à grands éclats, le plus souvent le tranchant seul des haches et des ciseaux est poli. Ces derniers outils sont les plus nombreux dans cette station.

Le premier instrument indispensable à l'homme de l'âge de la pierre fut le percuteur, à l'aide duquel il se façonnait des outils nécessaires à ses besoins. Il ramassait le premier caillou en silex qu'il rencontrait, et par quelques éclats enlevés il lui donnait la forme appropriée au but qu'il devait remplir. Un long usage effaçait les arêtes et les angles, le caillou s'est arrondi et a pris une forme plus ou moins sphérique. Le plus gros que j'ai trouvé, est rond, et sa surface est couverte des marques évidentes des chocs répétés, il pèse 1350 grammes. Les percuteurs d'une moindre dimension sont communs dans cette station.

Les nucléi sont plus rares et moins variés que les percuteurs. Tous ont été réduits par le débitage à des noyaux très exigus. Les blocs matrices, à en juger par les éclats qu'ils ont fournis, ne devaient jamais être bien grands, car les lames longues et minces sont de grandes raretés, tandis qu'on rencontre habituellement des éclats petits, lourds et massifs. Probablement ils n'étaient pas désirés dans des dimensions plus grandes.

Les couteaux de cette station sont petits, souvent incomplets et peu variés. Ce sont des éclats de faible dimension dont les bords sont tantôt sans retouches (Pl. I, fig. 1), tantôt un seul côté a été travaillé et l'autre est resté tranchant (Pl. I, fig. 4), ou bien les deux côtés sont finement retailés (Pl. I, figg. 3, 6).

La station a fourni un certain nombre de pointes dont quelques-unes paraissent avoir été destinées à être fixées sur un morceau de bois. L'une (Pl. I, fig. 2) est étroite, le côté gauche est irrégulier, le dos couvert de l'écorce du rognon de silex, tout le tranchant droit est abattu; de petites entailles semblent avoir été ménagées à la base pour faciliter la ligature. L'autre (Pl. I, fig. 5) a tout le pourtour retailé, la base en est épaisse à cause du volumineux bulbe de percussion. La pointe (Pl. I, fig. 11) est un éclat triangulaire, les petits éclats enlevés sur tout le pourtour paraissent trop irréguliers pour qu'on puisse les attribuer à la taille intentionnelle, ils ont été enlevés par l'usage. L'instrument figuré sous le Pl. I, No. 18, a la section transversale elliptique, les deux faces sont convexes et couvertes de retouches. Il a été légèrement roulé, les nervures de la taille sont effacées et le côté gauche plus ou moins dentelé. Mentionnons encore deux autres pointes, qui se trouvaient dans le matériel de cet atelier. La plus grande (Pl. I, fig. 8) a l'extrémité supérieure soigneusement retailée, la face est convexe et présente sur le bord gauche quelques crénelures, l'extrémité inférieure est brute. La plus petite (Pl. I, fig. 25) est d'un travail admirable, la face d'éclatement porte quelques fines retouches, la face convexe est couverte de petites retailles extrêmement délicates, les bords sont finement crénelés et la base est un peu rétrécie.

Les perçoirs ou poinçons présentent plusieurs variétés. La première (Pl. I, figg. 7, 9, 10) est formée par de petits éclats étroits et épais, le tranchant de deux côtés est abattu et les deux extrémités sont appointées (Pl. I, fig. 7).

La seconde variété (Pl. I, fig. 22, 23, 24) est moins longue et plus large, d'un travail grossier, un seul bout est appointé; enfin dans la troisième variété, la pointe ne se trouve plus sur le prolongement de la ligne médiane de l'éclat, mais sur le côté. Ce sont des perçoirs latéraux.

Les scies de Ras el Kelb sont petites, la plus grande atteint à peine 5 centimètres de longueur. Le type le plus commun est constitué par un simple éclat, dont l'un des bouts est taillé carrément, le tranchant d'un côté est ou abattu ou vif, et l'autre côté est muni de dents plus ou moins régulières (Pl. I, fig. 12—17).

Les grattoirs, l'outil si commun dans beaucoup de stations, semblent faire défaut à Ras el Kelb, du moins je n'en ai point trouvé.

Nous avons trouvé dans les restes industriels de cette station une petite pièce en silex, qui a passé au cacholong et qui ressemble à un tranchet. La base est en biseau. Ce serait le premier qui ait été rencontré en Phénicie.

Dans l'outillage de cette station se trouvait un petit nombre d'objets pour la plupart brisés. La Pl. I, fig. 20 représente le spécimen le mieux conservé. C'est un éclat de dimension exiguë et presque carrée. Tantôt les deux extrémités, tantôt une seule est taillée plus ou moins obliquement, les côtés sont parallèles, un tranchant est toujours abattu et l'autre est vif. La station de Ras Beyrouth nous fournira de beaux échantillons d'un travail exquis.

Les instruments polis semblent avoir joué un rôle assez important dans l'outillage ou dans l'armement de l'homme néolithique de Ras el Kelb. Les haches et les ciseaux sont de beaucoup plus nombreux que les autres outils.

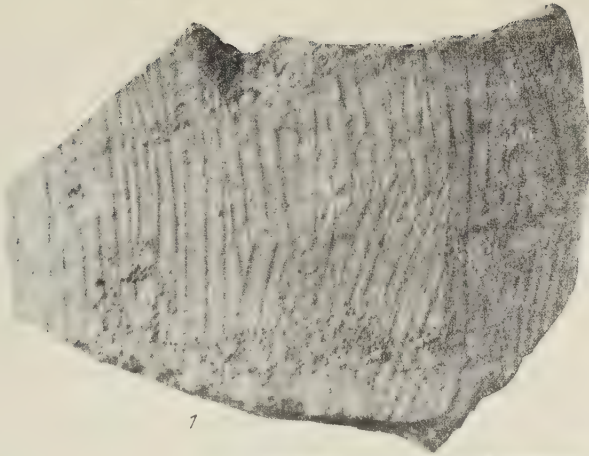
Les ciseaux sont des instruments étroits et plus ou moins longs. Les uns ont la coupe transversale prismatique, les autres elliptique. Une extrémité est polie, le tranchant est étroit et le corps de l'outil présente ordinairement les nervures de la taille, parfois les arêtes et les saillies sont effacées par le polissage.

Les haches sont variées comme dimensions, comme formes et comme travail. C'est la station qui a fourni la plus grande et la plus petite hache de la Phénicie. La plus grande mesure 18 centimètres de long, 8 centimètres de large au-dessus du tranchant et pèse encore actuellement 600 grammes, bien qu'elle ait perdu un grand éclat (Pl. II, fig. 2). Maniée par un bras vigoureux, c'était une arme redoutable. La plus petite atteint à peine 3·5 centimètres de longueur et 2·5 centimètres de largeur et pèse 20 grammes. Entre ces deux extrêmes il y a toute la série de grandeurs intermédiaires.

Le tranchant des haches, habituellement droit, parfois légèrement arrondi, est tantôt plus large que l'extrémité opposée, tantôt égal à la largeur du corps de l'instrument, tantôt plus étroit. Dans quelques-unes, les deux faces sont renflées et bombées, et la section transversale est un ovale allongé; dans d'autres elles sont plates, les côtés parfois équarris, la coupe transversale est plus ou moins quadrangulaire. Dans plusieurs spécimens, cette forme était voulue, mais dans le plus grand nombre elle tenait à la nature de la roche plutôt qu'à la taille intentionnelle, car les deux faces ont conservé une grande partie de l'écorce de la roche dont elles sont formées. Enfin les deux faces sont



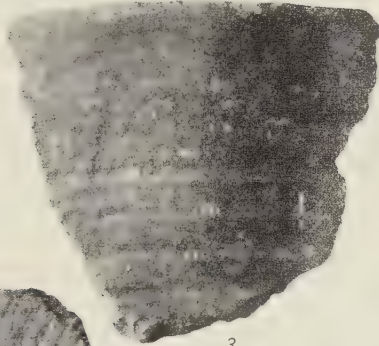
Pl. III. Nahr el Kelb, $\frac{4}{5}$ gr. nat.



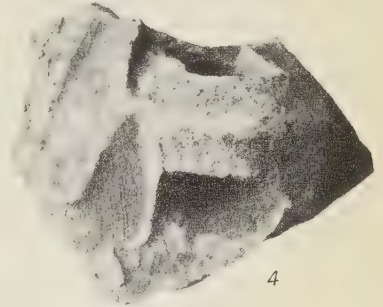
1



2



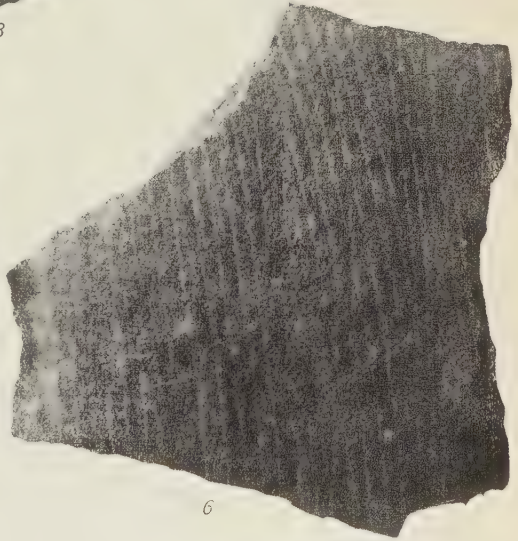
3



4



5



6

Pl. IV. Nahr el Kelb, $\frac{5}{8}$ gr. nat.

parfois d'inégale largeur, mais parallèles, les côtés latéraux obliques, la section transversale prend la forme d'un trapèze.

Quant au travail, les unes sont taillées sans aucune trace de polissage, les autres n'ont que le tranchant poli, tout le reste de l'instrument présente les facettes de la taille; enfin il y a des haches qui sont presque entièrement polies (Pl. II, figg. 1, 2). Quelques haches paraissent avoir été utilisées comme marteau. Les bords latéraux sont parfois épais et couverts d'étoilures.

Les haches sont assez bien conservées.

La Station de Djaïta ou de la source du Nahr el Kelb (Pl. III, IV).

Les grottes de la source du Nahr el Kelb se trouvent dans une gorge profonde au-dessous du village de Djaïta et à 7 kilomètres environ de la Méditerranée. Ces cavernes, au nombre de trois, sont creusées dans un puissant banc de calcaire jurassique. La première cavité, située à l'ouest de la seconde et à un niveau plus bas que les deux autres, est occupée par un volume d'eau considérable, surtout pendant la fonte des neiges du Sannine et la saison des pluies. Juste à côté, mais un peu plus haut, à 8 ou 10 mètres au dessus du lit du torrent, se trouve la seconde caverne parallèle à la première. C'est une galerie de 56 mètres de long, la largeur varie de 2 à 5 mètres et la hauteur oscille entre 2 et 9 mètres. Du côté gauche, en entrant, on voit plusieurs couloirs, qui communiquent avec le joli lac souterrain d'une eau l'impide et verdâtre qui occupe tout le fond de la première caverne. La paroi de droite est assez régulière. Le banc rocheux qui forme le plafond, étant incliné et plongeant à l'ouest, la grotte est plus élevée à droite qu'à gauche. La troisième se trouve plus loin vers l'est dans un ravin latéral. Elle est également occupée, en grande partie du moins, par un cours d'eau souterrain, qui sort dans le lit du fleuve et va former avec la première source le torrent perenne du Nahr el Kelb.

La première et la troisième caverne n'offrent aucun intérêt archéologique. Il n'en est pas de même de la seconde, qui a été habitée plus ou moins longtemps par l'homme de l'âge de la pierre.

Le premier qui a découvert les brèches à l'entrée de la grotte, fut BOTTA en 1833. «Ces ossements, dit-il, sont en fort grand nombre complètement mêlés avec des galets et les incrustations calcaires. Il s'en trouve ainsi que des coquilles sur les parois même de la caverne sous l'enduit calcaire, qui la tapisse; des fentes, des trous en sont remplis à quatre ou cinq pieds au-dessus du sol. Les fragments de poterie ont été trouvés dans un banc de brèches osseuses qui sert en même temps de plancher à un canal qui sort au dehors, et de voûte à un passage qui descend à l'autre caverne»¹.

LARTET a découvert en 1864 les deux dépôts paléolithiques situés à l'extérieur de la grotte, il ne parle pas du gisement de la caverne².

FRAAS, en 1875 y pratiqua des fouilles qui lui ont fourni des ossements et des couteaux en silex, il ne mentionna pas la présence de la poterie³.

¹ BOTTA, Observations sur le Liban et l'Anti-Liban, p. 14, 15.

² LARTET, Expédition de la Mer Morte, Tome III, Géologie p. 223.

³ FRAAS, Aus dem Orient, II, p. 116.

Le Dr. LARTET, le savant doyen de la faculté de Médecine de Lyon, visita cette station. «Tout près de l'ouverture de la grotte, dit-il, à gauche en entrant de grands rognons d'une brèche très dure et compacte sont constitués presque exclusivement par des débris de cuisine et de silex taillés, ayant servi aux habitants primitifs de la contrée... Les débris semblaient primitivement boucher un diverticulum, où les ménagères de l'époque avaient probablement l'habitude de jeter les balayures de leur cuisine¹.»

Malheureusement la plus grande partie de ce dépôt archéologique a disparu. Il en reste pourtant quelques lambeaux de brèche osseuse. J'y ai recueilli des os, des dents d'animaux, des coquilles terrestres et marines et un certain nombre d'instruments en silex ouvrés, parmi lesquels figurent de beaux grattoirs soigneusement retouchés. Dans le plancher du passage qui descend dans la première caverne, j'ai trouvé quelques tessons de poterie qui sont identiques à ceux que j'ai rencontrés dans les couches néolithiques de l'intérieur de la grotte.

Le sol de la caverne est presque horizontal dans toute la longueur du souterrain. La partie extérieure jusqu'à la saillie rocheuse, à gauche de la grotte, est assez étroite, tandis que la partie postérieure s'élargit. Elle est constituée par une terre calcaire, grisâtre, meuble, entremêlée de nombreux petits cailloux détachés du plafond et des parois. La couche archéologique conserve cette composition dans toute son épaisseur. Elle est faible le long des parois de droite, mais elle augmente à mesure qu'on approche des parois de gauche. On y trouve, irrégulièrement distribués, des instruments en silex, des éclats informes, des fragments d'os, du charbon, des cendres, restes d'anciens foyers, et des tessons de poterie.

Le fond de la caverne est plus large et plus élevé. La voûte s'abaisse jusqu'au sol archéologique et se relève ensuite brusquement, pour former le plafond de la première caverne. Le sol est formé d'une terre noirâtre légèrement argileuse, une sorte de terreau humide, contenant, avec de menus cailloux anguleux tombés du plafond, les mêmes objets. Dans l'intérieur de cette caverne, les os et les instruments sont moins nombreux que dans les brèches osseuses de l'entrée. Tout le fond de la grotte est encore intact, mes fouilles l'ont à peine entamé et se sont arrêtées à une faible distance de la saillie rocheuse du côté gauche.

Les os médullaires ont été fendus et fragmentés, un certain nombre ont subi l'action du feu, quelques-uns ont été rongés par des rats.

FRAAS cite les espèces suivantes, dont il a trouvé les ossements dans le plancher du petit canal:

| | |
|-----------------------------|---|
| <i>Ursus syriacus</i> | Une mâchoire munie de toutes ses dents |
| <i>Sus priscus</i> | La dernière dent molaire |
| <i>Bison priscus</i> , Boj. | Trois dents |
| <i>Capra primigenia</i> | Plusieurs dents, espèce différente du capra Beden |
| <i>Cervus sp.</i> | Dents. |

¹ LARTET, La Syrie d'aujourd'hui, p. 655.

Le Dr. LARTET rapporte les ossements, qu'il a trouvés dans les brèches de l'entrée de la grotte, aux animaux suivants:

| | |
|------------------|-------------|
| Moutons | Daims. |
| Chèvres sauvages | Bouquetins. |
| Grands bœufs. | |

La présence du mouton dans cette station aurait une certaine importance. Si cette détermination était exacte et incontestable, elle prouverait que l'homme néolithique de la Phénicie, sans avoir renoncé à la chasse, commençait à devenir pasteur et avoir des animaux domestiques. Sans vouloir contester la présence du mouton dans cette grotte, je dois cependant avouer que ni FRAAS, ni moi, n'avons trouvé de débris organiques qui puissent être attribués à cette espèce.

Les dents et les ossements que j'ai recueillis dans les brèches de l'entrée et dans l'intérieur de la grotte, se rapportent aux espèces suivantes:

| | |
|---------------------------------------|---|
| <i>Sus scrofa fossilis</i> | Trois dents |
| <i>Capra primigenia</i> Fraas | Nombreuses dents, fragments de mâchoires et d'os longs |
| <i>Cervus cf. mesopotamicus</i> Brook | Plusieurs dents et débris de maxillaires |
| <i>Cervus cf. capreolus</i> | Plusieurs fragments de maxillaires munis de dents de lait |
| <i>Antilope sp.</i> | Quelques débris de mâchoires. |

Avec les ossements se trouvaient quelques coquilles comme *Patella cærulea*, *Trochus turbinatus* Barn. et *Helix pachya* Bourg.

Le proche voisinage de la grotte fournissait aux néolithiques le silex nécessaire à la fabrication de leurs outils. Les blocs bruts sont rares; plus fréquents sont les nuclei réduits à des dimensions minimales et les percuteurs qui sont des galets oblongs en basalte; plusieurs témoignent d'un long service.

Les lames et lamelles, retouchées ou non, sont assez nombreuses, généralement petites, la plus longue ne dépasse pas 19 centimètres. Les éclats informes sont plus abondants que les lames retouchées. On peut ramener les instruments à quelques types bien connus, comme couteaux, scies, perçoirs, grattoirs et haches polies.

Les couteaux sont de forme diverse: dans les uns, l'extrémité supérieure est légèrement arrondie par les retouches et les bords sont tranchants (Pl. III, figg. 5, 9); dans d'autres, le sommet est pointu et les retouches descendent sur les bords jusqu'à un tiers de la longueur. Les retailles se trouvent du côté de la face d'éclatement (Pl. III, fig. 8).

Les scies sont des lames plus ou moins longues et étroites, dont un bord est finement dentelé, le reste est sans retouche (Pl. III, fig. 1); il y en a qui sont plus petites, la dentelure est moins régulière (Pl. III, fig. 2), parfois une face est couverte de nombreuses petites retouches régulières (Pl. III, fig. 6). Dans certains éclats étroits le sommet seul a été taillé en forme de perçoir (Pl. III, fig. 7).

Parmi l'outillage se trouvaient de petites esquilles d'un travail remarquable (Pl. III, fig. 4).

Les grattoirs ont toujours une extrémité arrondie par la taille. Le premier type est un éclat long d'une section triangulaire qui conserve la même largeur sur toute la longueur, les deux extrémités seulement sont retouchées (Pl. III, fig. 12). Le second type a un bout plus large, arrondi par les retouches et l'autre est taillé en pointe (Pl. III, fig. 3), enfin le troisième se rapproche un peu des grattoirs circulaires. Ce sont des éclats courts, larges et épais, l'extrémité plus large est taillée en arc de corde, les côtés sont tantôt retouchés, tantôt tranchants, l'extrémité basilaire est toujours brute (Pl. III, fig. 11).

La hache (Pl. III, fig. 13) est en silex profondément patiné d'une couleur roussâtre. La forme en est cylindrique, la surface est couverte de nombreuses petites stries, produites par le frottement sur le polissoir. Le tranchant, un peu plus étroit que le diamètre transversal du corps de l'instrument, est bien aiguisé.

Le second instrument en pierre polie est une hache ou un ciseau d'une section transversale triangulaire, elle est en grès siliceux d'un grain très fin, le tranchant très étroit est soigneusement poli, les arêtes de la taille sont effacées par le polissage (Pl. III, fig. 14).

Enfin citons encore une petite pièce dont une extrémité est taillée obliquement, le reste est brut (Pl. III, fig. 10).

Il sera difficile de nous faire une idée exacte de la forme qu'affectait la poterie de la station du Nahr el Kelb, vu que je n'ai pas trouvé un seul vase entier, mais des débris seulement. A en juger d'après les fragments, les petits vases semblent avoir eu les bords amincis, droits ou légèrement évasés (Pl. IV, figg. 2, 3), les plus grands avaient un bord épais et replié. Les fonds de vase sont arrondis, parfois coniques. Les anses sont peu nombreuses, généralement rudimentaires, elles sont perforées, mais l'ouverture est parfois si étroite qu'on ne peut y introduire l'extrémité du petit doigt, on devait le suspendre par un cordon (Pl. IV, fig. 4); quelques-unes paraissent avoir été appliquées après la fabrication du vase, on y voit encore l'empreinte du pouce avec ses plis, qui étendait la pâte molle pour la fixer sur la paroi (Pl. IV, fig. 4).

Les vases semblent avoir été façonnés à la main sans l'aide du tour. L'épaisseur et la surface des parois sont très irrégulières, la pâte est généralement grossière, mal pétrie et mêlée de graviers, qu'on avait ramassés dans le lit du torrent. Dans plusieurs tessons, les parois sont peu compactes et très poreuses. Pour empêcher le liquide de suinter à travers les pores, on avait couvert la surface extérieure d'un enduit plus ou moins imperméable, qu'on étendait à l'aide d'un morceau de bois, dont on voit encore les trainées irrégulières (Pl. IV, fig. 1). Lorsqu'on les plonge dans l'eau, les tessons font entendre un léger sifflement, et les surfaces, qui ne sont pas couvertes de l'enduit, se couvrent d'innombrables petites bulles d'air. L'eau en pénétrant dans les pores en chasse l'air.

Les vases poreux n'ont pas subi l'action du feu, ils ont été simplement séchés au soleil, la pâte a gardé l'aspect et la texture terreuse. Dans beau-



Pl. V. Ras Beyrouth, $\frac{9}{11}$ gr. nat.



Pl. VI. Ras Beyrouth, $\frac{10}{11}$ gr. nat.



Pl. VII. Ras Beyrouth, $10/13$ gr. nat.

coup, la cuisson a été incomplète; la surface extérieure seule paraît avoir été exposée à l'action directe du feu, le reste de la paroi s'est durci par la chaleur.

Comme épaisseur, la surface intérieure est inégale et bosselée. La surface extérieure est un peu plus soignée. Il semble que le potier néolithique la couvrait d'un mince enduit rougeâtre, et qu'il employait ensuite une touffe d'herbe pour l'égaliser. Les lignes irrégulières dont la surface est couverte, permettraient de le supposer (Pl. IV, figg. 5, 6). On ne peut guère les considérer comme un ornement, puisqu'on en voit de semblables sur la surface intérieure, moins serrées et moins nombreuses, il est vrai.

La plupart des tessons sont lisses et sans décor. Sur quelques-uns on remarque des lignes plus ou moins profondes et plus ou moins parallèles produites par le bout d'un morceau de bois (Pl. IV, fig. 3). La Pl. IV, fig. 2 représente le fragment supérieur d'un petit vase. La surface est couverte de

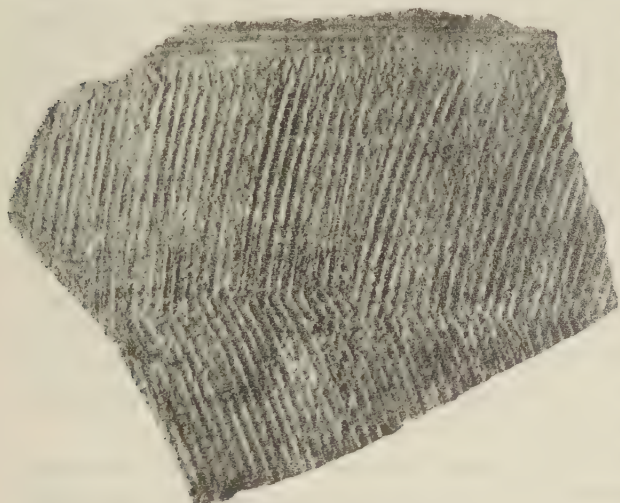


Fig. 3. Nahr el Kelb, $\frac{1}{2}$ gr. nat.

légères incrustations calcaires dues au gisement. Sur la partie supérieure, ainsi qu'à la partie inférieure, on voit trois lignes régulières à des distances inégales, mais parallèles. L'espace laissé libre entre ces lignes est occupé par un dessin qui simule une feuille pennée. La fig. 3 représente un fragment formé de deux couches, l'intérieure est rouge et l'extérieure est brunâtre. On remarque au sommet trois lignes horizontales. La surface est couverte de lignes plus ou moins parallèles qui, à

une assez grande distance du sommet, forment un angle obtus avec d'autres lignes parallèles d'une direction différente. Ces lignes semblent avoir été produites par un morceau de bois qui n'était pas bien pointu, car le fond de ces lignes est large et plat.

Atelier ou station de Ras Beyrouth (Pl. V—VII).

On rencontre partout dans les environs de Beyrouth des vestiges de l'âge de la pierre. A l'est de la ville, près de la gare du chemin de fer, se trouvent les restes importants d'une station paléolithique, puis, des silex ouverts plus ou moins isolés se rencontrent à Mar Mitri, dans les falaises de la ville, entre la mer et l'université américaine, sous le Phare, devant les Iles des Pigeons, dans les dunes, dans le bois de pins, jusque dans le talus de la route de Damas. Le Dr. LARTET a signalé la présence des silex taillés sur la plage devant l'hôtel de l'Orient. Les PP. BOVIER-LAPIERRE et MOUTERDE ont trouvé sur la rive droite du Nahr Beyrouth à Sin el Fil plusieurs beaux instruments, et dernièrement le P. DILLENSEGER a découvert sur la rive gauche du même fleuve quelques outils d'un fort beau travail.

Mais le gisement principal, l'atelier, où l'on fabriquait la série complète de l'outillage en pierre, se trouve dans les sables situés au sud-est de la ville de Beyrouth sur une longueur d'environ 10 kilomètres et sur une largeur de 500 à 1500 mètres.

Les dunes sont formées par un sable fin d'un jaune roussâtre et mobile, que la mer jette sur le rivage, où il est repris et poussé dans la direction nord-est par le vent du sud-ouest, qui souffle presque constamment sur cette côte. A l'est, les progrès des dunes sont un peu arrêtés par le bois de pins; mais du côté du nord, où elles ne rencontrent pas d'obstacles, elles menacent d'envahir la ville. L'épaisseur de cette couche de sable est très variable, nulle sur certains points, elle peut atteindre jusqu'à 15 mètres sur d'autres.

Ces sables mouvants reposent sur un autre sable plus ancien, également fin et facilement reconnaissable à sa couleur d'un rouge foncé très caractéristique. Cette seconde formation arénacée est plus compacte, plus cohérente sans être bien dure, son épaisseur varie de 1 à 8 mètres. Le long de la mer, ces sables rouges très homogènes et ne renfermant aucun corps étranger sont en grande partie couverts par les sables plus récents. Plus à l'est ils s'étendent jusqu'à la base du Liban, constituant le sol des jardins situés au sud de Beyrouth et contenant souvent des paquets de galets et de graviers abandonnés anciennement par le Nahr Beyrouth et le Nahr Ghadir. Ces sables semblent provenir de la dénudation des grès à lignites du Liban, qui s'est accomplie vers la fin de l'époque pliocène ou vers les débuts de l'époque quaternaire. Désagregés par les agents atmosphériques, ces sables furent entraînés par le ruissellement des eaux pluviales et par les torrents jusqu'à la mer, qui les a rejetés sur le rivage. La surface de ces sables est le gisement des innombrables éclats de silex.

A la base de ces sables anciens apparaît une roche poreuse, une sorte de grès exclusivement constitué par du sable calcaire agglutiné et durci. Elle est assez tendre pour se laisser extraire et tailler avec facilité et en même temps assez dure pourqu'on puisse l'employer dans les constructions. Elle fournit la pierre à bâtir à la ville de Beyrouth.

Le premier qui ait signalé la présence des silex ouvrés dans les dunes de Beyrouth, fut M. CHESTER, professeur à l'université américaine de Beyrouth. En 1884, M. DAWSON a exploré quelques gisements de silex tout près de la ville. Ses observations ont été résumées dans sa brochure «Notes on prehistoric man in Egypt and the Libanon». M. l'Abbé MOULIER et M. GUIGUES, professeur à la faculté française de Médecine, ont exploité près du Santon et Alouzay un gisement de 600 mètres de long et de 250 mètres de large. Le résultat de leur étude a paru dans le «Cosmos» 1896 et dans la «Nature» 1896. J'ai publié mes observations dans l'«Anthropologie» 1897 et dans l'opuscule : «La Phénicie avant les Phéniciens» 1900. Dernièrement les PP. BOVIER-LAPIERRE et MOUTERDE ont entrepris une exploration méthodique des dunes de Ras Beyrouth au point de vue des outils lithiques. C'est grâce à leurs recherches que je puis compléter ce que j'ai publié antérieurement sur ce sujet.

On rencontre les silex ouvrés sur une étendue de 10 kilomètres de long sur un kilomètre de large. Ces instruments ne paraissent pas d'une façon

ininterrompue sur cette immense longueur, mais sur des espaces isolés et circonscrits par le sable mouvant et récent. Il semble que ce soit là des restes partiels d'un grand atelier en pierre, dont la plus grande partie paraît masquée par les dunes actuelles. Le vent en les déplaçant met ici les silex à découvert, ailleurs il les couvre.

Les données géologiques et paléontologiques nous font ici complètement défaut et ne peuvent nous fournir de renseignements sur la population, qui polissait les instruments en silex dans cette localité. Nous n'avons pas ici une couche archéologique proprement dite, car tout l'outillage lithique, tous les débris industriels se trouvent sur la surface des sables rouges anciens.

Lorsqu'on parcourt ces dunes dans toute leur étendue, on rencontre deux sortes de gisements de silex travaillé. Dans les premiers, peu nombreux et éloignés de tout centre d'habitation, on voit que le sol est littéralement jonché d'éclats de silex sans aucun mélange de corps étranger à l'industrie lithique, et quand on les examine de près, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'on se trouve en présence du matériel complet d'un atelier néolithique. Rien n'y manque : percuteurs, nuclei, fragments de hache et de polissoir, des instruments les uns finis, les autres inachevés, d'autres usagés et brisés, avec d'innombrables éclats de silex sans forme déterminée ; sur quelques points la série est beaucoup moins complète.

Dans d'autres gisements, plus nombreux, ordinairement situés dans le voisinage de la ville et des centres d'habitations anciennes et modernes, les outils et les éclats de silex sont mélangés et confondus avec les débris industriels de toutes les époques.

Dans un pêle-mêle indescrivable se trouvent des tessons de poterie, qui rappellent la poterie néolithique de Djaïta. Ils sont épais, la pâte en est grossière, parsemée de gros grains de sable, mal cuite et profondément altérée, et puis des fragments d'une poterie plus fine d'un travail plus perfectionné — les uns sont peints, les autres vernis, tous paraissent d'une époque postérieure — enfin avec les tessons de poterie qui paraissent anciens, se trouvent de nombreux débris de poterie actuelle qui se fabrique encore aujourd'hui dans le pays, intimement mêlés aux haches polies, aux pointes de flèche, aux scies, aux grattoirs et aux éclats informes de silex. Dans ce mélange d'objets hétérogènes se voient encore des morceaux de verre sûrement phénicien, des débris de carafe, des boîtes de sardine et des fragments de serrures, des marbres d'Italie, du vert antique et du granit égyptien, etc., etc.

Ce mélange n'a rien de bien surprenant, il a dû s'opérer dans les temps anciens comme il se fait encore aujourd'hui. On jette dans les sables les débris de la ville, et les rebuts des habitations voisines. Ces débris tombent les uns sur le sable rouge à découvert, et se trouvent immédiatement en contact avec les résidus de l'industrie de la pierre polie, les autres sur les sables récents et mobiles. Le vent déplace ce dernier, et les débris étant trop pesants pour être emportés, s'abaissent peu à peu jusqu'à la surface du sable rouge, le gisement habituel des silex travaillés. De plus, les habitants de Beyrouth et des environs, en ouvrant partout de temps immémorial des carrières

pour extraire la pierre à bâtir, ont bouleversé les gisements et mêlé les restes archéologiques des différentes époques.

Le mélange intime des restes des époques et des peuples différents, et le fait de la présence des gisements des outils en silex pur, c'est-à-dire sans aucun mélange de corps étrangers à l'époque néolithique, m'amènent à conclure jusqu'à preuve du contraire que les instruments en silex sont plus anciens que les autres débris, et qu'ils sont les restes de l'outillage d'une tribu néolithique n'ayant connu que l'usage de la pierre. Ils ont été postérieurement mêlés aux débris industriels des races qui se sont succédées sur le promontoire de Beyrouth.

Tel n'est cependant pas l'avis de M. DAWSON et de M. l'Abbé MOULIER. M. DAWSON émet trois hypothèses:

1^o Du fait du mélange des silex travaillés avec les fragments de poterie et les rebuts de la ville on pourrait conclure, dit-il, que tous ces restes appartiennent à l'époque historique, et pour justifier leur présence dans cette localité, il suffirait d'admettre qu'une tribu d'indigènes soit venue s'établir dans cet endroit, soit pour trafiquer avec la colonie phénicienne, soit pour l'attaquer, ou qu'elle ait été attirée dans ces parages par l'abondance et la bonne qualité du silex du proche voisinage.

2^o Ou bien il serait fort possible que les silex ouvrés fussent plus anciens que les autres débris et qu'ils aient été postérieurement mélangés avec des objets plus récents.

3^o Ou bien les habitants de Beyrouth taillaient encore des instruments en silex, lorsqu'ils savaient déjà fabriquer des poteries et se construire des maisons en pierre.

Les trois hypothèses ne reposent que sur le mélange des objets hétérogènes de quelques gisements situés près de la ville.

M. l'Abbé MOULIER, en se basant sur le mélange des silex avec des objets de toutes les époques, se demande, s'il y a disjonction ou contemporanéité dans l'usage de la pierre avec celui des métaux. En d'autres termes, les instruments de la pierre taillée et polie, appartiennent-ils à une population qui ne connaissait que l'usage de la pierre, ou bien est-ce le mobilier d'un même peuple qui à l'usage de la pierre joignait celui des métaux? Il adopte cette dernière hypothèse et cite à l'appui la présence de quelques morceaux de fer rouillé. Mais on trouve fréquemment des fragments de fer rouillé, des morceaux de faïence, des débris de chaussures, des boîtes de sardines, etc., etc. intimement mélangés avec des silex taillés; or on ne peut pas conclure du mélange seul que ceux qui ont abandonné ces objets, taillaient aussi les silex. Le mélange ne prouve rien, pas plus que le gisement. Nous n'avons pas ici une couche archéologique intacte et non remaniée de façon qu'on puisse conclure à la contemporanéité des objets contenus dans cette couche, mais tous les objets indistinctement se trouvent à l'air libre et à la surface du sol, où le mélange pouvait se faire à toutes les époques, et rien ne prouve que tout ces objets soient contemporains. Le sol lui-même sur lequel gisent tous ces objets hétérogènes, est formé de sables rouges un peu plus cohérents que le sable récent, mais constamment attaqués par le vent et l'eau pluviale.

D'ailleurs M. DAWSON n'a étudié que des gisements près de la ville, et M. l'Abbé MOULIER n'a examiné qu'un seul gisement près du Santon musulman, et tous les autres gisements répandus sur une longueur de 12 kilomètres et en particulier ceux qui sont exempts de tout mélange, leur semblent complètement inconnus, enfin nous trouvons partout dans ces gisements mélangés des instruments en silex, des débris de toutes les époques, depuis les restes de l'âge de la pierre jusqu'aux rebuts actuels de la ville intimement mélangés; faudrait-il conclure du fait du mélange que tous les habitants qui ont laissé des restes mêlés aux instruments en silex, joignaient à l'usage des métaux celui de la pierre, en d'autres termes: que la fabrication des instruments en pierre n'a jamais complètement cessé sur ce promontoire? Je ne le pense pas.

Le terrain sénonien qui constitue la pointe du promontoire de Ras Beyrouth, semble avoir fourni la matière première de la plus grande partie de l'outillage de cette station. La tribu néolithique trouvait en abondance des rognons de silex de bonne qualité dans l'atelier même.

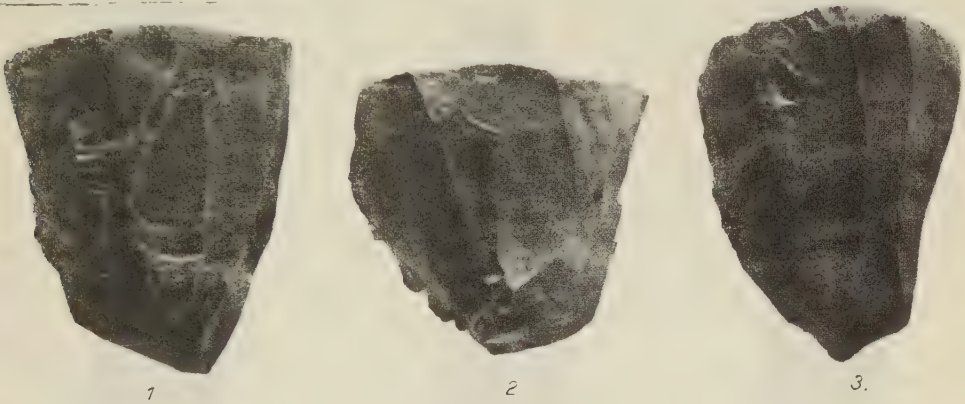


Fig. 4. Ras Beyrouth, gr. nat.

Tous les silex sont plus ou moins profondément altérés et décomposés, sauf ceux qui se trouvent dans le voisinage des Iles des Pigeons. Ils ont pris sous l'influence du sol une couleur d'un jaune roussâtre parfois rehaussée par une mince couche ou enduit de sable extrêmement fin, qui couvre leurs surfaces; quelques-uns sont lustrés.

Ils ont subi le sort des instruments lithiques abandonnés à la surface du sol, souvent battus par les passants; ils sont fragmentés, un grand nombre ont dû être brisés par l'usage. Les débris d'instruments ouverts sont communs, les outils entiers sont plus rares.

Dans les stations paléolithiques, et même dans celle de Djaïta, le percuteur a été ordinairement un galet oblong en basalte, qu'on trouvait tout préparé dans le lit de tous les torrents du Liban. A Ras Beyrouth, le percuteur a toujours été un rognon de silex arrondi ou oblong, dont une extrémité porte les marques des coups répétés. L'autre extrémité se tenait invariablement dans la main. Les percuteurs sont rares dans cette station, je n'en trouve que deux qui témoignent d'un long service. Les nuclei ou blocs matrices sont encore des rognons de silex. On les utilisait jusqu'à ce qu'ils fussent réduits à des

dimensions si petites qu'ils ne pouvaient plus fournir des lames utilisables, et alors on les abandonnait dans les rebuts de la taille; ils ont à peu près tous la même grosseur et sont très communs dans cette station. On peut distinguer trois variétés. Dans la première, on enlevait les éclats tout autour du noyau, qui prenait d'abord une forme polyédrique et tendait ensuite à devenir plus ou moins conique. La seconde variété est aplatie, on n'enlevait les éclats que d'un seul côté du pourtour; le côté opposé a conservé l'écorce du rognon (fig. 4, Nos. 1, 2, 3).

Enfin la troisième forme ou variété, sans être rare, est pourtant moins commune que les deux précédentes. Elle fournissait des lames longues, minces



Fig. 5. Ras Beyrouth (petits nuclei allongés), $\frac{2}{3}$ gr. nat.

et étroites, très abondantes dans l'outillage de cette tribu. La section transversale est triangulaire, c'est de la base de ce triangle que les éclats ont été détaché (fig. 5, *a*, *c*), et les deux autres côtés sont taillés de façon à former un angle dièdre aigu (fig. 5, *b*).

Les éclats détachés¹ du noyau matrice étaient souvent employés dans cet état comme instrument à couper, ces côtés avaient un tranchant vif, mais habituellement l'ouvrier en retaillait les bords au moyen d'un outil qu'on est convenu d'appeler retouchoir.

¹ Le plus grand nombre des objets figurés sur les Pl. V—VII appartiennent à la collection. des PP. BOVIER-LAPIERRE et MOUTERDE.

Les éclats informes et sans retouches sont innombrables sur toute la longueur des dunes et ne semblent pas avoir été utilisés. Un certain nombre des lames portent des traces d'usure ou quelques retouches peu nombreuses, soit au sommet soit sur l'un des côtés, et dans ce dernier cas, l'instrument paraît inachevé. Quelques-uns ont l'un des côtés et le sommet, parfois tout le tour, sauf la base, retouchés avec plus ou moins de soin. Ces lames ne présentent pas une forme bien définie. L'ouvrier néolithique se contentait dans bien des cas d'enlever quelques petits éclats sur les bords en laissant aux lames leur forme primitive, mais souvent il leur donnait une forme appropriée aux usages auxquels il les destinait.

Les couteaux sont ordinairement des lames étroites et plus ou moins longues. La plus grande ne dépasse guère 8 centimètres. Dans les unes le sommet est appointé et les côtés sont finement retouchés, dans les autres le sommet est carré ou arrondi, tantôt un côté, tantôt les deux sont retouchés avec plus ou moins de soin. Les fragments de couteaux brisés sont très communs, tandis que les instruments intacts et entiers sont assez rares.

Les grattoirs sont nombreux, mais peu variés. En général, ils sont petits et d'un travail assez médiocre, ils sont cependant moins fragmentés que les couteaux, car les éclats des grattoirs, étant plus courts et plus épais, sont plus résistants. On peut les ramener à trois types ou variétés. Les grattoirs simples, dont une extrémité est arrondie par la taille, les deux côtés latéraux et la base sont bruts ou portent quelques retouches rudimentaires ou des traces d'usure; les grattoirs doubles sont ceux qui ont les deux extrémités retaillées, et les côtés sont tantôt tranchants, tantôt plus ou moins retouchés ou échancrés; enfin les grattoirs discoïdes sont des éclats plus ou moins circulaires dont la plus grande partie du pourtour est retouchée.

Les pointes sont des éclats plus ou moins triangulaires dont le sommet est pointu par les retouches qui descendent ordinairement plus ou moins bas sur les deux côtés parfois jusqu'à la base (Pl. V, figg. 6, 7).

Les Pl. V, figg. 8, 10, 11, représentent trois pointes de javelot(?) dont un bout est appointé et les deux faces de la première et de la dernière sont retaillées. La base de la première est brisée (fig. 8), la troisième est entière (fig. 11), la seconde pointe est une lame allongée, et tout le tour sauf la base en est retouché avec beaucoup de soin et d'adresse.

Les pointes de flèche, ou plutôt les fragments de pointes de flèche, se rencontrent très fréquemment. Dans l'ensemble elles témoignent d'une sûreté de main remarquable. Au sud des Iles des Pigeons se trouve un petit promontoire qui projette sa pointe dans la mer. On y taillait longtemps des pointes de flèche. Le résidu de la taille y est assez considérable, et les fragments de pointe sont nombreux, mais jusqu'ici je n'ai pas pu trouver un seul spécimen entier. Les débris de base sont communs (Pl. V, figg. 1, 2, 3, 4, 9), tandis que les sommets sont assez rares (Pl. V, fig. 5).

Les Pl. VI, figg. 9, 10, représentent deux portions intermédiaires entre les deux extrémités d'une pointe de flèche, le sommet et la base en ont disparu; elles montrent des retouches très délicates et de fines crénelures sur les côtés. Ces sortes de débris sont très communes dans les sables. Une des plus belles

pointes de flèche est figurée sous le No. 11 Pl. VI. La partie supérieure est taillée avec soin, ainsi que le pédoncule, les côtés sont régulièrement denticulés, dans quelques-unes les deux bouts sont bien appointés et les côtés ne présentent aucune crénelure (Pl. VI, fig. 12). On en trouve fréquemment qui paraissent inachevées. Dans les unes le pédoncule est taillé, tout le reste est brut (Pl. VI, fig. 20), dans les autres le pédoncule et un côté de la pointe sont retouchés, l'autre côté est tranchant (Pl. VI, fig. 21). Dans un certain nombre, on voit à la base deux ou plusieurs petites encoches symétriques, probablement destinées à retenir la ligature (Pl. VI, figg. 18, 19, 22, 23); dans quelques-unes le pédoncule a été taillé en pointes, les côtés sont tantôt tranchants (Pl. VI, fig. 27) tantôt plus ou moins retouchés (Pl. VI, fig. 29); dans d'autres enfin le sommet a été taillé en pointe de ciseau, peut-être en remplissait-il l'office (Pl. VI, figg. 25, 26). Mentionnons encore deux pointes bien retouchées (Pl. VI, fig. 17, 24) et un petit poinçon d'un travail exquis (Pl. VI, fig. 28).

Les scies sont habituellement de petits éclats, dont un côté est muni de dents, et l'autre est taillé ou tranchant. Dans quelques-unes un côté porte de grosses dents (Pl. VI, figg. 1, 2, 3, 4, 5) ou bien les deux côtés, ce sont des scies doubles (Pl. VI, figg. 6—8). Une autre variété de scie plus propre au sciage sont munies de nombreuses dents fines et serrées (Pl. VI, figg. 13—16).

Parmi l'outillage se trouvait un assez grand nombre de petits instruments poinçons ou perçoirs qui sont exceptionnellement bien conservés. Une extrémité forme une pointe recourbée obtenue par la taille, le côté concave ainsi que le côté convexe sont retouchés avec beaucoup de soin et de précision, le reste est brut (Pl. VII, figg. 1, 2, 6—16). Dans quelques-uns on voit deux encoches (Pl. VII, figg. 3, 4, 5). Plusieurs de ces petits outils sont doubles, c'est-à-dire les deux extrémités opposées d'un petit éclat sont taillées en pointes recourbées et dirigées en sens inverse. Tous paraissent avoir été faits exclusivement par la même main. Les encoches ont pu servir à racler et à polir de petits instruments en os.

On trouve en outre de nombreuses lamelles exiguës dont les côtés latéraux sont plus ou moins parallèles, les deux extrémités, le sommet et la base sont taillés tantôt obliquement tantôt carrément, le tranchant d'un côté est fortement abattu, celui du côté opposé est vif (Pl. VII, figg. 26—44).

Enfin nous avons fait figurer une série de petits poinçons(?), dont le plus grand atteint à peine 3 centimètres. Les bords sont toujours finement retouchés, et une extrémité se termine presque toujours par une pointe oblique ou latérale (Pl. VII, figg. 45—57).

Les instruments polis comme les autres outils de cette station sont en silex plus ou moins patiné. Il y a des haches qui sont complètement décomposées, le silex est devenu poreux, léger et cassant. Les haches entières et intactes sont rares, tandis que les fragments de tranchant sont assez fréquents. On peut, suivant de MORTILLET¹, distinguer deux sortes de haches: celles qui ont leur tranchant formé par la rencontre, à angle très aigu, de deux plans se bombant d'une manière égale sur les deux faces (les haches proprement

¹ Musée préhistorique, 1. édition, Pl. LI.

dites), et celles qui ont leur tranchant formé par un plan complètement plat sur une des faces et un plan bombé sur l'autre (les herminettes).

Les haches se trouvent à tous les degrés de travail. Les unes ne sont que taillées et n'ont subi aucun polissage, les autres ont le tranchant seul poli, le reste du corps de la hache est taillé ou bien les arêtes de la taille sont effacées par le polissage, pour ne pas blesser la main. Les haches entièrement polies sont très rares. Il n'en est pas de même des herminettes (Fig. 6 *a*, *b*). Les deux instruments sont entièrement polis, la face inférieure est plate et la face supérieure est bombée. Dans le premier (*a*) deux ou

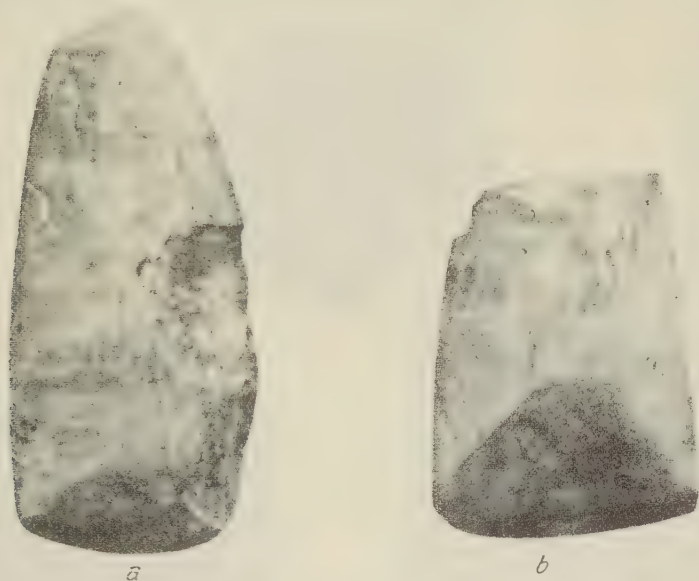


Fig. 6. Ras Beyrouth, $\frac{2}{3}$, gr. nat.

trois éclats ont été accidentellement enlevés sur le côté droit, le second (*b*) est brisé.

Les tranchants des haches sont habituellement arrondis, ceux des herminettes sont souvent droits.

Avec les haches se trouvaient quelques fragments de polissoir.

Harajel.

Harajel est un petit hameau situé sur le chemin de Meirouba à Faraya. La grotte se trouve au sud-est de ce hameau presque sur le bord du Nahr Salib. Elle a une longueur de 160 mètres, et la largeur varie de 1 à 8 mètres. Elle n'est ouverte que depuis une trentaine d'années. Un paysan en enlevant la terre qui masquait l'ouverture, mit la caverne à jour. On y trouva à la surface du sol des vases et des ossements. Le Cheikh Daoud el Khazen y recueillit quelques os dont il fit don à M. WEBER, consul général d'Allemagne à Beyrouth, celui-ci les envoya au Musée de la Société d'Anthropologie de Berlin, où ils se trouvent actuellement¹.

¹ Zeitschrift für Ethnologie, 1875, p. 25; 1878, p. 157.

Ces restes organiques, déterminés par M. FRAAS, sont les suivants: un fragment du maxillaire inférieur de l'ours de Syrie, l'os frontal du lion des cavernes, la seconde dent molaire de la mâchoire inférieure du rhinocéros aux narines cloisonnées, des vertèbres du bison d'Europe, des fragments de tibia et de bois de cerf élaphe.

Le sol de la partie antérieure de la grotte est formé par une terre noire légèrement argileuse apportée par un ruisseau d'eau que les habitants dirigent dans la grotte, lorsqu'il ne sert pas à l'arrosage. Au-dessous de cette couche récente et stérile vient le gisement proprement dit des ossements. Il est con-



Fig. 7. Harajel, grattoirs, gr. nat.

stitué par une argile noire et humide. Les os dans ce sol constamment humide sont fragiles et friables, un certain nombre sont couverts d'une épaisse couche de calcaire stalagmitique. Les débris des squelettes que j'ai recueillis, appartiennent aux espèces suivantes: sanglier, cheval, bison d'Europe, cerf élaphe et bouquetin.

La caverne ne paraît jamais avoir été habitée. Je n'y ai rencontré aucun vestige d'habitation, comme foyer, cendre, charbon et os fragmentés. Les os sont entiers et les fractures qu'on y observe, paraissent provenir de la pression de la terre; enfin je n'y ai pas rencontré un seul instrument en os ou en pierre. C'est à 300 mètres environ de la caverne que se trouvent à la surface du sol des traces d'un atelier d'instruments en pierre. J'y ai recueilli un

nucleus, des pointes, 2 ou 3 grattoirs de forme ordinaire qui ne présentent rien de caractéristique, (fig. 7) et une hache ébauchée (fig. 8). Ces outils en pierre sont-ils synchroniques avec les ossements de la grotte? La chose serait possible, mais on ne peut l'affirmer, puisque les os et les silex ouverts n'ont pas été trouvés dans le même gisement.

Dans une anfractuosité de la paroi gauche de la grotte se trouvaient un certain nombre de tessons de poterie analogues à ceux que nous avons rencontrés dans la station de Djaïta. Ils sont fabriqués avec une argile noire mêlée de petits graviers, façonnés à la main et séchés au soleil. La surface de la plupart de ces tessons est fendillée, deux fragments très friables portaient des lignes en creux qui se coupaient irrégulièrement, les autres ne présentaient aucun dessin ni décor.



Fig. 8. Harajel, $\frac{2}{3}$ gr. nat.

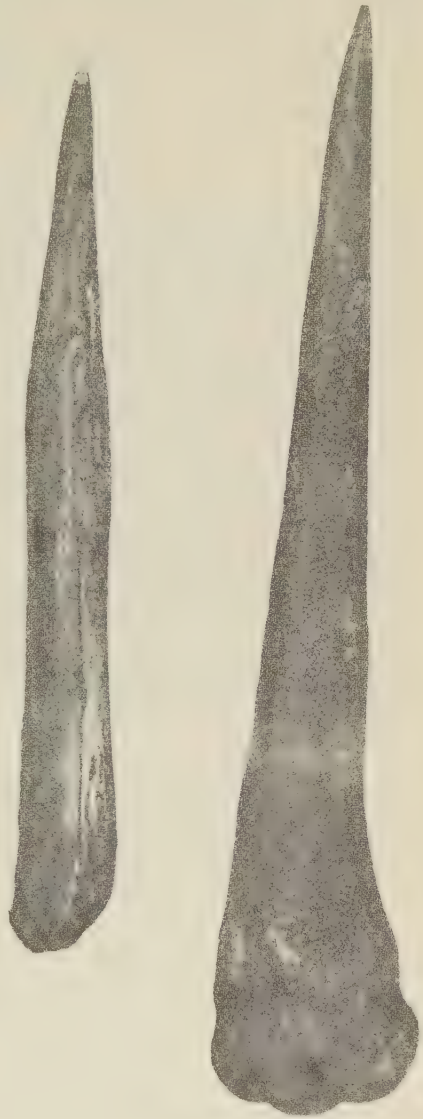


Fig. 9. Tartedj, gr. nat.

Tartedj.

Tartedj est un petit hameau situé entre Djeï et Douma. Au nord-est du village, dans la montagne, au milieu des rochers presque inaccessibles se trouve la grotte à ossements humains. A la base d'un puissant rocher se voit un petit trou vertical de 3 à 4 mètres de profondeur, au fond duquel s'ouvre sous une saillie rocheuse un passage bas et étroit; on y pénètre en rampant et à une faible distance de l'ouverture on se trouve tout à coup dans une cavité d'environ 10 mètres de long et de 7 à 8 mètres de large. Le sol est occupé par de gros blocs tombés du plafond et des parois de la caverne.

On est dans une nuit complète. En marchant vers la gauche à travers ces blocs, on arrive après quelques instants sur le bord d'un précipice de 5 à 6 mètres de profondeur. Le rocher est coupé à pic, on y descend au moyen des échelles ou en s'aidant des fissures et des saillies de la paroi. Le fond de ce précipice est formé de plusieurs petits cavités très irrégulières, très élevées et communiquant ensemble par d'étroites fissures. C'est le gisement des os humains.

Je n'ai pas encore pu faire une exploration complète de cette caverne, mais voici ce qu'une visite superficielle m'a permis de constater.

Dans les fentes ou dans les angles se trouvent des ossements humains; ils sont entiers, les os des membres surtout dominant, les autres parties du squelette sont plus rares. J'y ai rencontré le crâne d'une chèvre.

Dans différentes cavités on trouve un assez grand nombre d'ossements humains dispersés irrégulièrement. Dans une cavité se trouvaient le long d'un mur rocheux la plupart des ossements d'un squelette séparé. Les os n'étaient pas dans la position naturelle d'un squelette étendu, mais réunis en tas sur un point et couverts par une couche de calcaire stalagmitique. On a dû donner aux cadavres une position accroupie, ou les ossements ont été apportés ici après le décharnement.

Au milieu de ces ossements se voyaient de nombreux tessons de poterie. Ils semblent avoir appartenu à de grands vases, les parois en sont épaisses d'une pâte grossière et d'une cuisson incomplète, mais sans dessin ni décor.

Comme instruments, je n'y ai trouvé que deux poignards en os (fig. 9).



Les Légendes des Béna Kanioka et le Folk-lore Bantou.

Par le P. H. TRILLES, C. Sp. S., Lierre, Belgique.

(Fin.)

Le fabliau suivant offre des analogies frappantes avec le récit kanioka qui porte le même titre, et avec un autre récit similaire qui fait partie du folk-lore mpongwè¹, porte le même titre et présente les mêmes circonstances. En présence de ces analogies flagrantes, il est difficile de ne pas voir un récit provenant d'un même fonds commun et à peine dénaturé par les nécessités contingentes de lieu, de conteur et surtout d'habitudes de tribu.

Comme on le verra plus loin, *Nzame*², le Créateur Suprême, y intervient; cette intervention de *Nzame*, le Créateur, est fréquente dans les fabliaux:

¹ La tribu *Mpongwè*, actuellement refoulée à la côte par les envahisseurs descendus de la grande forêt équatoriale, occupe aujourd'hui la zone côtière de l'Océan Atlantique sur une largeur d'un degré et demi environ, depuis l'embouchure de l'Ogowé, par 0°, jusqu'au Cap Estérias, un peu au dessus de Libreville. A l'intérieur, elle ne dépasse guère Lambaréné, soit 150 kilomètres environ, et encore est-elle de tous côtés, dans ce territoire restreint, resserrée et traversée de part en part par de nombreux clans *fāñ*.

Extrêmement forte il y a quarante ans, cette tribu s'est malheureusement annihilée d'une façon presque complète au contact des Blancs et de leur civilisation. En 1876, un des premiers explorateurs du Congo français, le Marquis de Compiegne, écrivait dans son ouvrage: «Afrique équatoriale» les lignes suivantes: «La langue *mpongwée* est d'une importance capitale pour les voyageurs qui se préparent à pénétrer par le fleuve Ogowé, ou les régions situées sous l'Equateur, jusqu'au cœur même de l'Afrique. Cette langue dont se servent habituellement huit tribus, et qui, à notre connaissance, est comprise par onze autres, n'est pas ignorée chez les Ochibas et les Adoumas qui habitent les bords de l'Ogowé à plus de six cents milles de la côte (1100 kilomètres); avec cette seule langue, nous pouvions nous faire comprendre de plus de vingt peuples différents.»

Or, cette tribu, très puissante encore il y a vingt ans, quand nous arrivions nous-mêmes au Gabon et dont nul missionnaire ne pouvait ignorer la langue est aujourd'hui tombée devant les *Fāñ*. Ce qui démontre une fois de plus la nécessité pour tous ceux qui s'occupent d'ethnographie et de linguistique comparée de recueillir au plus vite les langues et les traditions des tribus où ils se trouvent, surtout à la côte où les tribus viennent les unes après les autres s'écraser et disparaître. De l'Equateur aux frontières du Congo français par 2° 10', nous n'exagérons pas en disant que l'on trouverait encore aujourd'hui, sur cet espace restreint de 250 kilomètres de côte, et sans nulle profondeur dans l'hinterland, plus de 20 tribus différentes de mœurs et de langues, appelées à disparaître dans un bref délai. Dans les premières années de notre séjour au Congo, nous vîmes ainsi disparaître les **deux derniers** survivants de la tribu qui, avant 1850 occupait la côte, tribu détruite par l'invasion mpongwée. On comprend facilement tout l'intérêt qu'ont les linguistes à recueillir ces chaînons nécessaires à la linguistique comparée.

Un de nos anciens et chers élèves, Monsieur l'abbé André, aujourd'hui missionnaire à Sindara, et dont la mère appartient à l'antique race royale des Mpongwè, nous a promis une série d'articles sur les coutumes de sa tribu. Les lecteurs de l'«Anthropos» apprécieront l'intérêt de tels récits, écrits par celui-là même qui peut le mieux offrir toutes les garanties de science et de probité ethnographique.

² Les *Fāñ* désignent le Dieu Créateur tantôt sous le nom d'*Agnam*, mot qu'ils ont emprunté au mpongwè *Agnambyé* et qui n'est employé que par les clans voisins des Mpongwè,

nous en avons donné plusieurs exemples dans nos «Contes et Légendes fang». Parfois *Nzame* est remplacé par le Père Eléphant (*Esa Nzoŋ*), qui joue un rôle similaire, comme chef des animaux et envoyé ou représentant de *Nzame*.

Afin de ne pas allonger trop cet article, nous donnons simplement en français le récit suivant, laissant de côté le texte indigène.

Zõn né Nsué.

Le Crapaud et le Lézard vert.

Au temps où les bêtes demeuraient toutes en un même village¹, femme crapaud et femme lézard, chacune fit un enfant. Enfant crapaud était couvert de boutons comme s'il était malade de l'*aboukoué*², enfant lézard était vif et joli, joli. Femme crapaud dit à femme lézard: «Allons laver nos enfants à la rivière». Chacune prit son enfant. Allons, dit femme lézard; allons, dit femme crapaud. Et elles allèrent. Elles lavèrent leurs enfants. «Je voudrais bien me baigner, dit la femme crapaud. Veux-tu garder mon enfant?» Et la femme lézard répondit: «Baigne ton corps. Je garderai ton enfant et le mien.» La crapaud se baigne tout le corps et va au fond, puis revient et plonge encore. Quand elle a terminé, elle revient au bord pour reprendre son pagne et dit à femme lézard: «Plonge maintenant et baigne ton corps, je garderai ton enfant et le mien.» Et la lézard dit: «C'est bien. Merci. Garde mon enfant et le tien.» Et la crapaud dit encore: «J'ai peur du soleil, aussi je vais aller à l'ombre derrière cette touffe d'arbres.» La lézard dit: «C'est bien, mais mon enfant ne craint pas le soleil. Garde-le bien.» Et elle ôta son pagne pour se baigner.

tantôt et d'une façon beaucoup plus générale sous le nom de *Nzame*. D'après Mgr. Le Roy (La Religion des Primitifs, p. 173) ce mot serait composé de *Nz-* et de *ame*, celui qui fait, qui façonne, signification qui ressortirait surtout des comparaisons possibles avec les langues du même groupe. Bien que cette origine soit possible, nous l'admettons assez difficilement, et tout en remettant la discussion dans son ampleur à une Etude prochaine, il nous paraît plus conforme d'admettre d'après le génie de la langue *N-zame*, *N* désignant l'agent accomplissant l'action indiquée par le verbe, agent qui en *Fāñ* se traduit invariablement par *m* ou *n* (abréviation de *mu*, personne) *m* devant le radical commençant par une des labiales (*b m p f v*), *n* devant toute autre consonne: *e-bo* faire *mbo* celui qui fait, *efax* creuser *mfax* celui qui creuse, *esile* demander *n-sile* interrogateur etc. *nz* indiquant «l'agent» serait un exemple absolument unique dans la langue. — D'après notre système, *N-zame* serait plutôt celui qui efface, détruit. On dit également, mais avec moins de justesse, croyons-nous, celui qui pardonne, qui efface les fautes, *ma zame we*, je te pardonne.

Ajoutons encore que si *Nzame* est le Dieu maître de tout, il aurait encore au dessus de lui, ou plutôt il aurait été lui-même créé par *Mé'bèje*, celui qui commence, celui qui est au principe, au commencement de tout. Cf. Mgr. Le Roy, Religion des Primitifs, pp. 172 et ss. Mais nous traiterons plus amplement cette question en parlant de la Religion des *Fāñ*.

¹ Notons ici en passant que cette croyance à un seul village où tous les animaux étaient réunis et vivaient en commun se retrouve dans tout le folk-lore bantou. Bien des récits commencent comme nos contes à nous autres blancs: Au temps où les bêtes parlaient. «L'homme qui comprenait le langage des animaux» se retrouve dans tous les Folk-lores.

² Sorte de maladie infectieuse qui attaque de préférence les enfants. Tous les *Fāñ*, sans exception, ont cette maladie une fois, mais, à de rares exceptions près, ne l'ont qu'une fois. Le corps se couvre de gros boutons, en nombre très variable, et qui forment ensuite des ulcères très douloureux et longs à guérir.

Elle plonge et va au fond. La crapaud alors, quand elle la voit loin, prend le petit lézard et court vite au village, laissant à la place le petit crapaud.

A kur'é dzal, ve lig' ézônézôn

A lig' ézônézôn, ve nòn nsué

Oh! nan'o! nane, nane!

«Elle court au village, laissant son petit crapaud,
Laisant son petit crapaud, prenant le petit lézard».

Oh! ma mère¹, une mère! une mère².

Elle revient au village et dit à tous: «J'ai lavé mon enfant à la rivière; il est très beau maintenant.» Tous dirent: «Il est très beau.» Une mère seule connaît son enfant.

La mère seule connaît son enfant. La lézard sort de l'eau: elle arrive au buisson et trouve le petit crapaud; elle pleure et se lamente, disant: «Ce n'est pas là mon enfant si joli, si joli.» Et elle arrive au village. Elle va à la case de la crapaud: «Rends-moi mon enfant. — Comment ferais-je! je n'ai pas deux enfants, je n'en ai qu'un, n'ai-je pas un enfant comme toi?» Et les autres dirent: «Elle a enfanté comme toi.» Et le père lézard battit sa femme. — Une mère seule connaît son enfant.

Elle va alors devant *Nzame*, le Créateur.

«*Nzame*, lui dit elle, voici ce que m'a fait la crapaud. J'étais au bord de l'eau...

Je sais, répond *Nzame*, allons au village.»

Et ils allèrent. *Nzame* appelle la crapaud: «Viens au bord de l'eau.» Et elle alla avec son enfant, et tous y allèrent. Et *Nzame* dit: «Lézard, comment a fait la crapaud?» Et la lézard dit: «Elle a été se baigner et j'ai gardé son enfant et le mien. — Comment, dit *Nzame*, la crapaud a été se baigner? Qui croirait telle chose? Je voudrais voir encore.» La crapaud, fâchée de ce qu'on la croyait sale et ayant peur de l'eau, entre dans la rivière, se baigne et plonge.

Et *Nzame* dit alors à la lézard: «Prends ton enfant et va-t-en.» Et la lézard prit son enfant et repartit bien vite. La crapaud revient: «Où est mon enfant, où est mon enfant? — Ton enfant, le voici: pendant que tu étais au bain, il s'est roulé par terre, et le voici de nouveau couvert de boutons. Va-t-en.»

Et la crapaud prit son enfant et l'aima. — — —

Le trait final n'est-il pas profondément naturel et pris sur le vif?

Observons encore que ce fabliau est resté très-populaire et a donné naissance à un dicton très-connu. Lorsqu'un enfant est resté longtemps éloigné de son village, et qu'il y revient grandi et presque méconnaissable, souvent on entend les voisins et amis dire au père ou à la mère:

«*Ké bo an'ésa nsué*... Ne fais pas comme le Père Lézard, qui ne reconnut pas son fils et battit sa femme.»

Dans le même cycle des apologues moraux, donnons «la fille et la jarre à eau.»

¹ Exclamation très-fréquente chez nos noirs, marquant l'étonnement, la joie, la douleur.

² Ces paroles sont chantées et répétées par tous les assistants.

Mone munga né Esuĵa.

La fille et la jarre à eau.

*Mone munga*¹ *a nto a nga kèl*² *oşu n'êla médzim êsuĵa éti. Nd'a mbe*
 Une fille était allée à la rivière chercher de l'eau dans sa jarre. Mais tandis
*n'êla médzim êsuĵa éti, ta*³, *mbaba onon nson mvè a nga to é yô wa yè bya*⁴,
 qu'elle puisait de l'eau, voici, qu'un oiseau très joli chanta au dessus de sa tête,
ve mone munga a nga dige wo. Ndo Esuĵa a nga sèle é wo an'a nga kure
 et la fille le regarda. Mais la jarre alors glissa de sa main et s'en alla
nzème éti ayar oşü nki. Ane mone munga a mbe n'éyĩ, yĩ yĩ: Nti me bo
 au fil de l'eau avec le courant. Et la fille pleurait, yĩ yĩ: Que va dire
*yaĵa né nane*⁵. *E nũl zam*⁶, *oh!*
 ma mère. Oh! mon corps!

*An'onon a ngo yè byè: Duge, duge, duge*⁷.

Et l'oiseau chantait: Voilà, voilà, voilà.

Ane mone munga a kèl é dzal, ve nĵa zu ĵe na: Esuĵa, é ne vé?

La fille retourne au village, et sa mère lui dit: La jarre, où est-elle?

An'a nga yèbe ve zu ĵe na: Esuĵa é tsia ve kuria né ndzème.

Et la fille répondit: La jarre elle est partie avec le courant.

Ane nane a nga yit munga nũl ésè, to, to, to, n'êkwara nkèl.

Mais la mère la frappa sur tout le corps to, to, to, avec le manche de son sabre.

Ane nane a mbe né kĵn é yô: Bô! Ane mōne a lōn ebil ve yĩ miyĩ. Ndo:

La mère criait: Voilà! La petite fille criait et elle pleurait. Et la mère dit:

Mé vora, nane anga zu ana; kēne me zēn êsuĵa, asigela oşü ng' e mana wu,
 Je suis fatiguée; va chercher la jarre, car si elle est perdue,

énũl zia . . .

ton corps . . .

Ane mone munga a kèl eyèn ngān an'a vel khu, né mbon êkān

Et la fille alla trouver le sorcier et lui donna une poule, et de l'huile pour

*ékhu né ndox*⁸. *Ngān êsuĵa wam é mane kuria n'asigele oşü. Ane*
 cuire la poule et de la sauce. Sorcier, ma jarre est partie au courant qui descend. Et le

mur ngān a nga nēĵe né bivève, édo é ne na a nga bo biān n'éve munga,
 sorcier content avec les présents, fit le fétiche et le donna à la fille,

¹ Nous écrivons *munga* et non *maĵa*, comme il semblerait plus correct au premier abord suivant la prononciation de *ung*, mais en réalité ce mot *munga*, femme, est composé des deux mots *mu*, personnalité, *nga* femelle, *munga*, un être femelle.

² Litt.: Elle était, elle alla.

³ Litt.: Regardez.

⁴ Litt.: Qui était au-dessus d'elle, il chanta les chansons.

⁵ Litt.: Combien je fais fâchée avec maman.

⁶ Litt.: C'est-à-dire, comme je vais être battue!

⁷ Litt.: Ferme, ferme (ironiquement).

⁸ Vulgairement *odika*, pain d'amandes de mangues sauvages grillées et écrasées. On en fait une sauce épaisse, très riche en principes oléagineux. Ces mangues, improprement appelées de ce nom par les Européens, n'ont de commun que la forme avec les fruits du manguier comestible ou *oba mangifera*. L'arbre à *odika* est l'*Irvingia Gabonensis* (Baillon) des Simarubacées.

an'a nga zu ñe na mézu. Ane munga a nga sho bi médzim, ve lè
 et lui dit les paroles (de conjuration). Et celle-ci arriva près de l'eau, et elle appela
kara:
 le crabe:

Kara, kara ma ñèje we, nzaḥ, ñōñe, évève ézo zi. Ane kara a nga
 Crabe, crabe que j'aime, viens, prends, voici le cadeau. Et le crabe répondit:
yèbe: Munga, o ne nza ve wa yi zè? Wa ta, nlé yi, me duḥ n'énōñ ne fe
 Fille, qui es-tu et que veux-tu? Tu veux, je crois, me prendre pour me bouillir
me toiḣ médzim é mvi éti né me dzi. Kēne!
 dans ta marmite et me manger. Va-t-en!

Ane munga a nga yèbe ve zu ñe na: Kara, kara o ne mbēñ, mbabakara
 Et la fille répondit: Crabe, joli crabe, petit crabe
o ne éki né ayōñ dam ésèsè, ndo ésa wam a ne Nsojo, mur a ba mal
 tu es éki¹ avec toute ma famille, et mon père c'est Nsogo, celui qui fait les pirogues
dāñ bur, bésèsè. Ndo mé mana sho néve we éveve. Nōñe. Ane mone kara
 mieux que tous. Pour toi voici le cadeau. Prends. Et le crabe
anga zu ñe na: Wa yi zè? Ane munga: Kobege éti, o mana yèn ésuija wam,
 lui dit que: Que veux-tu? Mais la fille: Dis-moi vrai, as-tu vu ma jarre,
ésuija ma la médzim²? Ane kara a nga yèbe ñe: Mé nga yèn ézuja
 la jarre avec laquelle je puise de l'eau? Et le crabe répondit: Je l'ai vue, la jarre
wüia médzim éti, nwōs é mbe n'ésigele né ñe. Vulege n'ésigele.
 tienne dans l'eau, l'écrevisse descendait avec elle. Descends vite.

Ane mone munga a sigele avul.

Et la fille se hâta de descendre.

Ane a nga mare mbil, mbil, ve yô kññ:

Et elle courut vite, vite, appelant:

Nwōs! Nwōs!

Ecrevisse! Ecrevisse!

Ane nwōs: Nwōs ézo zi. Ndo wéni, o ne nza? wa yi zè?

Et celle-ci répondit: L'écrevisse est ici. Mais toi, qui es-tu et que veux-tu?

Ane mone munga a nga yèbe: Nwōs, nwōs o ne nda mbēñ, ma ñèje we,

Et la fille répondit: Ecrevisse, écrevisse jolie, que j'aime,

nzaḥ, ñōñe, évève ézo zé.

viens, prends, voici le cadeau.

Et le dialogue précédent reprend, presque dans les mêmes termes, car ainsi que nous l'avons dit, dans les contes fang, le narrateur tout autant que les auditeurs, se plaisent à ces redites ou à ces situations presque identiques, qui permettent de ne pas trop fatiguer l'esprit par une attention soutenue.

A l'Ecrevisse succède le poisson *Ngol*, ou silure. Celui-ci est déjà plus difficile à convaincre, puis il lui faut double cadeau, d'où le narrateur conclut:

«Car, ainsi que tous le savent, le *Ngol* est un poisson malin.» Et souvent une réflexion de ce genre que tous reprennent en chœur et répètent en riant, rappelle de nouveau l'attention qui s'endort.

¹ *Éki* défense de manger d'un aliment ou d'un animal.

² *Éla* puiser.

Au *Ngol*, qui indique cependant enfin le chemin qu'a pris la jarre, succède le *Nzingol*¹ ou caméléon, messenger du sorcier, qui se moque de la pauvre fille, et lui fait désespérer du succès. Elle pleure au bord de l'eau quand survient la sardine, *Nwèle*, compatissante, qui lui montre son chemin, puis la carpe, *Ekoni*, puis la tanche, *Engwala*, *Endô*, le vairon et enfin, comme dans le récit kanioka, *Esésô*, une espèce de petit silure (comparez avec *Musoso*, *e* et *mu* étant les préfixes). Difficilement encore, celui-ci se laisse arracher le secret, et enfin, ce qui manque dans le récit kanioka, il indique à la fille le caïman, comme détenteur actuel de la jarre. Nous reprenons ici notre récit :

Ane munga a nga lè Ndzîé². Ndzîé a mbe vyè a to oyô kè nèjje fojjo

Et la fille appela le caïman. Celui-ci dormait au soleil et il ne fut pas

munga a tè ñe oyô.

content d'être réveillé.

Ndzîé, mbaba ndziè ma nèjje we, nzaḥ, ñôñe, évève ézo zi.

Caïman, petit caïman que j'aime, viens, prends, voici le cadeau.

Ane ndziè ve yèbe: Koko! Wâ nèjje dia me, mā nèjje évève;

Et le caïman répondit: Non! Tu ne m'aimes pas, et je ne veux pas de cadeau;

kurge. An'a nga zu ñe na:

va-t-en. Et la fille répondit :

Ndzîé, ndziè, ma nèjje we n'éve we évève, mbab'évève.

Caïman, caïman, je t'aime et tu auras un cadeau, un beau cadeau.

Ane ndzié ñina: Ma yi mvu.

Et le caïman répondit: Je veux un chien³.

Ñina: Mé ké ve we mvu. A kel é mvus é dzal, an'a nga sobe e fal'êti⁴.

Et la fille: Tu auras un chien. Elle retourne au village, et se cache dans les bananiers.

¹ Le *Nzingol* joue un rôle important dans les légendes théogoniques. C'est lui qui est ordinairement le messenger de *Nzame*, chargé de transmettre ses ordres aux êtres, et de rapporter leur réponse.

Les Fang ont grand peur de cet animal auquel ils attribuent, bien à tort, de «tuer les gens». Lorsqu'ils en rencontrent un sur leur chemin, ils se détournent prudemment.

Le *Nzingol* joue également un rôle important dans la pharmacopée des sorciers et la pharmacopée ordinaire. Ainsi, lorsqu'un enfant est affligé d'incontinence d'urine, sa mère lui suspend au cou un squelette de *nzingol*, en lui disant que s'il continue, le *Nzingol* viendra le mordre pendant la nuit là où il est nécessaire. Et le remède agit souvent par suggestion.

² Litt. Le mangeur; on dit aussi *ngan*.

³ Les caïmans passent pour aimer beaucoup les chiens. Une légende curieuse de Madagascar semblerait le prouver. Il y est dit en effet que lorsque les chiens sauvages veulent passer un fleuve où abondent les caïmans, ils se pressent en foule et à un endroit convenu, sur le bord du fleuve, et crient de toutes leurs forces. Les caïmans arrivent de tous côtés: les chiens, détalant alors à toute vitesse, remontent le long du fleuve, et le passent en sûreté beaucoup plus loin. Quoi qu'il en soit du goût plus ou moins vrai du crocodile pour le chien, il est certain qu'aujourd'hui les Fang ignorent ce goût, et ce qui montre l'antiquité de la légende, lorsque le conteur arrivait à ce détail, les assistants se disaient: «Pourquoi veut-il un chien? Les crocodiles l'aiment-ils donc de préférence aux autres viandes?»

⁴ *Fala* la bananeraie qui entoure le village.

A lè kññ ési m̄vu munga a bèra né nda zia, *ane m̄vu a shole. Ké*
 Elle appelle à voix basse le chien de sa voisine qui était dans case, et celui-ci vient. Nul
mur éyèn munga. An'a nga sobe ve ké oshü: Ndziè, ndziè m̄vu éné ni.
 ne vit la fille. Et elle se cacha et va à la rivière: Caïman, Caïman, voici le chien.

Mvè, wa yi zè?

Bien, que veux-tu?

Ma yi ézuïja zam a mana kure n'asigéle oshü.

Je veux ma jarre qui est partie avec le courant.

Ane ndziè a nga zu ñe na: Vaije me m̄vu, mé ke we ve ésuïja.

Le caïman répondit: Donne le chien, tu auras la jarre.

Koko, koko, mā ñèïje azu to! Vaije me ésuïja.

Et la fille dit: Non! La jarre d'abord.

Ane ndziè a mbe nzè, an'a nga ve ésuïja, né munga a nga ve ñe m̄vu.
 Et le caïman qui avait faim, donna la jarre, et la fille le chien.

Ane a nga šo é dzal ve éve ésuïja ñya wuia. Nina: Mvè, wuije
 Elle revint au village et donna la jarre à sa mère. Et celle-ci dit: C'est bien, apprends
éyit ni vale nti ézo mvè né nlu. Ndo munga a bèra né nda zia

les coups pour plus tard, ils sont bons pour la tête. Mais la voisine qui était encore en sa

a lè m̄vu: Ndzégo, ndzégo. M̄vu ké yèbe. A zēñ¹, ve a zēñ

case appela son chien: Ndzégo, ndzégo. Et le chien ne répondit pas. Elle cherche, elle cherche

vum ésesè, ké yèn ane nōme wuia a nga yit ñe né ki ndèn. Ane mone munga
 partout sans voir, et mari son battit elle avec force grande. Et la fille elle lui dit

a nga zu ñe na: Mé nga yèn m̄vu wüia bi oshü, oya. Ane bobéfam bé nga
 que: J'ai vu ton chien près de la rivière loin. Et les hommes allèrent,

ké va, né bunga fe. Ane bé nga yèn é nsélex éyō minkil mébo mémvu né
 là et les femmes aussi. Et on vit sur le sable, les traces des pattes du chien et

fe minkil mébo méndziè, ane ndèm mone munga a mbe ntsamia ké fe yèn mébo,
 aussi des pattes du caïman, mais la marque de la fille était effacée sans plus rien voir,

a mbe nkèl. Ane bur besè: Ndziè a nga bī m̄vu. Biga ndziè.

car elle était rusée. Et tous dirent: Le caïman a pris le chien. Prenons le caïman.

E ngēñ alu, bé nga lam nkos ane ndziè é mbe mbīa, bé nga ñe

Et pendant la nuit, ils firent le piège et le caïman fut pris, et on ouvrit son

sale abum: nlu m̄vu a mbe fe eti. Ane bur besè: Emo ñèle a mbe nzu.

ventre: la tête du chien était là encore. Et tous dirent: C'était lui qui était voleur.

Ane ndziè a nga kule mis ve dige mone munga: An'a nga zu. Nti! Me xore

Et le caïman ouvrit les yeux et regarda la fille et dit: Comment! Je n'en

dia fe vō! Ane mone munga a nga kwérelé ñe ane a wōel². Ane bur besè bé

puis plus! Mais la fille se moqua de lui et il mourut. Et tous le

nga dzi ñe.

mangèrent.

¹ Pendant l'absence du mari, les femmes gardent soigneusement les chiens. Un chien bien dressé a une énorme valeur, bien concevable chez un peuple chasseur. Un Pahouin contre lequel j'étais irrité à cause de son chien qui avait voulu me mordre et que j'avais repoussé fortement, me disait: «Si tu es fâché, bats ma femme mais ne touche pas à mon chien!»

² *Ewōel* prétérît de *éwu*, mourir.

A mbè mvè!

Il était bon!

Ngan da yile no: Tuga dige mvè mézu mémunga:

Et la morale est celle-ci: «Il faut faire bien attention aux paroles des femmes:

Munga né minal bé ne foïjo dzam avori!

Femme et mensonge sont seule et même chose!

✱

Il nous serait facile d'augmenter le nombre de ces récits, de donner par exemple *Mone Munga né onon*, la femme et l'oiseau, équivalent au kanioka: *Mwana mukaza nu xoni*, ou encore *Nze né mvul*, le tigre et l'antilope, qui reproduit presque textuellement *Niamanga nu ngulungu*, où l'on retrouve les mêmes aventures avec le serpent noir et les guêpes. Mais peut-être le lecteur, fatigué, nous dirait-il avec raison: Qui veut trop prouver . . .

Aussi, lui laissant le soin de tirer les conclusions, faisons cette simple remarque, que d'ailleurs il a déjà dû faire de lui-même, que les récits fang paraissent plus féconds en péripéties et, d'une manière générale, sont plus riches en détails, et en peintures locales, et peut-être par là sont moins près du texte primitif, dont ils paraissent néanmoins avoir mieux gardé que le Kanioka la trame et la texture primitive.

Laissant de côté apologues et fabliaux, afin de faire ressortir, dans une autre voie, l'identité, ou du moins l'unité d'origine des deux folk-lore, prenons dans un genre tout différent, l'Ode ou la Chanson.

En comparant deux textes, le lecteur sera, nous le pensons, amené à conclure, comme nous le ferons nous-mêmes ensuite, à l'identité des deux folklores.

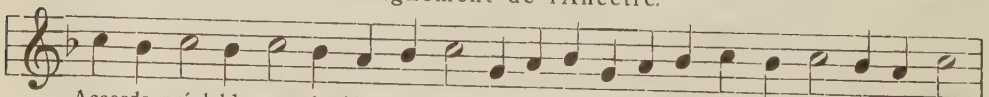
Pour ne pas multiplier ces comparaisons, qui d'ailleurs nous paraissent actuellement suffire au but que nous nous étions proposé, nous en choisirons, parmi de nombreux exemples qui nous paraissent se rapporter au texte primitif, un seul exemple typique et nous donnerons, pour terminer, l'*Esangela*, ou Chant des enseignements¹, tel que nous l'avons entendu d'un chanteur ambulant au pays des *Oyex*. Il est d'ailleurs assez connu, et la plupart des enfants en connaissent au moins le refrain.

Nous la donnons afin qu'on puisse la comparer avec la chanson des Bena Kanioka, rapportée par le R. P. De Clercq sous le No. 15. *Musambo*. Chanson².

Ces deux chants offrent entre eux des ressemblances notables, et l'un nous paraît pouvoir servir à compléter et expliquer l'autre. Mais donnons d'abord le chant des Fang.

Esangela.

Enseignement de l'Ancêtre.



Accords préalables sur le *Ngome*, ou harpe; la main gauche reproduit le même accompagnement à la tierce.

¹ Litt.: Enseignement ou memento de l'ancêtre.

² *Anthropos* IV, p. 452—453.

Puis vient le Récitatif suivant:

| | |
|--------------------------------|---|
| Soliste. | Chœur. |
| <p><i>Bé nga kü o - kü</i></p> | <p><i>Mo to, to to lo, mo to to to lo</i></p> |

| | |
|--|---|
| Soliste. | Chœur. |
| <p><i>O - kü a-fan é - ti, oh!</i></p> | <p><i>Mo to, to to lo, mo to to to lo</i></p> |

| | |
|---|--|
| Soliste. | Chœur. |
| <p><i>A-fan ve yèn bi - li, oh!</i></p> | <p><i>Nda mbi-ra, nda mbira-na</i></p> |

| | |
|--|--|
| Soliste. | Chœur. |
| <p><i>O-ya, o-ya, ké bid-zi, oh!</i></p> | <p><i>Nda mbi-ra, nda mbira-na</i></p> |

| | |
|--|---|
| Soliste. | Chœur. |
| <p><i>A-fan é - ti ve bi - li,</i></p> | <p><i>N'é-dzi bib-ma bi - li, oh!</i></p> |

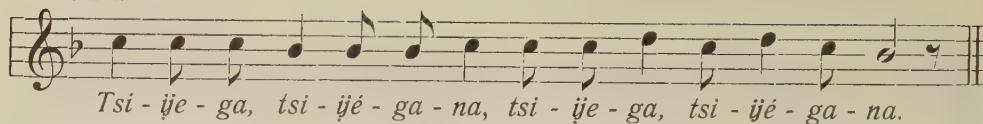
| | |
|---|--|
| Soliste. | Chœur. |
| <p><i>Bib-ma bi - li ké kô, yô!</i></p> | <p><i>E-dzi ve m'mbala mi-mba-la né bés-hüè,</i></p> |

| | |
|----------------------------------|----------------------------------|
| Soliste. | Chœur. |
| <p><i>Bin-dā-ña né bé-kü</i></p> | <p><i>Bé-kü mé-bo mé-ni.</i></p> |

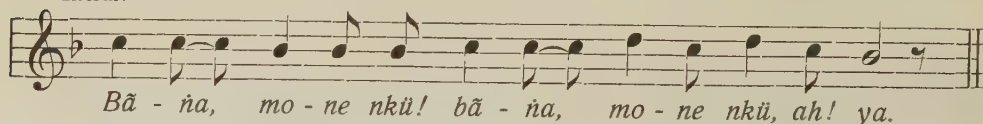
| | |
|---------------------------------------|-----------------------------------|
| Soliste. | Chœur. |
| <p><i>Bé - kü mé - bo mé - bè</i></p> | <p><i>Bé - kü bé yex myex</i></p> |

| | |
|---|-----------------------------|
| Soliste. | Chœur. |
| <p><i>Ah! mbèñ' oh! Ah! mbèñe, oh! pfü.</i></p> | <p><i>Nkôm a - yar.</i></p> |

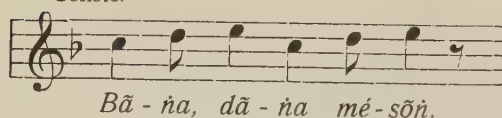
Soliste.



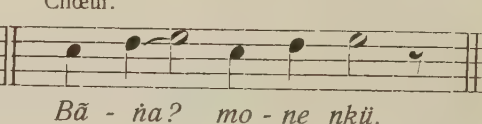
Chœur.



Soliste.



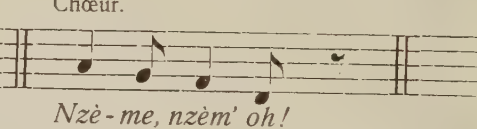
Chœur.



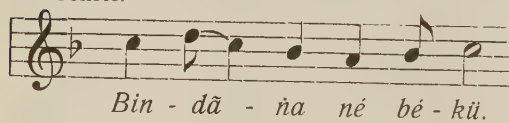
Soliste.



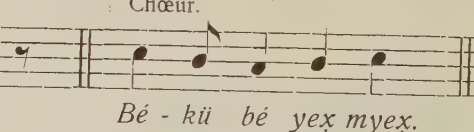
Chœur.



Soliste.



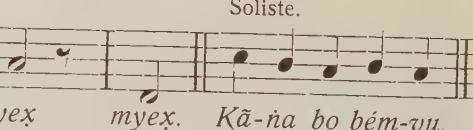
Chœur.



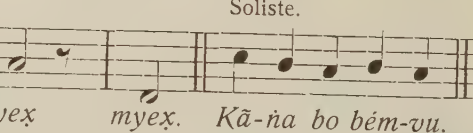
Soliste.



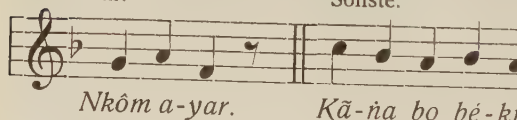
Chœur.



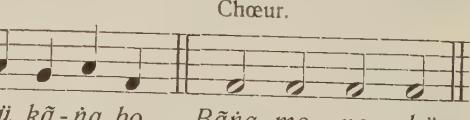
Soliste.



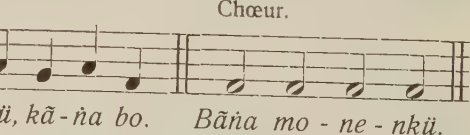
Chœur.



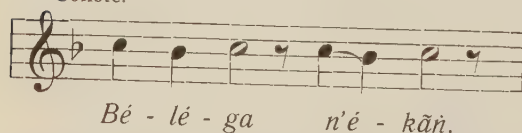
Soliste.



Chœur.

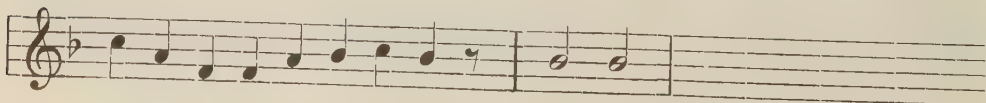


Soliste.



Nzème, nzèm' oh!

Accords de la harpe ...



Esangela.

Le chant d'Enseignement.

Solo.

Bé nga kũ okũ,
Ils sont venus de l'Est,
Okũ afan eti, oh!
De l'Est dans la forêt, oh!
Afan ve yèn bili, oh!
En forêt ne voir que les arbres!
Oya, oya, ké bidzi, oh!
Loin, loin, sans viande!
Afan eti ve bili
La forêt dedans seuls les arbres
N'edzi bibma bili, oh!
Et manger les fruits des arbres! oh!
Bibma bili ké kō, yō!
Les fruits des arbres sans poisson, oh!
Edzi ve mimbala,
Manger seulement les civettes,
Mimbala né beshüé,
Les civettes et les fouines,
Bindāna né bekũ,
Les rats et les rats palmistes,
Bekũ mébo mēni,
Rats à pattes quatre,
Bekũ mébo mēbē,
Nains (Rats) à jambes deux,
Ah! mbène, oh!
Ah! l'arc, oh!

A! mbène, oh! pfũ
Ah! l'arc, oh! pfũ
Tsiyega, tsiyégana.
Franchissez, franchissez.
Tsiyega, tsiyégana.
Franchissez, franchissez.
Dāna, dāna mēsōñ
Passez pardessus les tombes

Edzi ve mimbala
Ne manger que les civettes
Mimbala né beshüé
Les civettes et les fouines

Chœur.

Rép. *Mo, to, totolo, mo, to, totolo.*
Un, deux, trois, un, deux, trois.
Mo, to, totolo, mo, to, totolo.
Un, deux, trois, un, deux, trois.
Nda mbira, nda mbirana.
Maison détruite, maison effondrée.
Nda mbira, nda mbirana.
Maison détruite, maison effondrée.
Mo, to, totolo, mo, to, totolo.
Un, deux, trois, un, deux, trois.
Mo, to, totolo, mo, to, totolo.
Un, deux, trois, un, deux, trois.
Nda mbira, nda mbirana.
Maison détruite, maison effondrée.
Nda mbira, nda mbirana.
Maison détruite, maison effondrée.
Mo, to, totolo, mo, to, totolo.
Un, deux, trois, un, deux, trois.
Mo, to, totolo, mo, to, totolo.
Un, deux, trois, un, deux, trois.
Nda mbira, nda mbirana.
Maison détruite, maison effondrée.
Bekũ bé yex myex.
Les nains construisent les digues.
Nkōm ayar.
De l'autre côté du fleuve (ou un iguane de l'autre côté).
Bāna? monekũ ah! ya!
Combien? un petit nain oh! où!
Bāna? monekũ ah! ya!
Combien? un petit nain oh! où!
Bāna? monekũ.
Combien? un petit nain.
Nzème, nzēm'oh!
Sur (la *Nzème* (?) ou bien) le courant, oh! quel courant!¹
Bekũ bé yex myex.
Les nains construisent les digues.
Nkōm ayar.
De l'autre côté du fleuve (ou un iguane de l'autre côté)

¹ *nzēm* courant du fleuve.

Bindāna né békū

Les rats et les rats palmistes (ou les nains)

Kāna bo bémvu,

Grillez leurs chiens,

Kāna bo békhu

Grillez leurs poules

Bélèga n'ékāñ

Enlevez-les pour les brûler

Bāña? monekū.

Combien? un petit nain.

Nzème, nzèm'oh!

Sur (la Nzème (?) ou bien) le fleuve, oh! le fleuve!

Note: A chaque phrase ou vers du soliste, le chœur répond le vers correspondant.

N'ékāñ awhur éti,

Pour les brûler dans le nid de chauvesouris,

Kiga mébi,

Coupez leurs jambes,

Abi méyôm, abi méyâl.

Jambe droite, jambe gauche.

Marega né zo mbil,

Sauvez-vous avec cela bien vite,

Vaija méyâl ézuzum,

Donnez la gauche à l'ogre.

Ezuzum é ne abi,

L'ogre qui est mauvais,

Ezuzum a bī bur kīñ.

L'ogre qui prend les hommes à la gorge.

A tsinege bur a si

Il jette les hommes à terre

N'édzi métex okokīñ,

Pour manger la terre dans leur gosier,

Métex nalut nalut.

La terre tout plein, tout plein.

Kiga mébi avul,

Coupez les jambes vite,

Vulega n'ékix méyâl,

Hâtez vous de couper la gauche,

Méyâl ézuzum,

La gauche pour l'ogre,

Méyâl ézuzum,

La gauche pour l'ogre.

Kiga mébi n'avul

Coupez les jambes bien vite

N'éve méyôm Bingo, oh!

Pour donner la droite à Bingo!

Oh! nano, nti mbēñ oh!

Oh! ma mère, comme il est joli!

A nga lère bie nzèn,

Il nous a montré le chemin,

Békū bé yex myex.

Nkōm ayar.

Bāña? monekū.

Bāña? monekū.

Nzème, nzèm'oh!

Nkōm ayar.

Bāña? monekū.

Nkōm ayar.

Nzème, nzèm'oh!

Bekū bé yex myex.

Nkōm ayar.

Bāña? monekū.

Bāña? monekū.

Ah! ya!

Ah! ya!

Nzème, nzèm'oh!

Rép. *Mo, to, totolo, mo, to, totolo,*
Un, deux, trois, un, deux, trois.

A nga kure bie ñul,
 Il nous a sauvé le corps,
A nga béle bie dzal
 Il nous a pris dans son village
N'éve bidzi byo,
 Pour nous donner des vivres,
Bilox alox éti,
 Des légumes plein la marmite,
Bilox né kō né mbon,
 Légumes et poisson et huile,
Eko, yū, né mvane (ou) né ngame.
 Cire, miel et herbe odorante (oseille sauvage).
Ah! awhur'oh, ah! awhur'o
 Ah! nid de chauve-souris.
Dzar é mana! oh!
 La termitière est finie!
Wurega ñul né mbon,
 Oignez votre corps d'huile,
Dzar é mana!
 La termitière est finie!
Ñul né mbon ésè,
 Le corps avec l'huile tout entier,
Nalut bi ké dzi, oh!
 Tout plein nous mangerons, oh!
Ké nzè, ké nzè, ké nzè,
 Plus de faim, de faim, de faim,
Nzè é tsia, n'émana.
 La faim s'est sauvée, elle est finie.
Ezaléa, ézaléa,
 Nous sommes rassasiés, rassasiés,
Nzè, nzè, nzè!
 La faim, la faim, la faim!

Rép. *Mo, to, totolo, mo, to, totolo.*
 Un, deux, trois, un, deux, trois.

L'*Esangela* est habituellement accompagné sur le *Ngomé* ou harpe à sept cordes, et le chant précédent donne une idée à peu près exacte de ces accords, en notant toutefois que, pour simplifier, nous n'avons pas donné la 2^e partie qui reproduit exactement la première à la tierce, comme il arrive souvent dans les récitatifs. D'ailleurs, n'est ce pas l'accompagnement le plus simple à l'oreille, et le plus facile à exécuter?

Comme nous l'avons déjà répété, nos Noirs, bien que profondément musiciens, ne connaissent pas notre mesure; ils ont la leur ordinairement scandée par la marche ou le mouvement rythmique. Aussi, chaque barre de séparation n'a-t-elle pas la prétention de noter la mesure qui serait évidemment fausse, telle que nous l'entendons, mais bien d'indiquer comme en plain-chant grégorien la phrase mélodique, l'endroit où la voix doit se reposer.

L'*Esangela* est ordinairement récité, et non chanté. Parfois cependant, le rhapsode chante certaines phrases, telles que celles que nous avons indiquées, mais les assistants, à la reprise, ont un simple récitatif.

A notre avis, par ses envolées caractéristiques, cet *Esangela* donne un spécimen, encore qu'imparfait, de ce que peut être l'Ode dans les chants bantous. L'exemple serait beaucoup plus frappant encore dans les chants d'amour, mais leur place n'est pas dans cette étude.

Comme on le voit maintenant, en comparant les deux textes, il nous semble probable que l'un, le Fang, complète ou explique admirablement l'autre, le Kanioka, qui nous paraît assez tronqué, et dont la signification est tout au moins difficile à saisir. Pour faciliter la comparaison, nous donnons ici le chant kanioka :

Musambo.

Chanson.

Nayila kuit'oku,
Je vins dans la forêt,
Natana tumbala,
Je trouvai des mbala¹,
Tošoši nzol'atu,
Grillons leurs poules,
Leša nōšoku,
Apporte que je les grille,
nōše, nōše:
que je les grille, que je les grille;
nayahuloku tšibela
j'en arrachai une cuisse
nayi naku lubila,
et m'en fuis avec elle rapidement,
habādi ka lonži
où il y avait un méchant
kalonda, kafina
qui (me) suivit, et (me) prit à la gorge
kadiša nu bulaba,
qui (me) donna à manger de la terre,
habādi ka lusa
où il y avait un brave homme
kabuši, kašikika;
qui (me) leva, et (me) adressa;
kakuhula na kalaba
qui m'épousseta
kadiša na kayowa;
et me donna à manger une verdure²;
nadija, nadija;
je mangerai, je mangerai;

amu totolo, totolo!

¹ Espèce de civettes?

² (Du bois) c.-à.-d. une herbe, un légume.

| | | |
|------------------------------|---|----------------------------|
| <i>nihutakaŋia,</i> | } | |
| je m'oindrai d'huile, | | |
| 'zala, 'zala, <i>totolo.</i> | | <i>amu totolo, totolo!</i> |
| (j'ai) faim, (j'ai) faim. | | |
| 'zala, 'zala, <i>totolo,</i> | | |
| (j'ai) faim, (j'ai) faim, | | |

Le chant nous paraît représenter un épisode d'une migration bantou; ayant abandonné leur foyer primitif, les guerriers, nous ne savons pour quelle raison, sont en pleine forêt, réduits à se nourrir du fruit des arbres, et de quelques petits animaux, qui leur offrent maigre ressource: ils sont sans poisson, leur nourriture ordinaire. Notons que ce mot, tout en signifiant «poisson» dans son sens ordinaire, désigne également, d'une façon large, la nourriture animale de chaque jour, la portion de viande ou de poisson, voire même d'huile ou de graisse, qui s'ajoute à l'insipide manioc, à la banane sans saveur.

Du récit primitif, les Fang ont conservé un long fragment, les Kanioka, deux vers, presque textuels, où le mot *mbala* est resté intact, ceux où l'on voit le géant prendre son ennemi à la gorge et lui faire manger de la terre.

Dans la forêt, les Bantous rencontrent non seulement les *Békü*, ou rats palmistes, mais aussi les *Békü* ou Négrilles avec lesquels ils durent soutenir une lutte acharnée et dont le vers suivant: «Ah! l'arc, oh! pfü», exprime à la fois, et le combat, et la flèche qui vole. Puis, un cri de guerre: Franchissez! c'est-à-dire, «en avant!», passons par dessus les obstacles, les morts sont nombreux, mais sans se laisser effrayer, on marche toujours, laissant en arrière ceux qui tombent: on ne peut pas rester dans la forêt, reculer et en être réduit à la même nourriture, toujours. — Les Bantous sont victorieux, mais il leur faut réduire leurs ennemis, ces insaisissables Négrilles. Que feront-ils? Tout d'abord, on grillera les seuls animaux qu'ils possèdent, en première ligne le chien, le compagnon fidèle qui les aide à suivre les pistes, puis les poules qui leur assurent l'alimentation: il faut tout brûler.

La lutte, si longue, entre les deux clans a dû laisser des empreintes plus profondes dans les souvenirs les plus populaires: aussi, dans les deux chants, retrouve-t-on la même idée; ainsi expliqué, il semble que le chant kanioka prend une toute autre tournure.

On brûlera ces Négrilles dans l'*awhur*, ou nid de chauve-souris, auquel le poète, non sans raison, mais avec une ironie profonde, compare la maison négrière, simple hutte ronde, sans forme et sans art, tanière de bête sauvage plutôt que d'être humain. En même temps, il nous retrace un usage d'autrefois: L'*awhur* ou nid de chauve-souris, maçonné en glaise, était recherché dans la forêt pour construire le foyer. Dans les deux récits, on se hâtera de couper les jambes aux vaincus, puis de fuir précipitamment, ou plutôt de se retirer avec le butin, par crainte d'un retour offensif toujours possible, d'autant que déjà d'autres ennemis sont aux trousses, personifiés par l'*Ezuzum*, l'Ogre méchant qui joue un rôle égal dans tous les récits bantous, à l'Ogre légendaire de notre folklore féérique. A l'origine de tous les peuples, on retrouve ainsi les Ogres et les Géants, croyances que viennent corroborer, quelques mythiques

ou symboliques qu'ils semblent au premier abord, les récits bibliques, les plus anciens peut-être que nous possédions à l'heure actuelle.

Et le *Lonži* Kanioka s'assimile en quelque sorte à l'*Ezuzum* des Fang. Aussi bien vite faut-il lui donner la «jambe gauche»¹, c'est-à-dire la moitié du butin, et se hâter de le faire, car déjà l'oppression est grande; renversés par terre, c'est-à-dire vaincus, déjà les Bantous en sont réduits à manger de la terre².

Moins heureusement, *Bingo*, le héros national, dont j'ai ailleurs (Contes et Légendes des Fang) retracé l'épopée, intervient, et là encore ce secours inespéré se grave si profondément dans l'esprit populaire qu'il ne s'oubliera plus, et l'idée restera ancrée en termes presque identiques. La famine avait dû être grande, pour tant célébrer l'abondance. Adieu, l'*awhur*, le foyer de la forêt, adieu le *dzar*¹⁰, termitière, — où maintes fois peut-être il fallut chercher un refuge, soit pour se mettre à l'abri, comme le cas arrive souvent, soit pour chercher une nourriture, assez commune mais bien peu estimée, et à laquelle, à cause du goût très fort des fourmis blanches, on n'a recours qu'en cas de disette —, adieu *dzar* et *awhur*, c'est le temps, signe de joie et d'abondance, de paix et de santé, de s'oindre d'huile le corps entier.

Aussi la disette est finie, on est rassasié, adieu la faim, et cette finale, là encore, me paraît mieux expliquer le chant kanioka dont, sinon, les derniers vers paraissent très obscurs, sinon incompréhensibles.

*

A côté des vers épisodiques, se trouve un refrain dont le Kanioka n'a conservé que les premiers mots, sans les expliquer. Peut être n'est-ce d'ailleurs qu'un simple souvenir, sans explication. Chez les Fang, au contraire, ces mots, comme nous l'avons indiqué, ont leur signification.

Tout d'abord, c'est une façon de compter particulière et lorsqu'ils ne veulent pas être compris des étrangers qui les entourent et connaissent un peu leur langue, ils emploient alors ces mots particuliers. Mais en dehors de cette circonstance, et dans le cours ordinaire de la vie, les Fang, comme tous les peuples bantous, ont un système de numération fondé sur le nombre décimal, de un à dix, puis cent et mille.

Les Kanioka ont un système équivalent, et les mots qui désignent les nombres ne paraissent pas tellement éloignés qu'ils ne puissent à leur tour témoigner d'une origine commune, aussi lointaine que l'on voudra. D'ailleurs, ainsi disent les deux peuples:

| | | | | | | | |
|----------|-----------------|-------------|-------------|------------|-------------|------------------|--------------------|
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 (2 fois 3) | 7 |
| Kanioka: | <i>Mu</i> | <i>bidi</i> | <i>satu</i> | <i>nâi</i> | <i>tânu</i> | <i>musambanu</i> | <i>musambididi</i> |
| Fang: | <i>Mo ou fo</i> | <i>bé</i> | <i>la</i> | <i>nei</i> | <i>tan</i> | <i>sam</i> | <i>nzangwal</i> |

¹ Lorsqu'un chasseur tue une pièce de gibier, il se réserve la jambe gauche, plus la partie où son coup a porté.

² En temps de famine, et parfois par goût, beaucoup de Bantous mangent de la terre. On choisit dans ce but, non pas toute espèce de terre mais tantôt une sorte d'argile bleue mélangée d'un peu de fer et de chaux, tantôt une sorte de craie onctueuse et douce au toucher.

| | 8 | 9 | 10 | 100 | 1000 |
|----------|---------------|-----------------|---------------|-----------------|----------------|
| Kanioka: | <i>Muanda</i> | <i>tshitême</i> | <i>dikumi</i> | <i>tshitoto</i> | <i>tshinum</i> |
| Fang: | <i>Onwham</i> | <i>ebvul</i> | <i>agum</i> | <i>nkama</i> | <i>ntoshin</i> |

Sans nous appesantir sur les ressemblances ou dissemblances qui n'ont pas leur objet ici¹, il est facile de voir une parenté indéniable. Mais à côté de cette numération usuelle, les Fang ont beaucoup d'autres systèmes ou de mots pour désigner les nombres, et la chanson citée nous en offre un exemple frappant.

Ces mots sont-ils un souvenir de la langue primitive ou sont-ils employés seulement pour dissimuler dans certains cas, ici n'est pas la question. Le but de la chanson nous paraît être simplement de graver dans le souvenir des enfants les chants des Aïeux, et cela en l'accompagnant d'un refrain expressif, usuel, et se gravant pour toujours dans la mémoire. *Mo, to, totolo*, un, deux, trois, nous paraît équivaloir exactement le *amu, totolo* des Kanioka, qui eux, s'en sont arrêtés là.

Ce peut être une chanson de marche, un, deux, trois, un, deux, trois, ou encore pour aider à mieux marquer la mesure. En même temps, ces mots se rapportent au texte: *Mo, to, totolo*, c'est la marche de l'homme fatigué, du boiteux qui pèse plus lourdement sur une jambe, c'est le refrain ironique qui scande la marche du boiteux, comme chez nous «Deux et trois font cinq, deux et trois font cinq».

Quant aux mots suivants qui désignent également les noms de nombre, *mo*, un ou un homme, *to*, deux, *totolo*, trois, *ndambira*, maison détruite = 4, *ndambirana* maison effondrée = cinq, *Békü bé yex myex* les nains construisent les digues = six, *Nkôm ayar* de l'autre côté du fleuve = sept, *Bāna* combien = huit, *monenkü* un petit nain = neuf, *Nzème* le courant = dix, il est plus difficile et inutile ici d'en indiquer la signification. A notre avis, c'est simplement dans le cas présent un moyen mnémotechnique.

* * *

Quoiqu'il en soit, il est temps de terminer, et nous ne saurions mieux finir cette étude ou plutôt ces notes qu'en empruntant une phrase de la Préface des «Eléments de la langue Kanioka» du R. P. De Clercq.

«Il serait surtout très-intéressant, dit-il, de faire une étude comparative entre la langue Kanioka et le Sisumbwa, et le folklore des uns et des autres. Leurs contes, les poésies populaires plutôt, ont quelquefois des phrases d'une identité absolue. Cela nous confirme dans l'idée que les Bena Kanioka sont des émigrants des contrées avoisinant l'Unyamwezi.»

¹ Un peuple, les Osyeba, situé à mi-chemin entre les Fang et les Kanioka nous donnera la numération suivante, qui tient évidemment des deux, ou mieux montre le chemin parcouru

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 |
|---------------|----------------------------|------------------------------|-------------|---------------------------|--|
| <i>Mo</i> | <i>béyo</i> ou <i>yolé</i> | <i>satu</i> ou <i>nshala</i> | <i>nāi</i> | <i>itano</i> ou <i>ta</i> | <i>motoba</i> ou <i>bé nāi</i> (2 + 4) |
| 7 | 8 | 9 | 10 | | |
| <i>tsambo</i> | <i>pwambo</i> | <i>libwa</i> | <i>dzum</i> | | |

Comparer le folklore kanioka avec le folklore swahili ou kikami, aujourd'hui publié, espérons que suivant le désir du R. P. De Clercq, l'un ou l'autre de ses missionnaires le fera, renouant ainsi le chaînon d'une migration bantoue, rapprochant la race des races de la côte orientale.

Et peut-être sera-t-il également fort intéressant de renouer ce folklore ainsi reconstitué au folklore fang, tel que j'ai pu l'esquisser jadis et que d'autres complèteront à leur tour, et de relier ainsi les deux points opposés de la race bantou, les peuples restés à côte orientale avec les peuples arrivés à la côte occidentale.

Ce serait un nouveau pas de fait dans cette difficile étude de l'ethnographie africaine. Sur un point, j'ai essayé de le tenter, c'est la raison et l'excuse de ces pages.



Zur kulturhistorischen Stellung der chinesischen Provinz Shansi.

Beobachtungen auf einer Reise von *T'ai-yüan* nach *Hsi-an* im Februar 1909.

Von Prof. Dr. BERTHOLD LAUFER, Ch'eng-tu fu, Szechuan (19. April 1909).

Unsere Kenntnis der Ethnographie und des wirklichen Kulturlebens Chinas steckt noch in den ersten Anfängen. Ist es doch kaum eine Übertreibung, zu sagen, daß uns das äußere und innere Leben der Eskimo und der nordamerikanischen Indianer, vieler sibirischer und afrikanischer Stämme weit gründlicher bekannt ist als die Kultur Chinas, die freilich auch einen viel komplizierteren Organismus und eine viel sprödere und schwerer zu bewältigende Materie darstellt.

Man lasse sich über diesen Zustand der Dinge nicht durch die große Masse der über China bestehenden Literatur täuschen, die meist unter der bestechenden Marke: „China und die Chinesen“ so verschwenderisch in die Welt gesetzt wird; der wissenschaftlich geschulte Ethnograph oder Kulturhistoriker kann im allgemeinen herzlich wenig damit anfangen, sich vielleicht gelegentlich die eine oder andere Beobachtung nach kritischer Prüfung zu nutze machen, das ist aber auch alles. Auch gibt kein einziges über China geschriebenes Buch eine annähernd richtige Vorstellung davon, was denn eigentlich der Geist und Inhalt dieser Kultur sei, worin ihre grundlegenden Ideen bestehen, und was sie von anderen Kulturtypen unterscheide. Die Mehrzahl der Reisenden, die nach China gekommen sind, haben selten oder nie eine ethnographische Schulung, d. h. die Schulung richtiger und verständnisvoller Beobachtung, durchgemacht und noch weniger das Kulturleben anderer unserer Kultur fremder Völker studiert. Daraus folgt, daß sie in den meisten Fällen nicht wissen, worauf es bei der Beobachtung ankommt und was wirklich zu beobachten ist, daß sie Nebensächliches, auf das wenig oder gar nichts ankommt, in breitester Schreibseligkeit ausmalen, Wichtiges halb oder flüchtig behandeln oder ganz übersehen, daß sie Licht und Schatten, Großes und Kleines nicht recht zu verteilen wissen, und daß ihnen jede Urteilsfähigkeit über die Erscheinungen fehlt, aus Mangel an dem Maßstab für das Urteil, den nur die Kenntnis des gesamten Völkerlebens oder der allgemeinen Kulturgeschichte an die Hand geben kann. Die Popularisierungswut und der journalistische Geist unserer Zeit haben nun gerade in den Vorstellungen von China das größte Unheil angerichtet und werden sicher auf Jahrzehnte hinaus die Korrektur der landläufigen Urteile hinausschieben.

China ist eine große Welt, und die meisten Schriftsteller haben nur einen kleinen Ausschnitt davon kennen gelernt; sehr viele haben nur offene Vertragshäfen, viele nur Peking besucht, manche in dem einen oder anderen Orte gelebt oder die eine oder andere Reiseroute gemacht, aber immer wird in dem Bestreben, dem Publikum etwas möglichst Vollständiges und scheinbar Abgeschlossenes zu bieten, mit einer wahren Berserkerwut darauflosgeneralisiert und alles Gesehene (oft genug falsch Gesehene) ein für allemal „China und den Chinesen“ in die Schuhe geschoben. Die Erkenntnis, daß vieles, was sich heute auf dem politischen Boden Chinas abspielt, gar nicht chinesisch ist, daß das heutige China ein buntes Gemisch der verschiedensten Völker und Kulturen und keineswegs eine nationale und kulturelle Einheit bildet, daß sich hier geographisch und historisch weit differenzierte Kulturzonen neben- und nacheinander gebildet, sich in-, neben- und übereinander geschoben und geschichtet haben, scheint bisher nur sehr wenigen gekommen zu sein.

Dieser Zustand unserer Kenntnis drückt sich auch mit einem traurigen *testimonium paupertatis* in den ostasiatischen Sammlungen unserer Museen aus, von denen sich manche noch kaum von dem Raritätenkabinett eines Jahrmärkts unterscheiden; die Definition der Gegenstände, insbesondere die Herkunftsbestimmung, ist meist so vag, daß eine wissenschaftliche Verwendung derselben ausgeschlossen ist, von den Anordnungsprinzipien der Sammlungen, der bunten Vermengung von Wertvollem und Gerümpel, dem Mangel an Kritik und Systematik ganz zu schweigen.

Das Wichtigste, was daher nach meiner Ansicht gegenwärtig in bezug auf China getan werden muß, ist das Studium der geographischen Differenzierungen sämtlicher Erscheinungen der Kultur; nur auf diese Weise können wir hoffen, jemals zu einer adäquaten Erkenntnis der Entwicklung des Kulturlebens auf dem Boden Chinas zu gelangen. Gerade die unendliche Variationsfähigkeit aller Ideen ist charakteristisch für den chinesischen Geist, erschwert aber bedeutend die richtige Erfassung des Typischen, des Allgemeinen.

Die bisherigen Methoden fehlten darin, daß sie das Besondere mit dem Allgemeinen ohne weiteres gleichsetzten; man verfuhr also völlig deduktiv, aprioristisch, spekulativ, oder einfacher gesagt, laienhaft. Da ist es nun endlich an der Zeit, daß auch in der Erforschung Chinas die Induktionsmethode allgemein zu ihrem Rechte gelangt und ohne Rücksicht auf frühere Meinungen ihren Standpunkt durchringt. Auf diese Weise wird es uns gelingen, die einzelnen Kulturzonen, aus denen sich die chinesische Kultur zusammensetzt, in ihren räumlichen und zeitlichen Grenzen zu bestimmen; wir werden Kulturkarten entwerfen können, welche die Verbreitung der Kultursachen und Kulturideen veranschaulichen, und schließlich in der Lage sein, zu definieren, wie der Typus der ältesten chinesischen Kultur beschaffen gewesen ist.

Seit einer Reihe von Jahren habe ich mich mit diesen Problemen beschäftigt, stets von dem allgemeinen Gesichtspunkt aus, die Entstehung und älteste Entwicklung menschlicher Kultur auf dem Boden Asiens zu ergründen, und den altchinesischen Kulturtypus in seinen Beziehungen zu den anderen alten Kulturtypen Asiens darzulegen. Von der Tatsache ausgehend, daß das

Wirtschaftsleben, besonders die Wirtschaftsform, der konstanteste und unveränderlichste Faktor im Völkerleben ist, untersuchte ich die wirtschaftlichen Kulturtypen fast aller Völker Asiens auf ihre ursprünglichen Formen hin in bezug auf Übereinstimmungen und Verschiedenheiten, wobei mir die chinesischen Quellen große Dienste leisteten, vor allem beim Studium der Geschichte der Haustiere und Kulturpflanzen. Die zahlreichen neuen Ergebnisse dieser mannigfachen Forschungen habe ich bereits in meinen an der Columbia-Universität in New-York über die Kulturen Ostasiens gehaltenen Vorlesungen benutzt, und sie sollten gerade der Öffentlichkeit übergeben werden, als mich ein Antrag des Field-Museums in Chicago zu einer neuen Expedition nach Asien berief. Die Verzögerung, die dadurch meine Darstellung der alten Kulturtypen Asiens erfahren hat, wird dieser aber in hohem Grade zugute kommen; denn alte Beobachtungen werden erneuert und vertieft, bisher mir aus persönlicher Erfahrung unbekannte Kulturen unter das Auge gerückt, und eine einzig dastehende Gelegenheit zum Sammeln ethnographischer und archäologischer Materialien gewährt meinen Studien eine neue feste Basis.

In den nachstehenden Zeilen möchte ich, einige Reisebeobachtungen kurz zusammenfassend, entwickeln, wie die chinesische Provinz Shansi eine Kulturzone von ausgesprochen eigenartigem Charakter bildet und sich in vielen Zügen von anderen und gerade den benachbarten Kulturzonen unterscheidet. Dabei muß ich bemerken, daß die Jahreszeit, zu der ich Shansi durchzog (Februar), sehr ungünstig war, daß Kälte, Nordwind, Schneefälle und Sandstürme die freie Beobachtung oft genug beeinträchtigten; ich hoffe indes, bei einer späteren Gelegenheit im Verlauf meiner Reise die Provinz, die mir bisher die interessanteste von allen chinesischen gewesen ist, noch einmal, auch in ihrem nördlichsten Teil zu besuchen und mein Beobachtungsmaterial zu vermehren.

Die wichtigste Volksklasse für den Ethnographen Chinas ist der Bauer, in zweiter Linie der Handwerker und Arbeiter. Bezeichnend für den niedrigen Stand unserer Kenntnis ist es, daß wir weder eine Geschichte des chinesischen Ackerbaues und Bauernstandes noch eine Geschichte des Handwerks und Gewerbes besitzen, nicht einmal eine vernünftige Beschreibung der Ackerbaugeräte. Die Sinologen von Fach, zu denen ich mich nicht zähle, beschäftigen sich nicht mit solchen Gegenständen. Ebensowenig wie das Agrarwesen hat man es für nötig befunden, das äußere und innere Leben des Bauern, sein Haus, seine Siedelungen, seine Psyche zu studieren¹, und doch ist die ganze chinesische Kultur die eines Bauernvolkes, wie man noch aus allen Erzeugnissen des Gewerbes ersehen kann, denen ein gewisser grober, plumper, schwerfälliger bäuerlicher Charakter anhaftet. Und nur in diesem Sinne der bäuerlichen Entstehung ist ein großer, vielleicht der größte Teil der das Chinesentum ausmachenden Kultur zu verstehen².

¹ [Vgl. indes die Studie von P. STENZ, S.V. D.: „Der Ackerbau in Südschantung“, „Anthropos“ I (1906), S. 435—453, 839—857. — Die Redaktion.]

² So ist vor allem, wie man des weiteren ersehen wird, das chinesische Haus ein typisches Bauernhaus.

Im folgenden fällt daher der Nachdruck auf das, was der Bauer geschaffen hat. Denn er bildet den alteingesessenen, bodenständigen Teil der Bevölkerung, er ist der Träger der ältesten grundlegenden Elemente der Kultur, und in seinem Besitze haben sich durchwegs ältere Formen und Erscheinungen bewahrt als bei den anderen Ständen. Mit Recht werden wir z. B. in seinem Hause einen älteren Typus des chinesischen Hauses überhaupt suchen dürfen, einen ursprünglicheren wenigstens als die größeren Gebäudekomplexe, die sich Kaufleute und Beamte zur Wohnung gemacht haben. Im Bauernhause von Shansi ist noch ein gut Stück alter Kultur bewahrt, und es mag daher sehr wohl als Ausgangspunkt für das Studium des chinesischen Bauernhauses überhaupt dienen, eine Arbeit, die noch für alle Teile Chinas zu leisten ist.

Die Erscheinung, welche an den Bauwerken von Shansi zuerst und am nachdrücklichsten auffällt, ist die überaus häufige Verwendung des Rundbogens und in Verbindung damit des Bogengewölbes im Bauernhause, sowohl im Löß- als im Ziegelhause.

Es ist bekannt, daß im Norden Chinas überall da, wo Lößformationen auftreten und der Landschaft ein eigenartig melancholisches Gepräge verleihen, Millionen von Menschen ihre Wohnungen höhlenartig in den Löß eingraben; obwohl die Chinesen selbst diese als *tung* (Höhlen) bezeichnen, so spreche ich doch absichtlich von einem Lößhaus und nicht von einer Lößhöhle oder Höhlenwohnung, aus zwei Gründen: einmal weil dieser Ausdruck in der Archäologie für menschliche Wohnungen in natürlichen Höhlen vergeben ist, sodann weil es sich in diesem Falle um ein wirkliches, regelrechtes Haus handelt, mit Türeingang, Fenster, abgeteilten Räumen, Öfen, Schlafbänken usw.

Es gibt zwei Hauptarten von Lößhäusern: solche, die in die Lößschichten eingegraben sind, also den Löß in seiner natürlichen Bildung als Wand, Boden und Decke benutzen, und freistehende, die den Löß ausschließlich als Baumaterial verwenden. Erstere erscheinen gewöhnlich in Gruppen neben- oder übereinander, nach Art der nordamerikanischen cliff-dwellings; letztere stehen einzeln.

Daneben kommt aber überall in Shansi, auch in den Lößregionen, das aus Ziegeln errichtete Bauernhaus¹ vor, besonders in den größeren Siedelungen. Letzteres halte ich für das ursprüngliche, das Lößhaus für das sekundäre und zeitlich spätere, das erst mit der großen Zunahme der Bevölkerung, als der Raum in den Dörfern zu enge ward, um die Menschenmassen zu beherbergen, in Aufnahme kam.

Das zeigen vor allem der Baustil und die innere Einrichtung der Lößhäuser, die genau nach den Ziegelbauten kopiert sind. Auch darf man sich von dem Alter jener keine übertriebene Vorstellung machen; die gegenwärtig bestehenden sind durchwegs jüngeren Datums. Nur zu leicht und zu schnell geraten sie in Verfall, teils durch Witterungseinflüsse, teils durch Schiebungen, Änderungen, Spaltungen usw. im Löß selbst. Solche verfallene und verlassene Lößhäuser, ja, ganze Gruppen, kann man zu hunderten sehen, aber selbst bei

¹ Das typische Shansi-Haus ist im allgemeinen ein reiner Ziegelbau, während das Haus von Peking und Chili überhaupt im allgemeinen zur Klasse des Fachwerkbaues gehört.

diesen ist durchaus keine Notwendigkeit zur Annahme eines hohen Alters vorhanden. Schon nach wenigen Jahren kann ein Lößhaus unbrauchbar werden, wie es ebensogut, wenn das Glück es will, recht lange Bestand haben kann. Gewiß mag es vor Jahrhunderten, vielleicht vor Jahrtausenden Lößwohnungen von einem primitiveren Charakter gegeben haben als die heutigen, aber nichts berechtigt zu der Annahme, die gegenwärtigen ohne weiteres mit den hypothetischen älteren zu identifizieren. Ich bin weit eher geneigt, in dem gegenwärtigen Lößhaus eine verarmte Form des bäuerlichen Ziegelhauses, des Bauernhauses *κατ' ἐξοχήν*, zu erblicken, in dem der ärmere Teil der Bevölkerung aus ökonomischen Rücksichten eine Zufluchtsstatt gefunden hat.

Die Ziegel sind in Shansi durchwegs besser und solider gearbeitet als in Chili, zumeist auch größer, auch nicht von der eintönigen, beständig graublauen Farbe wie dort, sondern von einem freundlichen Hellgrau. Auch ist die Aufführung der Mauern weit genauer; sie sind massiver gebaut und meist in einem guten Zustand der Erhaltung.

Die Rundbogen, die in den Dörfern eine so hervorragende Rolle spielen und zunächst im Eingang des Bauernhauses, der Scheunen und Warenlager entgegentreten, sind alle nach einem Konstruktionsschema hergestellt: sie bestehen aus vier Ziegellagen, die unterste Schicht der Ziegel in vertikaler, die darüber befindliche in horizontaler Lage, dann wieder eine vertikale und der oberste längste Bogen in horizontaler Lage der Ziegel; es sind also zwei gleichmäßige Doppellagen von Ziegeln. Das Gemäuer der Rundbogentore ist von großer Festigkeit und im Durchschnitt 0·80 bis 1 m dick. Gelegentlich erscheinen auch Rundbogenfenster.

Daß dem Rundbogen ein hohes Altertum zukommt, beweist die Häufigkeit seiner Anwendung und seine Ausdehnung über ein großes geographisches Gebiet. Zwei besondere Züge lassen an seiner Altertümlichkeit keinen Zweifel. Erstens die Tatsache, daß er sich bei Grabanlagen findet. Es sind aus Erde aufgeworfene Grabhügel in Hufeisenform, deren Seite mit einer einen Rundbogen bildenden Ziegelmauer geschlossen ist¹. Dieser ist von derselben Konstruktion wie im Hausbau. Zweitens herrscht in dieser Landschaft eine allgemeine Bogenfreudigkeit, die sich darin offenbart, daß Bogen in verschwenderischem Überfluß angebracht werden, selbst da, wo sie gar keinen Sinn und Zweck haben. So findet man Bauernhäuser mit einem Torbogen und neben diesem Toreingang in die glatte Mauer einen blinden Bogen von derselben Höhe hineingebaut, gleichsam als ornamentale Parallele zu dem Bogentor. Ebenso sieht man viereckige Fensteröffnungen und über denselben einen in

¹ Ähnliche Grabhügel sind im südlichen Shansi und östlichen Szechuan weit verbreitet, doch mit dem Unterschied, daß sie mit einem Wall roh zubehauener und nicht durch Mörtel verbundener Steine gedeckt sind. Shansi ist reich an eigenartigen Grabhügelformen. Am häufigsten sind Erdhügel von Kegelform oder mit einer leichten Rundung oben. Dann gibt es Hügel, deren Spitze mit einem Türmchen oder hausartigen Aufbau aus Ziegeln geschmückt ist; ferner ganz aus Ziegeln erbaute Grabmonumente von verschiedenen Formen, äußerlich an einen Sarg erinnernd, meist ist es ein langes Rechteck mit dachartigem Aufsatz, der dadurch zustande kommt, daß auf dem Fundament weitere Ziegellagen aufgeschichtet werden, indem längs der Ränder eine Ziegelschicht fortbleibt, bis schließlich eine einzige Ziegelreihe oben in der Mitte erscheint.

der Mauer durch die Vierziegelschicht angedeuteten Bogen, der also in diesem Falle eine rein dekorative Bestimmung hat. Nicht selten trifft man in einem solchen etwas in die Fassade zurückgebauten toten Bogen Fenster und runden Türeingang gleichzeitig angebracht. Hand in Hand mit den Bogentoren und dem Bogenschmuck am Bauernhause begegnen Bogengewölbe aus Ziegeln im Innern desselben, zuweilen mit Holzbalken abgestützt und sogar mit wage-rechter Holzdecke bekleidet.

Sämtliche der hier für das Ziegelhaus erwähnten Erscheinungen finden wir im Bauernlöbshause wieder, vor allem auch die mit Ziegeln ausgelegten Gewölbe, die auch mit Holzdecken ausgestattet werden. Natürlich kommen auch einfache Gewölbe ohne diese Zutaten vor. Die Unterschiede sind unwesentlich: die Räume des Löbshauses sind im Durchschnitt größer, da von Natur mehr Platz vorhanden ist, und lassen sich durch weitere Bohrungen leicht verdoppeln und vervierfachen, indem die einzelnen Zimmer durch schmale Gewölbekorridore mit einander verbunden werden; so gleichen manche Löbhäuser einem wahren Irrgarten.

Man komme hier nicht mit der rationalistischen Studierstubentheorie, daß der runde Gewölbeausschnitt der Natur des Löb adäquat und durch diesen bedingt sei; denn das gerade Gegenteil davon trifft zu: die natürliche Spaltung des Löb geht allenthalben in vertikaler Richtung vor sich. Es liegt also nicht der geringste Grund vor, den Gewölbebau im Löb aus natürlichen Ursachen zu erklären, zumal da auch genug viereckige Stuben im Löbshause vorkommen. Die einzige Erklärungsmöglichkeit ist vielmehr die, wie bereits erwähnt, auf historische Ursachen hinzuweisen und zu sagen, daß das Bogenziegelhaus auf das Bogenlöbshaus übertragen worden ist, daß die Form des letzteren sich nach ersterem gebildet hat.

Wie ist nun Entstehung des Bogens und Gewölbes, so charakteristisch im Bauernhause von Shansi ausgebildet, zu deuten?

Um die historische Stellung des Bogens und Bogengewölbes in diesem Gebiete zu verstehen, müssen wir einen Blick auf die Tempelarchitektur werfen. Den Löbwohnungen entsprechen Löbtempel und Grottentempel im Felsgestein; auch diese sind Gewölbebauten mit bogenförmigen Eingängen, so z. B. die alten Löbtempel bei *Ta-t'ung fu* im nördlichen Shansi, die aus der Zeit der Wei-Dynastie (5. Jahrhundert) stammen; ebenso die Grottentempel von *Lung-mên* südlich von der Stadt *Ho-nan*. Was uns aber hier vor allem interessiert, ist die Tatsache, daß es in Shansi auch freistehende, aus Ziegeln erbaute Gewölbetempel gibt.

Ein gutes Beispiel eines solchen sah ich etwa 5 km südöstlich von der Stadt *T'ai-yüan* in *Fang-lin sze*, „Tempel des duftenden Haines“. Derselbe besteht aus drei hintereinander liegenden Gebäuden, von denen das letzte einen jetzt in China wohl einzig dastehenden Architekturstil zeigt. Durch einen Toreingang, der mit einem Türmchen bekrönt ist, gelangt man in einen quadratischen Hof, in dessen Mitte sich eine von vier Fichten umgebene, hellblau glasierte dreistöckige Pagode erhebt, mit Reliefs von Tieren in gelb. Um den Hof laufen drei untereinander verbundene Gewölbebauten, deren Wände etwa 1 1/2 m dick sein mögen. Eingänge und Fenster sind kolossale Rundbogen;

in die Fensterrundbogen sind die Fensteröffnungen in Kreisform hineingebaut. Steintreppen führen auf das Dach dieser Bauten hinauf, wo man auf einer mit Balustrade versehenen Gallerie ganz herumspazieren kann. Das Gebäude ist ziemlich gut erhalten und stammt in seinem gegenwärtigen Zustand aus der Zeit der Ming-Dynastie (Periode *Chêng-têh*, 1506 bis 1520), wiewohl sein Grundplan wahrscheinlich weit älteren Datums ist, vermutlich aus der T'ang-Zeit stammt. Eine gründliche Untersuchung und Aufnahme dieses Bauwerkes von seiten eines geschulten Architekten wäre dringend wünschenswert.

Liegt doch überhaupt unsere Kenntnis der chinesischen Baukunst völlig im argen. Von fachmännischen Untersuchungen besitzen wir nur die Monographie eines einzigen Tempels, *Ta-chüeh sze* bei Peking, von Baurat HILDEBRAND; doch ist gerade dieser Tempel als Muster buddhistischer Baukunst wenig glücklich gewählt. Was sonst an einigen Abhandlungen existiert oder in allgemeinen Büchern mit dem berühmten viel- und nichtssagenden Titel „China und die Chinesen“ über dieses Thema zu finden ist, läßt an Oberflächlichkeit und Sachkenntnis nichts zu wünschen übrig und verdient kaum Beachtung¹. Neuerdings hat die Universität von Tokyo ein Prachtwerk in 180 Tafeln unter dem Titel „The Decoration of the Palace Buildings of Peking“ publiziert, das eine dankenswerte Materialsammlung bietet. Es wäre zu wünschen, daß wir nach dem Vorgange F. BALZER's in seinen beiden Büchern über das japanische Haus und die japanischen Tempelbauten etwas Ähnliches über China erhielten; freilich ist hier das Arbeitsfeld gewaltig größer und das Material weit zerstreuter und es müßte wohl eine Arbeitsteilung nach geographischen Provinzen eintreten.

Ein anderer Gewölbebau befindet sich in der Stadt *P'ing-yang fu* im Tempel *Ta-yün sze* (Tempel der großen Wolke), im Jahre 632 zur Zeit der T'ang-Dynastie (zufolge Inschrift) gegründet. In diesem aus Ziegeln errichteten Gewölbe befindet sich ein kolossaler aus Eisen gegossener Buddhakopf, der den ganzen Raum füllt. Die meisten der alten Tempel sind natürlich längst zerstört oder verfallen, und nur durch einen glücklichen Zufall sind diese wenigen Beispiele jener alten Bauart erhalten geblieben. Bevor ich aus diesen Tatsachen der Tempelarchitektur einen Schluß ziehe, möchte ich auf einen anderen Fall hinweisen, der eine analoge Erscheinung darbietet.

Der erwähnte Tempel gehört zu den Glanzleistungen der Baukunst von Shansi und zeichnet sich durch eine herrliche Pagode aus, deren Grundplan in die T'ang-Zeit zurückgeht; nach der Behauptung des mich führenden Mönches sollen der Unterbau und das erste Stockwerk noch daher stammen, und nur die oberen Partien restauriert sein². Die glasierten Ziegel gehören der K'ang-hsi-Zeit an. Die Pagode ist sechsstöckig, was die oft angeführte Behauptung, daß die Zahl der Pagodenstockwerke immer ungerade sei, widerlegt; auch an anderen Plätzen in Shansi habe ich sechsstöckige, auch vierstöckige Pagoden gesehen. Mit Ausnahme des obersten, dessen

¹ BUSHELL's Skizze der Architektur in seinem Buche „Chinese-Art“ ist ganz nach PA-LÉOLOGUE gearbeitet und durchaus unzulänglich.

² Eine Spezialchronik des Tempels ist, wie ich auf Befragen erfuhr, nicht vorhanden; seine Geschichte soll, wie nicht anders zu erwarten, in der Ortschronik, der von *Sin-fêng*, enthalten sein. Es fehlte mir bisher an der Zeit und der Möglichkeit, dieselbe nachzuschlagen.

Durchschnitt sechseckig ist, sind sie von quadratischer Form. Die ganze Erscheinung des Bauwerkes ist imposant, schon aus der Ferne von großer Wirkung, und das dekorative Element mit peinlicher Sorgfalt ausgearbeitet. Nur das erste Stockwerk läßt sich ersteigen, die übrigen sind solide. Eine Gallerie läuft um jenes herum, die von einem Zaun aus glasiertem Ton eingeschlossen ist. Jede der vier Seiten des Zaunes ist in zehn quadratische Felder eingeteilt, von grünem Untergrund, von dem sich ornamentale Formen des Schriftzeichens *shou* (langes Leben) als Reliefs in gelb abheben. Die Felder sind von grünen, mit Löwen gekrönten Säulen abgetrennt; an den vier Ecken Drachen mit darüber stehender menschlicher Figur. Unter diesem Geländer her läuft ein Fries mit prachtvollen Ornamenten von Lotusblüten, gleichfalls von Fayence. Jede Seite der übrigen Stockwerke ist mit drei großen buddhistischen Relieffiguren aus demselben Material geziert.

In dieser ganzen Gegend nun, wie eine weite Strecke nach Süden hin, bis nach Shansi hinein, spielt das Lotusornament eine hervorragende Rolle und ist der weitaus am häufigsten verwendete Schmuck sowohl an Tempeln wie auch am Bauernhause. Es begegnet in einfachem grauen wie in bunt glasiertem Ton als Fries unter dem Dache oder über den Toreingängen und in Holz geschnitzt unter dem vorspringenden Säulendach (Laube) der Läden; es begegnet in manigfachen Kombinationen, in Verbindung mit stilisierten Blättern oder mit einfachen und zusammengesetzten Spiralen. Da nun dieses Ornament zweifellos indischen Ursprungs ist, da es im Gefolge der buddhistischen Baukunst nach China gedrungen und dort zunächst an Pagoden und Tempeln erscheint (nachweislich schon in der T'ang-Zeit, vermutlich aber schon früher), so scheint mir die Schlußfolgerung berechtigt zu sein, daß die Kunst des Bauernhauses dieses Ornament aus der buddhistischen Tempelkunst entlehnt hat. Ein großer berühmter, allgemein beliebter Tempelbau wird zum Lehrmeister volkstümlicher Kunst und zieht seine Kreise über eine ausgedehnte Landschaft hin. Hier sehen wir Kunstformen aus einer höheren in eine niedere Sphäre herabsteigen und den Kunstsinn der Menge beeinflussen, bis sie, ursprünglich ein fremdbürtiges Gut, echte Volkstümlichkeit und nationale Geltung erlangen.

Dieselbe Schlußfolgerung, scheint es mir, dürfen wir auch auf die Entstehung und Ausbildung des Rundbogens und Gewölbes in der bauerlichen Kunst anwenden. Auch diese treffen wir, wie gesagt, in der alten buddhistischen Tempelarchitektur und sie dürften, wie diese überhaupt, ihren Ursprung aus Indien herleiten. Auch hier habe ich den Eindruck, daß diesen sonst in China nicht üblichen Baustil die Volkskunst, arm im Ausdruck, wie sie war, und daher für neue Anregungen empfänglich und dankbar, der ihr sympathischen Kunst des Buddhismus abgelauscht hat. Auch diese volkstümlichen Bauweisen dürften mindestens bis in das Zeitalter der T'ang-Dynastie hinaufreichen. Es müßte natürlich noch aus literarischen Quellen festgestellt werden, wie sich die Geschichte dieser Erscheinungen im einzelnen verhält; ich habe hier nur meine Beobachtungen und die sich daraus ergebenden Schlüsse niederlegen wollen.

Bei der Erörterung dieses Gegenstandes ist bisher eine Anwendung des Bogens unberührt geblieben, nämlich die im Brückenbau. Während

aber der Bogen im Bauernhaus spezifisch charakteristisch für Shansi ist, stellt der Brückenbogen eine gemeinchinesische Bauform vor, nord- wie südchinesisch. Er ist jedenfalls auch weit älter als der Bogen im Hausbau und erscheint bereits in der Han-Dynastie, wie uns Darstellungen von Brücken auf Flachreliefs dieser Zeit lehren. Seine Geschichte ist daher ganz unabhängig von dem Hausbogen und bleibt, wie alle architektonischen Erscheinungen in China, noch zu untersuchen. Er ist auch technisch von diesem verschieden, indem sein Material stets Stein und der Bogen nur von einer einzigen Steinreihe gebildet wird.

Während der Rundbogen beim Brückenbau in Shansi die Regel bildet, kommen seltsamerweise zuweilen auch Spitzbogen vor, die ich sonst in China nicht beobachtet habe. Als ich dieselben zuerst an einer aus zehn Bogen bestehenden, über den *Fên*-Fluß führenden Brücke (genannt „Witwenbrücke“, *K'ua-fu ch'iao*) nördlich von der Stadt *Ling-shih* bemerkte, glaubte ich es mit einer vereinzelt und vielleicht zufälligen Erscheinung zu tun zu haben. Später mehrten sich die Fälle indessen: so sah ich zwei Brücken von drei Spitzbogen aus rotem Sandstein südlich von *Ho-chou*, ferner eine südlich von *P'ing-yang fu*. Nicht wenig überrascht war ich, weiter südlich in einem Dorfe kurz vor *Mêng-ch'êng* ein Tor in der Dorfmauer mit ausgesprochenem Spitzbogen zu passieren, und etwas weiter außerhalb desselben tauchten drei Spitzbogen an Toren von Bauernhäusern auf, darunter sogar an einem Scheunentor. Dies ist wieder ein interessanter Fall dafür, wie die Nachahmung lokal um sich greift und die bäuerliche Kunst beeinflusst.

Wie die Anwesenheit des Spitzbogens in Shansi zu erklären ist, weiß ich vorläufig nicht.

Wir wenden uns nunmehr dem wichtigsten Teile des Hauses zu, dem Dache.

Die Seele des chinesischen Hauses ist nicht, wie im Bauernhause Europas, der Herd, sondern das Dach, genau wie beim chinesischen Menschen die Seele das Gesicht ist. Solange das Gesicht rein ist, ist es auch der Mensch, und man „rettet“ oder „verliert“ sein „Gesicht“, wenn Ruf und Ehre auf dem Spiele stehen. Ebenso bewahrt das Haus sein Gesicht, solange das Dach in erträglich guter Ordnung ist; verfällt das Dach, ist es auch mit dem Hause zu Ende. Alle Sorgfalt wird daher auf den Bau des Daches verwendet; recht sichtbarlich und auffällig für den Beschauer wird es ausgeschmückt und mit einem Aufwand von Kunst ausgestattet, den man im Innern des Hauses vergebens suchen würde. Man kann daher den Ursprung der unter Europäern geläufigen scherzhaften Redensart, daß der Chinese beim Hausbau zuerst das Dach baue, wohl begreifen. Während sich bei unseren Häusern aus Anlage und Beschaffenheit des Daches für das Haus selbst kaum welche wesentliche Schlußfolgerungen ableiten ließen, es sei denn auf die Größe des Gebäudes, ist das chinesische Dach der Gradmesser für den Charakter des Hauses, die Vornehmheit, den Wohlstand seines Besitzers. Das Dach, als der wesentlichste Bestandteil des Hauses, ist bestimmend für seinen Typus; die Begriffe Dach- und Haustypen fallen in China zusammen.

Die gewöhnlichste Form des nordchinesischen wie des Shansi-Daches ist die des symmetrischen Satteldaches, das die Giebelwände nur ein wenig

überragt, ohne sich aber nach auf- oder abwärts zu biegen. Weit seltener treten Pultdächer auf, d. h. Dächer mit einer einzigen Steigung, und auch nur in einzelstehenden Lößhäusern¹. Häufig dagegen und charakteristisch für Shansi ist das konkav ausgebogene Dach, dessen Form dann auch das Haus selbst angepaßt ist; in diesem Falle ist das Dach asymmetrisch, indem der nach der Frontseite zu liegende Teil länger, der nach der Rückseite kürzer ist; letzterer liegt höher, ersterer tiefer und ist mehr ausgeschweift; die Vorderwand des Hauses ist demnach weit niedriger als die Rückwand. Diese Form des Konkavdaches findet sich sowohl an Tempeln als an Bauernhäusern.

Beachtenswert ist, daß die Dächer an der Giebelseite mit der Hauswand beinahe abschneiden und nur bei den Tempelgebäuden dieselbe um ein gewisses Stück überragen. An den Tempeln beobachtet man zuweilen auch eine hügelartige, oben rund abgeschnittene Giebelwand.

Eine Dachform, die in Mittel- und Südchina wie in Peking, besonders an Tempeln und Palästen, häufig begegnet, die der nach oben zurückgebogenen Dachkehlen (*fei-yen*), scheint in Shansi gänzlich zu fehlen (auch in Shensi): ich habe sie niemals, weder an Tempeln noch an Privatwohnungen beobachtet². Dagegen kommen bisweilen treppenartige Aufbauten an den Giebelwänden vor, freilich nicht freistehend wie in unserem romanischen Baustil, vielmehr hebt sich die Treppe, um eine Ziegellage von der Wand abstehend, reliefartig von derselben ab, während sich die eigentliche Wand bis unter das etwas überragende Dach fortsetzt und der Schlußstein der Treppe ein Stück unter der Dachspitze zurückbleibt.

Schließlich kommen auch Häuser vor, die nach chinesischen Begriffen eigentlich kein Dach besitzen, d. h. es ist ein flaches aus Löß gestampftes Dach, das sich nur bei den einzelstehenden, ganz aus Löß errichteten Häusern findet, deren Fassaden zuweilen mit Ziegeln ausgelegt sind. Der Anblick dieser Flachdächer ist in dem an Hochdächern reichen Shansi befremdlich genug. Zuweilen sieht man auch eine eigentümliche Kombination: ein langgestrecktes Flachdach mit vorne schräg herabfallendem kurzem Ziegeldach.

Bekannt ist die uralte chinesische Methode der Dachbeziegelung, in der zwei Arten von Ziegeln, konvexe und konkave, in parallelen Reihen neben- und übereinander gelegt werden³. Charakteristisch für unsere Shansi-Kulturzone ist nun die Tatsache, daß in der Regel nur einer dieser Ziegeltypen, nämlich der konkave, bei der Dachdeckung verwandt wird; das ganze Dach besteht also ausschließlich aus nebeneinander laufenden Reihen konkaver Tonziegel, in deren Rinnen das Regenwasser abläuft. Neben dieser einfachen

¹ Zuweilen auch Kombination von Pult- und Satteldach in demselben Hause.

² Sie sind jedenfalls im nördlichen China überhaupt selten, und wenn vorhanden, durch Übertragung aus dem Süden. Auf meiner ganzen Reiseroute von *T'ai-yüan fu* bis *Ch'êng-tu fu* (3600 li = etwa 1800 km) traf ich sie zum ersten Male in der Stadt *Tsze-tung hsien* im nordöstlichen Szechuan an einem öffentlichen Gebäude, dann häufiger in *Mien chou* an Tempeln und Klubgebäuden; doch eben dieses ganze Gebiet ist ein vorgeschobener Ausläufer der südlichen Kulturzone, wie sich im Reisbau, im Wasserbüffel, in der Seidenkultur, im Hausbau und anderen Dingen zeigt.

³ Siehe B. LAUFER, *Chinese Pottery of the Han Dynasty*, Leiden, 1909.

kommt auch die doppelte Beziegelung gelegentlich vor, doch seltener. In den meisten Fällen, wo die Ziegel ausschließlich mit der hohlen Seite nach oben liegen, finden sich an den beiden Endseiten des Daches je drei Reihen der regulären Beziegelung (*tegula + imbrex*). Diese Erscheinungen, besonders das historische Verhältnis der einfachen zur komplizierten Dachbeziegelung, verdienen eine eingehende quellenmäßige Untersuchung. Die Bedeutung des Gegenstandes für die allgemeine Kulturgeschichte ist seit der Studie von E. S. MORSE: „Über die Verbreitung der Dachziegel in den Kulturen der alten Welt“, genügend klargelegt. Die einfache Beziegelung tritt übrigens auch in vielen Orten der Provinz Shensi auf.

Was aber die Dächer von Shansi besonders interessant macht, ist der reiche Schmuck buntfarbiger Fayence, mit dem sie verziert sind. Die Dachfirsten sind mit Darstellungen von Blumen- und Blattornamenten in Relief versehen und auf dem First sind Miniaturpagoden, Figuren von Löwen und Elefanten mit Gefäßen auf dem Rücken, von Pferden und Reitern, alles aus glasiertem Ton, angebracht. Die Glasuren sind von wunderbarer Schönheit, Tiefe, Leuchtkraft und Harmonie der Farben und stellen alle Arbeiten in den Schatten, die aus der kaiserlichen Fayencemanufaktur in *Liu-li-chü* (seit der Yüan-Dynastie in Betrieb) bei Peking hervorgehen. In der Tat kann sich Shansi auf diesem Gebiete der besten Leistungen rühmen, die China hervor gebracht hat. Hier sind auch noch viele treffliche Stücke aus der Ming-Zeit vorhanden.

Ich nehme vorläufig an, daß die keramische Tätigkeit von Shansi in ihrer höheren künstlerischen Entfaltung mindestens bis in die Zeit der T'ang-Dynastie hinaufreicht; denn im *King-têh-chên t'ao lu* („Bericht über die Töpferei von *King-têh-chên*“) findet sich die Nachricht, daß in *Yü-ts'e hsien* süd-östlich von *T'ai-yüan* (jetzt Eisenbahnstation) und in *P'ing-yang fu* seit den Tagen der T'ang-Dynastie Keramik gefertigt worden ist. Ich habe selbst das Dorf *Ma-chuang*, etwa 8 km südöstlich von *T'ai-yüan*, besucht, wo noch jetzt Fayence gearbeitet wird. Leider war wegen der winterlichen Kälte und des Mangels an Bestellungen der Betrieb zurzeit eingestellt, so daß ich mich auf die Angaben der Töpfer und das, was zufällig an fertigen Gegenständen vorhanden war, verlassen mußte. Das Dorf zieht sich über eine aus Löß bestehende Anhöhe hin und ist in den Löß hineingebaut. Das ganze Dorf nimmt an der Töpfertätigkeit teil, wie denn überhaupt in China die Töpferei ein ländlicher Betrieb, ein Nebengewerbe des Bauers ist. Das ist denn auch der natürliche Grund, weshalb uns kein Name und nichts in Verbindung mit der Erfindung des Porzellans überliefert ist, das überhaupt nicht, wie man sich bisher auszudrücken beliebt hat, „erfunden“, sondern zufällig und allmählich gefunden und verbessert worden ist, in bäuerlichen Kreisen, die fern und unbeachtet von den Schreibpinseln der Gelehrten dahinlebten.

Schon lange mit einer allgemeinen Geschichte der Töpferscheibe beschäftigt, nahm ich an der von *Ma-chuang* ein besonderes Interesse. Es ist die einfachste, die ich je in Ostasien gesehen habe; sie steht der in den Dörfern von Bengalen gebräuchlichen Scheibe weit näher als den chinesischen von Chikli und Shantung. Letztere sind weit größer, schwerer und komplizierter

und aus Stein oder Ton verfertigt¹, während das Rad von *Ma-chuang* eine einfache, runde, etwa 10 cm dicke Holzscheibe von etwa 1 cm im Durchmesser ist; die hölzerne Achse dreht sich auf einem in den Boden eingerammten Pflock. Die Scheibe befindet sich etwa 20 cm über dem Boden, und der Töpfer hockt vor derselben auf der Erde.

Es werden dort Dach- und Bauziegel, Gefäße, kleine Pagoden², Hausaltäre, Räucherbecken, Figuren usw. mit ein- und mehrfarbigen Glasuren fabriziert. Die Arbeiten stehen dem Stil und der Qualität der Ming-Zeit weit näher als alles mir sonst Bekannte der Art. Ich habe reiche Sammlungen von Shansi- und anderer Fayence angelegt, die als Material dienen können, um die noch ungeschriebene Geschichte dieses keramischen Gebietes zu studieren, das unendlich interessanter und reicher an wissenschaftlicher Ausbeute ist als das viel erörterte Porzellan.

In den Fayencen von Shansi hat sich erfreulicherweise noch ein gut Teil des alten Farbensinnes erhalten, der dem modernen Chinesen fast ganz abhanden gekommen zu sein scheint, wofür man die Einführung der Anilinfarben nicht ausschließlich verantwortlich machen darf; denn der Verfall des Farbenverständnisses war schon vor der Erfindung derselben eingetreten. Noch in der Periode K'ien-lung treffen wir auf Maler, die sich auf die Behandlung der Farben verstehen; von da geht der Niedergang rapid abwärts, und was sich die Heutigen an Farbenerzeugnissen und Farbenzusammenstellungen auf Porzellanen, Malereien, Stickereien, Teppichen, Cloisonnés leisten, grenzt an Stupidität, und man fragt sich, wie es möglich ist, daß diese schauderhaften Machwerke unter Globetrottern und sogenannten Chinasammlern einen reißenden Absatz finden. Ihr historischer Wert besteht nur darin, daß sie die Impotenz des gegenwärtigen China auf künstlerischem und geistigem Gebiete dokumentieren. Aber es hat einmal, wie so viele andere „Einmals“ in China eine Zeit gegeben, wo es hervorragende Koloristen unter diesem Volke gab, und wo der Sinn für geistreiches und harmonisches Kolorit auch einen Bestandteil der Volkskunst bildete. Im Bauernhause von Shansi läßt sich noch ein Hauch dieses Geistes verspüren, und an den alten Tempeln erkennt man, wie die Volkskunst ihre Beeinflussung von der buddhistischen Kunst erfahren hat. Die Dachziegel selbst in den Bauernhäusern sind häufig schön glasiert, gelb, grün und blau. Figuren längs der Giebelseite des Daches wie in Chihli kommen hier seltener vor, der Hauptnachdruck bei der Ausschmückung fällt auf den First. Daß der buddhistische Ursprung vieler dieser Ornamente wie der Pagode auf dem Dach und der Lotusblüten ganz in Vergessenheit geraten ist, geht

¹ Zwei gute Originale aus Peking in meiner chinesischen Sammlung im Museum of Natural History, New-York.

² An großen Pagoden der merkwürdigsten Formen ist Shansi überreich, reicher als irgend eine andere der nördlichen Provinzen. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben sich hier noch die ursprünglichsten Typen erhalten. Außer den eigentlichen Tempelpagoden, die in das Fach der höheren Architektur einschlagen, gibt es zahlreiche, die zum Gebiet der volkstümlichen Kunst gehören und größtenteils aus Löß oder anderen Erdarten mit oder ohne Ziegelbekleidung bestehen. Die Formen dieser Lößbauten sind sehr mannigfaltig: häufig einfache Kegel oder abgestumpfte Pyramiden mit einem spitzen Aufsatz, dann Kegel, deren Basis rhombusartig auf einem quadratischen Fundament steht.

z. B. aus der Tatsache hervor, daß sie sich ebensogut in vielen Tempeln des Confucius (*Wên miao*) finden, die ja nur ein Abklatsch buddhistischer Architektur sind. Es lag nicht im Wesen des abstrakt-dürren, öd-langweiligen Confucianismus, eine Kunst zu schaffen. Noch sonderbarer ist der Eindruck, den das Lotus- und andere indische Ornamente an den Moscheen der Mohammedaner von *Hsi-an fu* machen, deren Geist ebenso unfruchtbar und tot ist wie der der Confucianer.

Von anderen Ornamenten verdient das Weinblatt und die Weinrebe besondere Erwähnung. Nördlich von *P'ing-yang fu* sah ich einen kleinen Tempel des Kriegsgottes *Kuan-ti*, der populärsten Gottheit von Shansi; die Tonstatue des Gottes ist mit einer aus Holz geschnitzten und bemalten Dais umgeben, die Früchte und Blumen, darunter sehr hübsche Darstellungen von Weinblättern und dunkelrot gefärbten Weintrauben zeigt. Auch das bekannte Traubenmuster: Vögel über die Weinblätter verteilt und an den Beeren pickend, kommt vor; z. B. auf Friesen unter den Dächern monumentaler Bauten, gelegentlich auch am Bauernhause. Hier ebensowenig als in anderen Fällen will ich gesagt haben, daß die Erscheinung auf Shansi beschränkt sei, vielmehr nur, daß sie in ihrer Häufigkeit, gleichsam in der Intensität ihres Auftretens und im Zusammenhang mit den allgemeinen Kunstleistungen die Währung dieser Kulturzone mit ausprägen hilft. Ist es doch zur Genüge bekannt, daß das Trauben-Vogel-Motiv oder Trauben-Eichhörnchen-Motiv auf Bronze-Räuchergefäßen der Ming-Zeit, auf Stickereien von Schuhen in Peking, auf holzgeschnitzten Säulen in Szechuan auftritt, und daß dasselbe ebensogut in der modernen indischen als chinesischen Kunst verwendet wird. Ich vermute, daß die sassanidische Kunst Persiens in diesem Falle als das Stammland dieses Motivs für beide Gebiete zu betrachten ist.

Eine weitere Eigentümlichkeit am Shansi-Hause ist das häufige Vorkommen von Schornsteinen auf dem Dache, die in Chili, Shantung und Shensi fehlen. Meine Diener aus Peking, die zum ersten Male Shansi besuchten, waren von diesem Anblick ebenso überrascht als ich selbst. Im Querschnitt sind die Schornsteine stets viereckig, gewöhnlich aus Ziegeln erbaut und haben oft ein engeres rundes Rohr aus Lehm auf der Spitze aufgesetzt. Ihr Platz ist auf allen möglichen Stellen des Daches, zuweilen sind sie auch neben dem Hause, auf dem Boden freistehend, angebaut.

Die Schornsteine bringen uns auf die Heizvorrichtungen. Große, aus Ziegeln gemauerte Öfen von rechteckiger Form finden sich nur in den Küchen. In den Herbergen liegt die Küche in der Regel zur rechten Hand der Toreinfahrt und enthält oft zwei, drei Kochöfen. Das Feuer wird mittels eines rechteckigen hölzernen Blasbalges angefacht und unterhalten. Auch auf die Form und Einrichtung solch scheinbar bedeutungsloser Dinge ist zu achten; denn in anderen Gegenden, wie z. B. in Szechuan, trifft man langgestreckte zylindrische Blasebälge, die im Nordosten ganz unbekannt sind. In den Zimmern zieht sich an der hinteren Wand entlang eine Schlafbank, aus Ziegeln oder Lehm oder aus einer Kombination von beiden gemacht, die durch ein Feuerloch unten an der senkrechten Wand geheizt werden kann¹.

¹ Der Schlafende wird dabei völlig geröstet. Ich habe nur eine Nacht auf einem geheizten *K'ang* geschlafen, resp. nicht geschlafen, und seitdem den Versuch nicht erneuert.

Diese als *K'ang* bekannten Schlafpritschen, auf denen man bei Tage sitzt und ißt, sind spezifisch nordchinesisch und werden in Mittel- und Südchina durch weit kleinere Holzpritschen oder Holzbetten ersetzt. Die Südgrenze des *K'ang*, die sehr unregelmäßig verläuft, bleibt noch genau festzusetzen; er gehört zu den ältesten Einrichtungen im nordchinesischen Hause. Doch nicht alle *K'ang* sind heizbar; es gibt auch solid gebaute. Das ist regelmäßig in den Lößhäusern der Fall, wo er ganz aus dem Löß ausgeschnitten ist. In den besseren Häusern ist dann ein Ziegelofen in der Ecke vorgebaut. Das übliche Heizungs-mittel sind aber transportable Öfen aus Ton oder häufiger einfache flache Schalen oder Pfannen aus Ton oder Eisen. Die Tonöfen, von der Form eines Fasses oder einer Trommel, kommen auch in blauen Glasuren vor. Die in Peking üblichen Öfen aus Asbest und Messing habe ich in Shansi nicht gefunden.

Was die Siedelungen selbst betrifft, so imponieren die Dörfer durch ihre Größe und Stattlichkeit, ihre Häuser durch solide und geschmackvolle Bauart. Der bäuerliche Kunstsinn ist in der Tat weit höher entwickelt als in den Nachbarprovinzen Chili, Shantung und Shensi, und es wäre der Mühe wert, den Ursachen für diese merkwürdige Erscheinung nachzuspüren.

In vielen dieser Dörfer sind mehr Traditionen alter Kunst und ein weit höherer Grad von Kunstfreudigkeit erhalten als in zahlreichen Orten Chinas, die als Städte rangieren; auch sind die Straßen besser gepflegt und sauberer, obwohl nicht viel dazu gehört, eine chinesische Stadt an Reinlichkeit zu übertreffen. Kunstfreudigkeit — dies Wort will inmitten dieses monotonen Chinas, dessen gegenwärtiger Kunstzustand — von anderen Zuständen ganz zu schweigen — eine unsagbar traurige, trostlose Öde darbietet, sehr viel besagen; wären nicht die wenigen erhaltenen Kunstdenkmäler, hätten wir nicht die alten Werke aus Bronze und Ton und literarische Beweisstücke, man würde kaum je zu dem Glauben gelangen, daß dieses Land einst eine große Kunst besessen hätte. In der Volkskunst von Shansi steckt noch ein wenig Ahnung des alten Geistes; ein freudiger Glanz und ein inniges Behagen schwebt über diesen farbenreichen Glasuren der Dächer und der sie belebenden Welt dekorativer Figuren. Wenn man stundenlang durch die engen Lößpässe gefahren ist, mit ihren starr in die Luft ragenden gelbgrauen, vegetationslosen Lehm-wänden, mit ihrem erstickenden Staub, den Wind, Wagenräder, Zug- und Pack-tiere aufwerfen, dann atmet man etwas befreit und erlöst auf, wenn man durch eine Ortschaft kommt mit glitzernden Dächern und Türmchen mit Zinnen, deren satte Farbenstimmung dem ermüdeten Auge eine wahre Erholung darbietet.

Fast alle Dörfer von Shansi sind wie die Städte von Mauern umzogen, teils aus Löß, teils aus Ziegeln, ja, die der inneren Mauer vorgelagerten Bezirke haben wieder ihre eigenen Aussenmauern mit Toren. Auf den Ausbau und Schmuck der Tore ist große Sorgfalt verwendet; viele erheben sich zu außerordentlicher Höhe und sind mit Tempeln geschmückt. Kaum eine Stadt im südlichen Shensi und in Szechuan kann sich solcher Tore und Tempel rühmen, wie sie diese Dörfer von Shansi aufweisen. Mit ihren gelb glasierten Ziegeln, mit ihren Pagoden auf den Dächern, schauen manche so schmuck drein, daß sie jeder Landschaft Ehre machen würden.

Meine Anschauung von der Entstehung des Lößhauses erfährt eine willkommene Bestätigung aus den Tatsachen des Siedelungswesens. Denn nur die aus Ziegelhäusern bestehenden Dörfer bilden politische Siedelungseinheiten mit besonderen Namen. Lößhausdörfer, wiewohl de facto bestehend, gibt es nominell oder im politischen Sinne nicht. Sie sind namenlos, sie sind zufällig geschaffene Siedelungsgruppen, die administrativ zur nächstliegenden Stadt oder zum nächsten Dorfe gehören. Selbstverständlich kommen je nach der Beschaffenheit des natürlichen Geländes auch Mischungen vor, ein konzentriertes Dorf mit unmittelbar sich längs der Randseiten anschließenden Lößwohnungen oder städtische Siedelungen in einem weiten Flußtale, wo das Auge den Höhlen entlang oft meilenweit nichts anderes als bienenzellenartige Löcher im Löß, die Stätten menschlichen Aufenthalts, entdeckt. Auch das Vorkommen vereinzelter, zerstreuter Lößwohnungen fernab von jeder Siedelungsgemeinschaft mag als ein Fingerzeig für den sekundären Ursprung des Lößhauses dienen. Einzelhöfe sind mir in Nordchina sonst nur im Hochgebirge begegnet, besonders im südlichen Shensi, wo die Zähigkeit des Bodens infolge der Höhenlage nur einer oder wenigen Familien Raum zum Leben gestattet. Der Instinkt des gemeinschaftlichen Beisammenlebens, ja, des dichtesten Zusammenrückens und Drängens auf kleinster Fläche, ist der chinesischen Natur so eigen, daß die wenigen Einzellößhäuser als verschwindende Ausnahme diese Regel bestätigen und keinen Anspruch auf irgendwelche Ursprünglichkeit im Wohnungswesen erheben können. Sie sind, wenn nicht direkt Beispiele der Verarmung, so doch Anzeichen einer Wohnungsnot, in welche der dürrttigste Teil der Bevölkerung geraten ist. Löst sich doch die Raumfrage innerhalb einer gegebenen Siedelung im Platzmangel. Ihr Umfang ist durch die Mauer, von der sie umzogen ist, einmal für alle Zeiten abgesteckt. Scheinen sich auch die Menschen, je enger sie mit dem Wachstum der Bevölkerung auf das ihnen zustehende Raummaß zusammengepreßt werden, umso wohler, wenigstens nicht unbehaglicher zu fühlen, so ist doch eines Tages dem gegenseitigen Stoßen der Ellenbogen die Grenze gezogen und man drängt über die Enge der Mauer hinaus. Die Quartiere vor den Toren füllen sich und schaffen neue Verkehrszentren eines emsigen Treibens. Die Blüte dieser Vororte wird in allen den Fällen mächtig gefördert, wenn, was recht häufig ist, die große Heerstraße nicht durch die Stadt, sondern an ihrer Mauer vorbeiführt. Dann kann man oft beobachten, wie das Innere der Stadt leblos, ja, verarmt und verödet ist, während Handels- und Verkehrsleben an ihrer Peripherie pulsiert. Dort haben sich dann die Händler, die kleinen Kramläden, die Gasthöfe, ja, selbst mitunter die Amtsgebäude, dem Zuge der Zeit Rechnung tragend, etabliert, während in der eigentlichen Stadt nur Privatwohnungen zu finden sind oder ganze Teile veröden und gar wieder in Ackerland umgewandelt werden; so mag die ehemalige Stadt zum Lande und das Land zur Stadt werden.

Die stadtähnlichen großen Dörfer von Shansi haben dieses Wirtschaftsproblem bereits erschöpft. Sie haben sich nach allen Seiten über ihre Mauern hin ausgedehnt, und ich habe erwähnt, daß man oft mehrere, zwei und selbst drei Vororte passiert, jeden durch eine Sondermauer abgesperrt, bis man *intra muros* des eigentlichen Ortes gelangt. Jeder dieser Mauern bezeichnet einen

Markstein in der Bevölkerungsfrage und Bevölkerungsbewegung der Siedelung. Sie beweist die periodenweise gesteigerte Zunahme des Menschenmaterials und die dadurch geschaffene Notwendigkeit der räumlichen Ausdehnung menschlicher Anwesen. So wird es klar, daß auch einmal der Zeitpunkt kommen muß, wo sich dem Anbau von Vorort an Vorort ein Damm entgegenstellt; denn das umliegende Land dient der Feldwirtschaft und das Leben der dörflichen Genossenschaft hängt vom Ertrage des Bodens ab; ihre Bevölkerungszahl muß daher der Ertragsfähigkeit desselben proportioniert sein, und wie die Ziffer eine gewisse Grenze nicht überschreiten kann, so ist entsprechend die Zahl der Wohnstätten beschränkt. Für die Ueberzähligen, die Zuvielen, blieb in dieser Lage nicht anderes übrig, als in die Erde zu flüchten und sich im Löß einzugraben. Aus diesen wirtschaftlichen Ereignissen erkläre ich mir auch die Unselbständigkeit und Rechtlosigkeit der Lößhaussiedler, mögen sie sich nun einzeln oder in Gruppen niedergelassen haben. Ebenso bestätigt diese ökonomische Bewegung die Ansicht von der Abhängigkeit des Lößhauses vom regulären Bauernhause.

Trifft man fernerhin im Lößgebiete auf Bauten, die man nach der im landläufigen Sinne zu Tode gerittenen Phrase als „primitiv“ bezeichnen könnte, so sind diese in Wirklichkeit auch nicht primitiv, d. h. am Anfang einer Kulturstufe stehend, sondern das Produkt der bitteren Not, das armselige Ende eines sonst reicher entwickelten Lebens. So sah ich z. B. im Distrikt von *Hutung* ein eingefallenes Einzellößhaus, das aus einem einzigen Raume bestand, durch ein kleines Fenster in der Mitte erleuchtet, mit einem Lößofen in der Ecke; besonders interessant war der Eingang, der nicht etwa wie in der Regel unmittelbar durch die Fassade in die Stube führte, vielmehr aus einem besonderen, in einiger Entfernung von der Front gelegenen Gang bestand, der in einem Bogen seitlich in den Raum führte; bei der geringen Ausdehnung des letzteren war so in praktischer Weise verhindert, daß Regen oder Schnee in die Stube drangen, ebenso die Sonnenwärme, so daß je nach der Jahreszeit eine gleichmäßig warme oder kühle Temperatur erzielt wurde.

Wer die Geschichte des germanischen Hauses kennt, wäre in diesem Falle vielleicht geneigt, dieses Haus unter die Typen des Herdhauses zu klassifizieren; aber es ist im besten Falle nur ein Pseudo-Herdhaus, nicht ein ursprünglicher Typus des chinesischen Hauses, der im Beginn seiner Entwicklung stände, sondern ein von wirtschaftlicher Verarmung oder Notlage diktiert Notbehelf. Denn das Einheitsherdhaus ist der chinesischen Kultur absolut fremd, der Herd hat niemals den Mittelpunkt des Hauses gebildet, eine Einheit in demselben geschaffen oder die Familie um sich versammelt. Das chinesische Haus ist von jeher dezentralisiert gewesen, eine um einen Hof gelagerte Gruppe einzelner Bauten und je nach Bedürfnis reiht sich Hof an Hof, einer hinter dem andern, jeder mit seiner Flucht von Gebäuden; es ist das Prinzip einer in die Tiefe gehenden, neben- und hintereinander den Raum bebauenden Architektur, einer Bauart der räumlichen Ausdehnung. Das Herdhaus konnte für China nie in Frage kommen, weil die wesentliche Grundlage dafür, das gemütliche Zusammenleben der Familie, fehlte. Wir stehen vor der erstaunlichen Tatsache, daß dasjenige Volk, das so viel Nachdruck auf das

Wesen der Familie legt und jede Individualität dem Moloch der Familie und des Clans dahingeopfert hat, gänzlich unfähig gewesen ist, ein wahres, überhaupt ein Familienleben zu erzeugen. Der Hausherr wohnt als seelenloser Gott allein in seinen Gemächern, die im Vorderteile des Hauses liegen; Frau und Kinder, jedem Außenstehenden und Besucher unnahbar, sind möglichst nach hinten abgeschoben. Beide Teile nehmen ihre Mahlzeiten getrennt ein, die Küche schlingt kein einigendes Band um sie und ist stets ein für sich bestehender, den Wohnzimmern entrückter Raum gewesen. Der Hausherr sieht seine Frau höchstens des Nachts, wenn er will, und wenn er nicht will, muß sie sich auch zufrieden geben, selbst dann, wenn sie weiß, daß er in ihrem eigenen Hause einer anderen huldigt. Der Sohn darf in Gegenwart des Vaters nicht sitzen, noch ungefragt sprechen, und das Verhältnis der Kinder zum Vater, ebenso wie das ihrer Mutter, ist auf grauser Furcht basiert. Was hätten solche künstliche Drahtpuppenmenschen, denen das steife traditionelle Ritual ein Fetisch, das natürliche Gefühl eine Null ist, mit einem Leib und Seele erwärmenden Herdhause anfangen sollen?

Hier stoßen wir auf einen der vielen fundamentalen Unterschiede im Leben und Denken zwischen Ost und West. Ich habe auch freistehende Löß-Pseudo-Herdhäuser getroffen, und wenn diese auch vom kulturellen Gesichtspunkt in ihrer Ärmlichkeit minderwertig sind, so sind doch die Menschen, die sich dieselben geschaffen haben, vom psychischen Standpunkt nicht als die dümsten und seelenlosesten zu bezeichnen, im Gegenteil, sie haben vielleicht psychisch einen mächtigen Schritt vorwärts getan, indem sie sich das veredelnde Vergnügen gönnen, mit Frau und Kind unter einem Dach und Fach zu hausen.

Dies ist ein eklatantes Beispiel für die so vielfach mißverständene Erscheinung der Trennung von Kultur und Psyche, auf die ich immer wieder und wieder hinweise; Kultur bedeutet nicht immer Psyche und Psyche nicht immer Kultur. Ein Volk mag einen hohen Grad von Kultur besitzen und aus einer Bande elenden Lumpengesindels oder aus einem Haufen psychisch unentwickelter oder verkümmelter Idioten bestehen, und auf der anderen Seite mag ein Volk sich eines geringen Kulturbesitzes erfreuen und sich aus seelisch hochstehenden Individuen zusammensetzen. Derselbe Vorgang spielt sich innerhalb eines und desselben Volkes in seinen einzelnen Klassen und Ständen ab; für mich unterliegt es z. B. keinem Zweifel, daß der chinesische Bauer, Maultiertreiber, Karrenführer und Handwerker psychisch weit höher stehen als der sogenannte gebildete chinesische Literat, ebenso wie es auch bei uns große Gelehrte gibt, die nicht nur charakterlose Menschen, sondern auch psychische Idioten sind. Wenn man, was zurzeit kaum möglich sein dürfte, eine Einteilung der Völker vom Gesichtspunkt der Entwicklung der psychischen Kräfte versuchen wollte, auf welche Stufe kämen dann die Chinesen und gar erst die Japaner mit ihren verknöcherten und vermauerten Seelen zu stehen? Gewiß tief unter Mongolen, Türken, Tungusen, Eskimos, Indianern und anderen, die jetzt von der akademischen Zunftgelehrsamkeit unter der Tortur zerquälter, mißverständener Kathedertheorien als die „Primitiven“ verschrien werden.

Die vorgenannte Erscheinung ist auch in anderer Beziehung instruktiv. In der zünftigen Wissenschaft, die angeblich voraussetzungslos und vorurteilslos ist, operiert man so gern mit schön klingenden Stich- und Schlagwörtern, unter die alle Erscheinungen des Völkerlebens fein rubriziert und klassifiziert werden. Hat man die Klassifikationsreihe in der Hand, so sucht man das geistige Band durch die rein willkürliche Annahme einer genetischen Entwicklungsreihe der Glieder dieses subjektiven Klassifikationsschemas herzustellen; das ist ebenso leicht als unlogisch, und man erspart sich dadurch die Mühe einer langwierigen historischen Untersuchung. Steinzeit, Bronzezeit, Eisenzeit in Europa — also muß dies Schema auch in China und anderwärts existiert haben, und wenn nicht, so wird es *nolens volens* in die Erscheinung hineininterpretiert, anstatt daß man diese aus sich herausinterpretiert und die Tatsachen jedes Gebietes für sich reden läßt. Solche Beispiele ließen sich zu Hunderten anführen. Äußerlich gleichartige Erscheinungen, die durch ein Stichwort in einen Topf geworfen werden, müssen nicht auf derselben Grundlage erwachsen sein, sie brauchen gar nichts mit einander zu tun zu haben. Unser Fall lehrt uns, daß das vereinzelt vorkommende chinesische Herdhaus, wenn man diese Bezeichnung in Ermangelung einer besseren nur als Wort wählen will, mit dem germanischen Herdhaus in seiner historischen Entstehung nicht das allergeringste zu schaffen hat.

Ich will nun versuchen, die Südgrenze dieser Kulturzone zu bestimmen und muß zu diesem Zweck auf ein anderes Gebiet übergreifen.

Zur ethnographischen Charakteristik der Provinz Shansi gehört vor allem das dort beliebteste Transportmittel, der sogenannte „große Wagen“ (*ta ch'ê*). Im Gegensatz zu diesem heißt in Shansi der schmalere und kürzere Karren von Chili, Honan, Shensi usw. der „kleine Wagen“ (*siao ch'ê*), während dieser Ausdruck in Peking für die kleinen einräderigen Schubkarren reserviert ist. Zunächst alle historischen Beziehungen beiseite lassend, folgt es aus der rein äußerlichen Beschaffenheit des gemeinchinesischen Karrens, wie er uns z. B. in Peking als alltägliche Erscheinung entgegentritt, daß derselbe den Typus des Nomadenkarrens repräsentiert; denn er ist nichts anderes als ein auf eine Achse mit zwei Rädern gesetztes, langes rechteckiges Brett, gedeckt mit einem aus Holzstäben bestehenden Rundzelt, halbkreisförmig im Durchschnitt. Der zeltartige Charakter wird noch dadurch erhöht, daß dies Holzgestell mit Zeug bekleidet und der nach der Deichsel zu liegende Eingang mit einem Vorhang geöffnet und geschlossen werden kann. Außer diesem Straßen- und Reisewagen gibt es einen Karren derselben Bauart, doch ohne Zeltdach, mit der Funktion des Lastwagens. Der große Shansikarren aber vereinigt beide Funktionen in sich; das Zelt kann nämlich nach Belieben von ihm abgehoben oder darauf gesetzt werden, je nach dem Zweck, zu dem er gerade verwendet werden soll.

Während also die Gebrauchsdifferenzierung in den übrigen Landesteilen des Nordens aus einem Grundtypus zwei selbständige Varianten geschaffen hat, ist diese Differenzierung in Shansi nicht eingetreten, und ich glaube daher in dem großen Shansi-Karren den Urtypus des chinesischen Wagens erblicken zu müssen. Das Anrecht hierauf legitimiert sich ferner in der Be-

weglichkeit des Zeltcs und in dem durchaus primitiven, durchsichtigen Charakter des Zeltcs, das noch jetzt in Sibirien lebendigen Zelttypen an die Seite gestellt werden kann. Der Peking-Wagen, der auch die im Süden bei offiziellen Besuchen übliche Sänfte vertritt und von allen Ständen benutzt wird, hat im Laufe der Zeit verfeinerte Formen angenommen — er ist elegant lackiert und drapiert —, die indessen kaum über seinen Ursprung hinwegtäuschen können. Bei dem gröberen, ungeschlachten Shansi-Karren aber muß es jedem unmittelbar in die Augen fallen, daß er ein Wohnwagen, ein bewegliches fahrendes Haus ist. Das Wohnhaus nimmt den mittleren Teil des Wagens ein und ruht im Dach auf zwei parallelen Längsstangen, die der ganzen Länge des Wagens bis über die Deichsel hinaus folgen. In der Querrichtung sind vier Stöcke aus Weidenholz bogenförmig hinter einander aufgestellt, die von einigen horizontalen Stöcken rechtwinklig durchschnitten werden. An diesem Gerüst werden die Zeltmatten befestigt; als Bindemittel dienen nur Stricke oder Bast, kein einziger Nagel wird dabei verwendet. Über den zwei die Deichsel überragenden Längsstangen ist eine Strohmatte gelegt, welche den auf der Deichsel sitzenden Maultiertreiber gegen das Wetter schützt — ursprünglich die Zelttür, die nach Belieben herabgelassen und heraufgezogen werden kann. Die Hinterwand des Zeltcs wird von einem Korbe gebildet, von oben wieder mit Matten zugedeckt; es ist also ein geflochtenes Wohnhaus.

Im östlichen Sibirien bin ich oft genug mit Giljaken und Tungusen gereist und auf die Jagd gegangen, die, wenn wir des Nachts im Freien kampieren mußten, genau ein ebensolches Zelt aus Weidenruten in kurzer Frist improvisierten; auch ist es das übliche Wohnhaus der Wandertungusen, wie man es z. B. auf Abbildungen in SCHRENCK'S „Reisen und Forschungen im Amurlande“ ersehen kann, so daß ich, als ich zum ersten Male den Shansi-Karren bestieg, lebhaft an meine sibirischen Zelterfahrungen erinnert wurde. Wir werden aber auch an die Wagen mit hohem rundem, auf allen Seiten geschlossenem Korbe erinnert, mit denen noch heute die Zigeuner in den Donauländern herumziehen, wie an die Wohnwagen der alten Skythen und der germanischen Stämme, die sich derselben auf ihren Kriegsfahrten bedienten. Das gleiche taten die alten Türkstämme Sibiriens, und man wird kaum in der Annahme fehlgehen, bei diesen die Wiege dieses Wagentypus zu suchen, von denen er sich nach China und durch Vermittlung der Skythen nach Europa verbreitet hat. Die Chinesen selbst können ihn nicht erfunden haben, denn er ist ein typischer Nomadenkarren, und die Chinesen sind niemals Nomaden und Viehzüchter gewesen; so findet sich auch logischerweise im ganzen weiten Bereich des chinesischen Wohnbaues keine Konstruktion von dem Typus des in Nordchina gebräuchlichen Wagenzeltcs. Die Türkstämme bedurften eines solchen Vehikels auf ihren Wanderzügen, um Weib und Kind, Hab und Gut, Haus und Hausrat zu transportieren. Sie setzten ihr Zelt mit Zubehör und allem, was drinnen war, auf das Achsenbrett, und damit war ihr Wagen fertig.

In diesem Zusammenhang ist die Tatsache beachtenswert, daß der Wagen auf das nördliche China beschränkt ist, nicht einmal das linke Ufer des Yangtse erreicht (seine Südgrenze verläuft weit nördlicher) und in Südchina gänzlich

fehlt; d. h. er gehört dem eigentlichen Stammland der alten chinesischen Kultur an, die sich im engsten geographischen Anschluß an den türkischen Kulturkreis und in fortgesetzter historischer Berührung mit demselben entwickelt hat. Wie das Pferd und die zu demselben gehörenden Ausrüstungsgegenstände, das Maultier, der Esel, das Kamel, wie die Gewinnung und Bearbeitung des Eisens, die Falkenjagd, das Polospiel, die Teppichwebekunst, der Buchweizen und manche andere Dinge von ebenda zu verschiedenen Zeiten nach China gedrungen sind, so auch der Wagen. Japan, das seine Kultur aus dem Süden Chinas geschöpft hat, ist wie dieser wagenlos geblieben.

Es kann ja, der ganzen Natur der Sache nach, nicht anders sein, daß die Wagen der einzelnen Kulturgebiete historisch zusammenhängen, oder mit anderen Worten, daß sich der Wagen von einem Mittelpunkt aus verbreitet hat; denn er findet sich doch nur auf einem räumlich begrenzten Gebiet, das man als die kontinentale Landmasse der nördlichen Hemisphäre der alten Welt definieren kann; sein Verbreitungsgebiet fällt, wie schon EDUARD HAHN richtig erkannt hat, mit dem des Pflugs zusammen. Die gesamte neue Welt, Australien, Afrika mit Ausschluß Aegyptens, und alle insularen Gebiete kennen weder Rad noch Wagen, noch auch den Pflug.

Bevor ich zu einer wichtigen Schlußfolgerung übergehe, die sich aus dem großen Wagen für die Kulturzone der Provinz Shansi ergibt, worin denn der Grund liegt, weshalb ich diesen Gegenstand hier berührt habe, möchte ich die Aufmerksamkeit auf einen anderen Wagentypus in Shansi lenken, der aus mehreren Gründen ein besonderes Interesse beansprucht. Die allgemeine Meinung geht gewöhnlich dahin, daß China nur den zweirädrigen Karren besitzt; diese Annahme ist irrtümlich, denn es gibt auch vierrädrige, die in ganz bestimmten Landschaften vorkommen und nur in bäuerlichen Betrieben Verwendung finden. In Shansi begegnete ich solchen Karren im Distrikt von *Hung-tung* (nördlich von *P'ing-yang fu*): es sind Wägelchen derselben Bauart wie der große Wagen, aber mit vier gleichmäßig großen Rädern versehen. Das Merkwürdigste ist jedoch, daß diese Räder keine Speichen haben, sondern aus einer flachen runden Holzscheibe bestehen, die mit einem Eisenreif beschlagen ist. Ähnliche Typen habe ich früher in einigen Distrikten der Provinz Honan gesehen¹. Die Scheibenräder erinnern an die der vierrädrigen Kamelwagen der Mongolen. In *T'ung-chou fu* im östlichen Shensi sah ich auch vierrädrige Wagen mit kleinen Speichenrädern; diese Wagen sind etwas größer als die von Shansi; die Räder sind untereinander durch einen Holzrahmen verbunden; die Deichsel fehlt: die Tiere — gewöhnlich ein Rind, ein oder auch zwei Esel, seltener ein Pferd oder Maultier — werden mit ihren Leinen vermittelt eiserner Ringe und Haken unmittelbar an die vordere Wagenwand angeschirrt; das Flachbrett des Karrens ist auf seinen vier Seiten von einer senkrechten Bretterwand eingeschlossen, was seinem Zweck, Mist, Stroh oder Heu von oder zu den Feldern zu fahren, entspricht; außerdem benützt ihn der Bauer, um seine Erzeugnisse in die nächste Stadt zu fahren, dort auf

¹ Im nordöstlichen Szechuan sind die einrädrigen Schubkarren mit hölzernem Scheibenrad versehen.

dem Markte zu verkaufen und die mit dem Erlös erhandelten Güter in das heimatliche Dorf zurückzubringen. In den meisten Gegenden, wie in Chili und Shantung, ist dieser Bauernwagen durch die Schiebkarre ersetzt. Er dient ausschließlich dem landwirtschaftlichen Arbeits- und Verkehrsbetrieb, und das Gebiet seiner ehemaligen Ausdehnung wie seine Geschichte bleiben noch zu untersuchen.

Bei der Besprechung des großen Wagens von Shansi habe ich bisher ein wesentliches Charakteristikum absichtlich unerwähnt gelassen, und das ist, daß seine Achse ein großes Stück breiter ist (etwa 30—40 cm) als die gewöhnliche Karrenachse, wodurch auch ein größerer Durchmesser des Rades bedingt wird. Da nun die Chinesen ein für allemal daran gewöhnt sind, Spuren zu fahren, so folgt daraus, daß die Straßen von Shansi ihre eigenen Spurbreiten besitzen. Die weitere Folge ist die, daß Karren, die aus anderen Provinzen mit Normalspurbreite nach Shansi hineinkommen, um dort fahren zu können, ihre kleinere Achse gegen die größere Shansiachse vertauschen müssen, und umgekehrt, daß Shansikarren bei ihrem Eintritt in andere Gebiete das Vorrrecht auf die große Achse aufgeben und sie gegen die kleinere einwechseln müssen, ein Verfahren, das genügt, um den Reisenden zwei bis drei Stunden aufzuhalten. Bisher ist es mir gelungen, die Ost- und Südgrenze des Achsenwechsels festzustellen, und es ergibt sich die interessante Tatsache, daß diese Grenzen durchaus nicht mit den gegenwärtigen politischen Grenzen der Provinz zusammenfallen. Diese Wahrnehmung gab mir zu denken und veranlaßte mich, zu beobachten, ob diese Verkehrsgrenze nicht auch gleichzeitig eine Kulturgrenze sein sollte. Und in dieser Annahme habe ich mich nicht getäuscht.

Im Osten findet der Achsenwechsel in *Huo-lu hsien* statt, einer Stadt im westlichen Chili, bekannt wegen ihrer Kohlen- und Eisenindustrie; sie ist jetzt die erste Station an der Eisenbahn, die von *Shih-kia chuang* an der Lu-Han-Bahn nach *T'ai-yüan* abzweigt. Hier greift also die Einflußsphäre der Kultur von Shansi über das Provinzgebiet hinaus, und in der Tat gehört dieses Gebiet kulturell zu Shansi, nicht zu Chili. Darauf deuten die Bauart der Häuser und die Industrien der Bewohner hin. Reist man durch Shansi auf der großen Route nach Süden, so geht der Achsenwechsel im Dorfe *Kao-hsien*, etwa 120 km südlich von *P'ing-yang fu* vor sich, so daß hier reichlich ein Breitegrad (26° bis 25°) vom Süden der Provinz für die Schmalspur abfällt. Während ich nun auf der Fahrt von *P'ing-yang* nach *Kao-hsien*, 9. Februar, konstatieren konnte, daß sich Rund- und Spitzbogen, wie die Lotusornamente mehrten (sowohl auf glasierter Fayence wie auf Holzschnitzereien), trug ich zwei Tage später, am 11. Februar, in mein Tagebuch ein, daß keine glasierten Ziegel mehr auftreten, daß die Rundbogen fast ganz abgenommen hätten, während Tür und Tor am Bauernhause fast durchweg eckige Formen zeigten. Gleichzeitig fügte ich die Frage an: sollte *Kao-hsien* wirklich auch Kulturgrenze sein? Je weiter ich nach Südwesten vordrang, mit um so größerer Gewißheit drängte sich diese Beobachtung auf, und als ich die Stadt *Wên-hsi* erreicht hatte, ließ sich mit Bestimmtheit feststellen, daß alle jene Erscheinungen, die zu der Bildung des Eigencharakters von Shansi beitragen, aufgehört hatten: keine Rundbogen, keine Schornsteine, keine Glasuren, keine Farben; Bau und

Stil des Bauernhauses wurden immer elender, an Stelle der hübschen Ziegelbauten erhoben sich häßliche Lehmhäuser oder mit Lehmewurf bekleidete schlechte Ziegelwände. Einige Dörfer wiesen am Eingang auf der Landstraße frei stehende Lößtore auf, die im allgemeinen rechteckig, aber sehr plump und unregelmäßig ausgeschnitten waren. Es wurde klar, daß die Kulturzone von Shansi hinter uns lag, und daß wir eine andere Kulturzone, die von Shensi betreten hatten, obwohl die Landschaft in politisch-geographischer Hinsicht einen Bestandteil von Shansi bildet. Es wäre gewiß von Interesse, zu untersuchen, ob hier in früheren Perioden die politische Grenze anders verlaufen ist, ob sie sich der natürlichen Kulturgrenze mehr genähert oder gar mit derselben gedeckt hat, oder mit anderen Worten, welche historische Ereignisse für die Kulturtrennung und die gerade so plötzlich und unvermittelt auftretende Kulturspaltung in diesem Gebiete maßgebend gewesen sind. Die Präfektur von *P'u-chou* in der Südwestecke der Provinz ist absolut trostlos und uninteressant. Die Stadt selbst, die einen gewissen Ruf genießt, weil eine gewisse Klasse von Sängern und Schauspielern daher kommt, bedeckt ein gewaltiges Areal, das aber zum größten Teil von Feldern eingenommen ist, und macht mit ihren grau in grau eintönigen, meist elenden und verfallenen Häusern den Eindruck einer Ruinen- und Totenstadt; von Kultur, von Baukunst, von Geist keine Spur.

* *
 *

Wenn auch die in den vorstehenden Zeilen niedergelegten Beobachtungen unvollkommen sind und einer weit ausführlicheren Analyse und Durcharbeitung bedürfen, so lehren sie doch die große Bedeutung, welche dem Studium der einzelnen Kulturzonen Chinas zukommt. Wir sehen, daß von einer einheitlichen Gesamtkultur des Landes keine Rede sein kann. Das gegenwärtige China setzt sich im großen und ganzen aus zwei Kulturkreisen zusammen, dem des Nordens und dem des Südens. Nur der nordische Kulturtypus repräsentiert die eigentliche und ursprüngliche chinesische Kultur; der südliche ist von Haus aus der Besitz einer nichtchinesischen Völkergruppe und durch die Expansion der Chinesen nach Süd und Südost mit der nordischen Kultur amalgamiert worden. Der Süden ist erst in historischer Zeit eine chinesische Siedelung geworden, war aber ursprünglich eine Sphäre des großen südostasiatischen Kulturkreises.

In den wirtschaftlichen Formen prägt sich dieser Unterschied noch jetzt am lebhaftesten aus: im Norden Weizenkultur und Ackerbau mit dem Rind als Pflugtier, im Süden Reisbau und Ackerbau mit dem Wasserbüffel als Pflugtier, daneben ausgesprochene Gartenwirtschaft und zum Teil noch Hackbau bei der Urbevölkerung; im Norden Landstraßen, Pferd, Maultier, Esel, Kamel und Wagen als Fortbewegungs- und Transportmittel; im Süden Wasserstraßen, Flüsse und Kanäle, Boote und Sänften als Transportmittel. Die nördlichen kontinentale, typische Landbewohner, die südlichen Fluß- und Seefahrer; jene an der Scholle klebende Bauern, diese Auswanderer und überseeische Kolonisten. Der Norden unter einem starken Einfluß sibirischer und zentralasiatischer Kulturen, der Süden stets unter dem Einfluß Südasiens, charakterisiert durch Palmen und andere zahlreiche tropische und subtropische

Kulturpflanzen. Weitere markante Unterschiede im Hausbau, im Hausrat, in der Anlage der Siedelungen, und nicht zum mindesten in der Psyche. Aber auch der nordische Kulturkreis bildet keine absolute Kultureinheit; auch hier haben fremdbürtige historische Einflüsse und lokale Differenzierungen verschiedene Kulturzonen geschaffen, und an der Provinz Shansi haben wir ein besonders scharf ausgeprägtes Beispiel dieser Art kennen gelernt. Wir haben ferner gesehen, wie sich die Volkskunst zur religiösen Kunst verhält und Anleihen aus derselben für eine individuellere Ausgestaltung macht. Mit anderen Worten, der Buddhismus ist nicht als einer der geringsten Faktoren zu betrachten, welche auf die Entwicklung eigenartiger Kulturzonen bestimmend eingewirkt haben. Daneben finden sich aber auch aus uralter Zeit überkommene Kulturelemente, die sich nur in gewissen Gegenden erhalten oder wenigstens intensiver als in anderen bewahrt haben. Die Kenntnis der geographischen Verbreitung dieser Kulturelemente aber ist die Grundlage für die Erkenntnis ihrer geschichtlichen Entstehung und Entwicklung.



Noun Composition in American Languages.

By A. L. KROEBER, Curator of the Museum of Anthropology, University of California, San Francisco.

In the language in which this is written, in most other languages of the same family, and in a number of the most important other linguistic families of the old world, such as Chinese, Japanese, Dravidian, and at least part of the group of families generally called Ural-Altaic, the order of elements in compound nouns is almost always the same. The qualifying element, be it noun, verb, adjective, or adverb, precedes the noun-stem with which it is compounded and which it determines. In Indo-European the only deviations from this rule are found in compounds of verb stems with object nouns in the Romance languages. In another group of old world languages, including the important Malay-Polynesian, Hamitic, and Siamese families, as well as Semitic so far as it may be said to possess compound nouns, the invariable order in composition is the reverse: the qualifying element, whatever its nature or part of speech, is put after the noun that it modifies. As an *a priori* matter, the numerous languages of North America might either follow one method or the other, or employ processes distinct from both.

The scope of this examination is confined to compound nouns, that is, compounds which, whatever the parts of speech of their elements, are substantives; to determinative or non-copulative compounds; to compounds which are true words, exclusive of syntactical collocations; and to words formed by processes of composition, or the union of two stems each capable of independent use as a word, as distinguished from derivatives, or words formed from one stem by prefixes, suffixes, or elements which do not by themselves occur as words. Every determinative compound noun is binary. True trinary or multiple non-copulative composition is impossible, as with the simultaneous union of three or more stems, the distinction between word and sentence, in other words all grammatical structure, would be effaced. Compounds of three or more elements are therefore compounds of compounds.

Most, though not all, North American languages differ from those of the old world in that the position of the determining element in the compound is different according as on the one hand it is a noun stem, or on the other a verb, adjective, or adverb. If a determining noun precedes, a determining verb follows; or vice versa. English has 'wind-mill' and 'stamp-mill'; Malay-Polynesian and Semitic would say 'mill-wind' and 'mill-stamp'; the majority of American families say either 'wind-mill' and 'mill-stamp', or 'mill-wind' and

,stamp-mill'. Thus the grammatical consideration of the part of speech of the determining element is involved in most American compounds, as well as the logical consideration of which element is determining and which determined.

A minority of North American languages, including the important Algonkin and Uto-Aztekan families, do not discriminate between parts of speech in forming noun-compounds, but follow the Indo-European and Chinese order throughout. No American language has however yet been found that employs the old-world method with the Semitic or Malay-Polynesian order. How significant this fact is, remains to be ascertained; it is however as striking as the circumstance that the customary American differentiation of order of elements according to their part of speech, should not be apparent in any of the more important or extended families of the eastern hemisphere, unless Australian proves an exception.

An inference from the usual American plan of noun-composition is that most American languages show a feeling for a definite difference between noun and verb which the languages of the old world as a rule do not express, and therefore may be said not to feel in the same way. There is a wide-spread belief that American languages possess so little true sense or inner spirit of form that they fail quite generally to distinguish, except externally, between the categories of noun and verb. This opinion probably has its origin chiefly in the preconception that Indian languages are lower in type than our own and therefore less capable of distinguishing purely formal relations, but has been fortified by examples of the resemblance between or identity of the subjective and the possessive affixed pronominal elements in certain American languages, and similar facts. These alleged proofs rest for the most part on a mistaken understanding of the processes of so-called incorporation and of the nature of pronominal elements in American languages. This misunderstanding has been discussed elsewhere; but in any case the misinterpretation of the facts is secondary and mainly due to subjective preconceptions. The belief that American languages do not feel the same radical difference between their nouns and verbs that is characteristic of Indo-European, and such other languages as are spoken by civilized people, and thought to be formally developed, is however flatly contradicted by the fact that the majority of North American families of languages express this distinction, in an important regard, in which the principal tongues of the old world are indiscriminating.

American languages may accordingly be arranged in four classes, according as they distinguish, or fail to distinguish, by position, between determining substantival and verbal stems in noun compounds, and according as the determining or the determined element precedes.

I. Determining noun and verb in different position: noun precedes; verb, adjective, adverb, or numeral follows the determined noun. The most common method, followed in a majority of the languages examined, especially in North America north of Mexico. Characteristic of Siouan, Athabaskan, Muskogian, Natchez, Shetimasha, Timukua, Kiowa, Yuman, Haida, Tlingit, Karok, Chimariko, Wiyot, Washo, Yuki, Pomo, Takelma, and in South America Tupi.

II. Determining noun and verb in different position: noun follows; verb, adjective, adverb, or numeral precedes the determined noun. Characteristic of southern Mexico, including Mayan, Totonak, Mixe-Zoque, and Zapotec. North of Mexico the only known incontestable occurrence is in Tsimshian, which is otherwise unique among neighboring languages. In South America, Araucanian is of this type.

III. Determining element, irrespective of its part of speech, precedes the determined noun. Algonkin, Uto-Aztekan, Lutuami, Wintun, Yurok, and probably, Shasta, Yana, and Chinook.

IV. Determining element, irrespective of its part of speech, follows the determined noun. No instances have been found.

Of 30 North American families in which the order of composition has been established, 22 place the determining noun differently from the determining verbal or adjectival stem, 8 treat them alike. 29 American families place the determining noun first, 6 place it second; 13 place the determining verb or adjective first, 21 place it second.

I. Determining noun precedes, determining verb follows.

1. Siouan.¹

Dakota, which is of simple phonetics and consists largely of composite or derived words, furnishes numerous instances of the rule of composition followed by the Siouan family.

Certain nouns, which can also be used independently, have evidently come to be of a nature intermediate between a stem and a prefix. Such are the animal class-names *ho* fish, *ta* ruminant, *pte* buffalo; and *mini* water. These occur in numerous compounds, but always only as first member. Usually they are qualified by a verb, adjective, or adverb; sometimes they qualify a noun. Compounds in which they are the final component, that is, are determined by another noun, seem to be avoided. In such cases different stems take their place. Thus we have *mini-yowe* a spring, and *mini-sota* whitish water; but to form eye-water, or breast-water, a stem *haⁿpi* liquid, juice, soup, used in composition only in the last place, is employed instead of *mini*: *as-aⁿpi* milk, from *aze* woman's breast; *išta-mini-haⁿpe* tears, eye-water-juice. The *mini* in the middle of the last word is to be regarded as forming the first part of a compound with *haⁿpe*: water-juice; the compound is then compounded with *išta*, eye. The restriction of certain stems to only one position in composition is a first step toward their degradation to classificatory prefixes or suffixes; or it may be regarded as the next to final stage in a development from affix to independent stem.

¹ *š* is English *sh*; *tš* English *ch*; *j* sonant of *š*; *x* Spanish *j*; *γ* German spirant *g*; *θ* English surd *th*; *δ* English sonant *th*; *t', k', g'* palatal *t, k, g*; *v* bilabial; *n* nasal *ng*; *l* lateral or surd *l*; *q* velar *k*; ' glottal stop; ' aspiration; " nasalization of vowel; *E, A, U* obscure vowels; *û* in Muskogi and Natchez neutral vowel. In Maya, Mixe-Zoque, Nahuatl, Araucanian, and Tupi, the original orthography is preserved.

ho-ape, fish-blades, fins; *ho-tšešpu*, fish-scabs, scales
ho-taⁿka, fish-large, sturgeon; *ho-huⁿka*, fish-old
ho^yaⁿ-witšaštašni, fish-unmanly, trout.
maza-sapa, metal-black, iron; *maza-sa*, metal-red, copper
maza-kiⁿška, metal-spoon; *maza-tšeya*, metal-kettle, iron pot
maza-wakaⁿ, metal-sacred, gun.
uta-hu, acorn-bone, acorn-stalk, oak; *pa-hu*, head-bone, skull
si-hu, foot-bones, toes; *witša-hu*, person-bones, human bones.
maka-tšeya, earth-kettle, pot; *tšeya-nayi*, kettle-ghost, dead coals
tšeya-iha, kettle-lid; *tšeya-i*, kettle-mouth.
ha^yyetu-wi, night-sun, moon.
witša-tšaji, person-tongue; *witša-tšesdi*, raccoon-excrement.

2. Athabaskan.

Dr. GODDARD'S Morphology of the Hupa Language gives examples as follows.

Between noun and noun:

Of the type of 'snake-river', i. e. river-snake, i. e. eel, the determined element being first, two cases, unexplained.

Of the type of 'bow-string', the determined noun being last, five examples.

Of the type of 'eye its-water', tears, the determined noun last but with possessive affix, seven cases.

Between noun and verbal or adjectival stem:

Of the type of 'mountain-white', nine instances.

Of the type of 'his-nose-rough', i. e. he whose nose is rough; and 'its-dung-soft', i. e. fox, seven cases¹.

Of the type of 'its-mind-lacking', or 'house-having', seven examples.

Rev. MORICE'S Notes on the Western Dene corroborate:

peⁿ-tšo, lake-large; *tša-mpil*, beaver-snare
ne-na-pa-ra, man-eye-edge-hair, eyelashes; *mai-re*, fruit-oil
te^epe-te, mountain-sheep-horns; *qwen-zes*, fire-large
šyas-k'ei, grizzlybear-claws; *t'a-sl'u*, feather-woven
šes-xe, blackbear-foot, children's snowshoe.

3. Kiowa.

sadal-kani, belly-rind, maniplies; *odal-tem*, hair-bone, head
seh-älo, prickle-plum; *ten-pia-k'ia*, heart-eat-man, a name.

do-goi, face-white; *t'a-sep*, ear-pierced

ä-guat, feathers-painted; *säne-hin*, snake-principal, rattlesnake

set-ängya, bear-sitting, a name; *set-t'ain-te*, bear-white, a name (-te, suffix, in names of men)

son-t'ain, grass-white; *t'a-bodal*, ear-cut, ear-spoiled

t'a-koñ, ear-black; *ton-ak'a*, tail-notched, turtle (i. e., he who has notched tail)

ton-tep, water-emerge, spring.

¹ Bahuvrihis, attributive or possessive compounds whose significance is "that which has" or "that which is" that which the two elements of the compound actually denote, are not rare in American languages. They are found in Athabaskan, Algonkin, Kiowa, Kootenay, Chinook, Yurok, Karok, Wiyot, perhaps in Maya, Totonak, Tsimshian, Selish, and Chemakum, and probably occur in many other families.

A few cases that run contrary to the majority are to be explained as due to suffixation.

do-got-ä, very-hard-wood, oak; *do-got-e*, very-hard-fruit, acorn.

Final *-ä* and *-e* are probably classificatory suffixes, not stems of independent nouns. When suffixed to a noun they produce apparent compounds formed according to rule.

ta-ä, saddle-wood, elm; *gadal-ä*, buffalo-wood, elm.

4. Yuman.

Mohave.

avi-hamok, mountains-three, a place name; *me-hevik*, bits-two, twenty-five cents
tšiere-k-havasuk, bird-blue; *ha-rraba*, water-strong
šivai-ulyulye, barley-cooked, beer; *gwalinyuo-kosmatši*, tule-sleep, Yokuts Indians
ikinye-mašamkwamitše, boy-throw-far, name; *puk-haraso*, beads-blue, a species of duck
ampot-malyikyita, dust-lie-long, name; *ašpa-šaqama*, eagle-sell, name.

Mohave nouns compounded of a noun and a verbal or adjectival stem are very frequent, especially in proper names, and the order of the elements never varies. Composites of two nouns are comparatively rare. In the majority the qualifying term precedes. In at least some of these cases there is however an inflectional or pronominal relation between the two nouns which properly removes them from beyond the scope of composition.

hanemo-nye-ha, duck's water; *amat-hipaly*, earth-tongue, probably earth-its-tongue
hukšar-išo, coyote-tooth; *amat-veha*, earth-guts, a name
amai-veha, sky-guts, a name; *gigwaie-tšedkwilye*, cow-skin
aha-selyeai, water-sand, river sand-bar; *masoxwat-itšierqe*, masoxwat-its-excrement, a name
hatpaamai-ime, Pima-leg, a name; *masahai-ime*, girl's leg, a name
aqwaq-tšedo, deer-meat.

On the other hand:

avi-kwašanye, mountain-lizard, a place, probably lizard-mountain
avi-ahnalye, mountain-gourd, gourd-mountain, a place.

These two words may not be compounds. The place names may be *Kwašanye* and *Ahnalye*, before which *avi* is placed in apposition. Similarly, place names which do not denote mountains are often preceded by *amat*, earth, land, which is however also omitted when it is clear that a locality is meant.

In the following it is doubtful which is the qualifying component, though it is more likely the latter:

selyeai-itšierqe, sand-excrement, a place; *masahai-ahma*, girl-quail, name in a myth.

5. Haida.

gy'al d'amel, leg-knuckle, ankle; *gy'al gya*, leg-ornament, leggings
l'kyan qaila, wood-disk; *qas kutse*, head-bone, skull
taña g'aga, ocean-dry, salt; *na qa ran*, house-above, roof.

6. Tlingit.

ša qawu, head-hair; *q'os t'akl*, leg-knuckle
tš'aq set, bone-necklace; *guts re totli*, cloud-place-bird
k'iri t'eq'e, ice-above, icicle.

7. Muskogian.

Choctaw:

is-akšup, deer-skin; *iy-ăpi*, foot-stem, leg
hûpi-oka, salt-water; *iti-hiši*, tree-leaf
tšukfi-hiši-šapo, sheep-hair-hat; *piš-uktši*, milk
niškin-oktši, tears.

hatak-ûpi-huma, man-stem-red, Indian; *hûpi-tšampâli*, salt-sweet, sugar
bok-huma, river-red, place name; *bok-tuklo*, rivers-two, place name.

8. Natchez.

at-wentšeu, foot-meat, calf of leg; *wašil-teku*, sun-servant
pehelu-šûkûlap, bread-globular, cake; *om-kûhap*, medicine-white, ginseng
k-wasep-kûhap, sun-white, moon; *war-šer*, sea-large
ki-anšer, cabbage-large, turnip; *wûs-kup-se'l*, dog large
ola-balkebiš, Le Serpent Piqué, a name (*ulu*, snake).

9. Shetimasha.

tep-huta, fire-boat, steamer; *mî-ku*, breast-water, milk
ku-yuks, water-feline, panther; *ne-miš*, land-road, portage
tep-ši, fire-ash; *kiš-atin*, dog-large, horse
ne-witi, earth-erect, butte; *ne-tsaxtsa*, earth-sour, salt
pup-antiš, rabbit-large, sheep.

There are a few exceptions:

ke-tep, water-fire, whiskey, agu-ardiente; *nî-ku*, land-water, island
peku-ampa, up-person, uplander, slave (*-ampa* may be a derivative suffix).

10. Timukua.

muku-bine, eye-water, tear; *mia-paha-me*, wowan-house
ibine-mola-mahakwano-paha-ma, water-?-sell(?)-house, wine-shop
uti-hanta, earth-leaving, exile.

11. Karok.

em-yav, shaman-good; *xoš-yav*, thoughts-good
tax-kam, snow-large; *tax-šak*, snow-arrowhead, hail
šak-aš, arrowhead-stone, flint; *aša-xara*, rock-long
aša-xuš, rock-smooth, steatite; *išpuk-ataxko*, money-white, silver
arare-išpuk, person's-money, dentalia; *arara-ipi*, person-bone, skeleton
yuraš-tšiši, ocean-dog, horse; *apxan-tinitš*, hat-wide, whites
yufiv-tinitš, nose-wide, hog; *yufivi-xasip*, nose-bent, a name.

Exceptions are furnished by the terms of direction, which are always prefixed. These terms are used with great frequency in a number of languages of northern California, including Hupa, Yurok, Wiyot, and Wintun, and always occupy first place in composition, even in languages where they would be expected to follow nouns. Compare Hupa *Yiman-kyuwîn-xoiyan* Across-old-man. It is evident that these terms are prefixes, not stems, or else are of very anomalous character, at least in those languages that place the adjective after the noun in composition.

Sieruk-pihiriv, Across (-the-ocean)-widower; *Maruk-arar*, Up-hill-person
yur-aš, downstream-water, ocean.

12. Chimariko.

himen-ala, night-sun, moon; *aka-išeta*, water-large, ocean.

13. Wiyot.

gatsire-weliLe, crow-foot; *wene-welir*, sky-eyes, stars
ritsowel-ailokwe, night-sun, moon; *dikwa-motwiL*, whiteman-woman
dikwa-lenewiL, whiteman-beads, glass beads; *guwila-lenewiL*, person-beads, Indian shell beads
*wopL-akatker*a, redwood-branches.

plet-kašamale, rocks-small, a place; *pleta-šaweti*, rocks-white, a place
wits-kerarar, canine-wild, coyote; *baLe-ranaLa*, hair-long, Chinaman
twanagit-erowak, blanket-make, sheep.

Terms of direction however precede noun-elements, appearing to be derivational prefixes, not independent stems entering into composition.

wiši-dikwa, inland-spirit; *gudatri-gakwiL*, above-old-man, the Creator.

14. Washo.

nauañ-añal, baby-house, baby-live, umbilical cord; *emle-guš*, heart-beat
dek-melbolewi, rock-"small and thick", five cent piece
tsiken-temlu, chicken-eater, chicken-hawk.

15. Yuki.*a) Yuki proper:*

uk-hot, water large; *nan-uk*, mouth-water, saliva
iwiL-han, poison-house, ceremonial chamber; *pokmi-ol*, pinenut-tree.

b) Huchnom:

me'l-k'e, leg-bone.

c) Coast Yuki:

uk-oxt, water-large, ocean; *sus-melim*, duck-creek
ukox-tol-kamol, ocean-cat; *uk-hent šem*, water-crow, shag
on-pu-ontilka, land-float-people.

d) Wappo:

ludje-lel, tobacco-stone, pipe; *onatše-wis*, man-old
udjuami-hin, night-sun, moon.

16. Pomo.

Eastern or Upper Lake dialect:

duwi-la, night-sun, moon; *xa-pohol*, water-bubbling, spring
haiu-ka, dog-house; *ka-batin*, house-large
buragal-pitau, bear-gray, grizzly bear; *saxa-xabe*, tobacco-stone, pipe
biše-gauwal, meat-eater.

17. Takelma.

The following examples are due to the courtesy of Mr. E. SAPIR:

yax-wili, grave-house; *gwas-wili* brush-house
wili-gwala, house-many, village; *dan-mologol*, rock-old-woman, a name
dan-wili, stone-knife; *ts'ixi-mahai*, dog-large, horse
hapxi-waiwi, child-female; *hapxi-hapsdi*, child-small.

The last word is composed of a noun, *hapxi*, and adjective, *hapsdi*, formed from the same stem *hap*.

II. Determining noun follows, determining verb precedes.

1. Maya.

tzotz-ceh, skin-deer; *ac-tun*, turtleshell-stone, cave, stone house
choy-che, bucket-wood, wooden bucket; *hol-pay*, hole-coast, seaport
hol-pop, end-mat, be at end of mat, chief; *tan-cah*, breast-town or middle-town, middle of town.

chumuc-akab, middle-night; *ahal-cab*, awake-world, dawn
noh-kakil, great-fever, smallpox; *zulbil-taab*, purified-salt.

2. Totonak

makan-likan, hand-iron, herradura; *takamal-a-chiško*, noble-man.

3. Mixe-Zoque.

tsus-na, clear-water; *pipa-pue-na*, warm-water
xuma-huikaton, eternal-life; *na-tsani*, water-worm, drop
na-tung, water-road, canal.

The position of the qualifying noun is not certain; the adjective precedes.

4. Zapotec.

The usual south Mexican order seems to be indicated by the noun-noun compound *yutnu-kuihi* tree-fruit, i. e., fruit tree.

5. Tsimshian.

Tsimshian is the only American language north of Mexico, so far as known, in which the order of the parts of speech in composition is unreservedly the direct inverse of the usual one. With this fact is no doubt connected the anomaly that its affixed elements are almost entirely prefixes. In other American languages suffixes are generally more frequent than prefixes, or at least equally abundant. Outside of the pronominal elements, suffixes usually predominate, and in some languages are exclusively used. The exceptional character of Tsimshian is further shown by Dr. Boas's classification of the linguistic families of the North Pacific Coast, in which he unites Haida and Tlingit into one group, and Wakashan, Selish, and Chemakum into another, with Tsimshian affiliated with neither.

ts'Em-aks, in-water, the one in the water, sea-monster; *ts'Em-ts'ox*, in-nose, nostril
wo-q'auts, without-labret, girl; *lax-k-Lgua-ralams*, on-where-little-haws, a place
ha-aks, instrument-drink, cup; *yu-lop-s*, carrying:stones, a name
lgo-g'at, little-man; *Lgo-mEn-xsia*, little-master-of-boat
sgan-lats, wood-elderberry, elderberry bush; *spE-nExnoq*, place-(of-magic-)power
lgo-sgan-melikst, little-tree-crabapple, a place; *wi-xaE*, big-slave
wi-leluks, great-chief; *gan-xqandqt*, stick-first-olachen, stick for first-olachen.

III. Determining element precedes determined.

The linguistic families known to follow the Indo-European order of composition, are, the extensive Algonkin family; the equally extensive Uto-Aztekan family; Kootenay, which is territorially adjacent to both near the point of their geographical contact; and a group of several small linguistic families in Northern California and Oregon.

1. Algonkin.

The examples are from the closely allied Arapaho and Gros Ventre dialects.

a) Arapaho:

*sā-itša*ⁿ, flat-pipe; *taⁿw-ā-ṭaⁿt*, cut-nose
taⁿw-otāyaⁿ, cut-hills, bank; *hixtšābā-nih'aⁿṭaⁿ*, above-spider
nihaⁿ-ou, yellow-calf; *sei-wox*, weasel-bear
biko-sis, night-sun, moon; *haⁿwaⁿ-u-biš*, praying-bush
hix-anaⁿkaⁿ, bone-bull; *bixii-haⁿx*, deer-domestic-animal, mule
naⁿk-hahaⁿkāⁿ, white-fool; *haāti-nahaⁿkāⁿ*, lime-crazy-one
hahaⁿk-aⁿwu, fool-lodge; *hesaⁿn-oti*, fast-wheel
bax'aaⁿ-nayaⁿt, thunder-trap.

b) Gros Ventre:

ṭān-ibā-ty^r, flat-nose, pig; *kakou-biṭ*, flat-wood, lumber
naⁿwi-naⁿdjinehi, lower-Assiniboine, Sioux; *baⁿ-awⁿ haⁿṭaⁿ-nets*, red-liquid rain-water, "red rain"
hou-nen, crow-men, Crows; *sōsōy-ānin*, snake-men, Shoshones
waotāⁿ-nixi-inin, black-men, Bannocks or Utes; *naⁿwu-xanibinaⁿts*, fish-eaters
waotāⁿ-n-awⁿ, black-water; *beten-nits*, breast-water, milk
beṭ-nits, wood-water, sap; *waotāⁿ-n-os*, black-bear
naⁿkⁿ-ṭ-otei, white-belly, ass; *bāṭani-ṭeiho*, prairiedog-weasel, mink.

2. Uto-Aztekan.

In Nahuatl, the order of words, with a few apparent exceptions, is as in English.

nen-tlatolli, vain-words; *no-tlazo-maviz-teopizc-ata-tzin*, my-beloved-honored-priest-(honorific).

ome-yulloo, two-heart; *popoca-tepetl*, smoking-mountain

neçauatl-tecolotl, fasting-owl.

teteo-innan, god-mother; *quetzal-couatl*, quetzal-bird-snake

ciua-couatl, woman-snake; *ton-alamatl*, days-book.

tlaçol-teotl, filth-deity; *cin-teotl*, maize-deity

tepe-atl, mountain-water; *xochi-pilli*, flower-prince

tle-xochtli, fire-flower.

In certain cases an adjectival or verbal stem follows a noun, but is then provided with a noun-ending.

xical-coliuh-qui, gourd-turned, gourd-crooked; *uitzil-opoch-tli*, hummingbird-south.

There are a few other contrary and unexplained cases, such as *tezcatlipoca*, mirror-smoking and *yullo-tetl* heart-stone, i. e., stone-heart, a man with a hard heart.

For the Shoshonean division of the family information is scant. P. S. SPARKMAN, well acquainted with Luiseño, knew no compound noun in the language. Gabrielino *yoit-par* large-water, ocean, and Kawaiisu *düvi-gani* earth-house, show the Nahuatl order.

A few Ute examples have the adjective before the noun.

kvanantš, eagle; *pie-kvanantš*, "big eagle"

kam, rabbit; *tša-kam*, "white rabbit", jackrabbit

kan, tent, habitation; *Uvingan*, log-house, wooden house; probably for *awan-kan*, large-house, much-house.

On the other hand there is the following list of Ute derivatives from the stem *pa*, water.

pa-nukwint, stream; *pa-yadut*, lake
pa-voas, rain; *pa-ginay*, cloud
pa-ntšuk, otter; *pa-vintš*, beaver
pa-siyok, water-snake; *pa-γü*, fish
pa-kvanapi, frog.

It is difficult to see how these words could all be derived from *pa* only by suffixes. Their second elements do not have the appearance of nouns; and if they were, we should expect to recognize at least some of them. We know so little of the language that we can say little; but superficially *pa-γü*, fish, and *pa-kvanapi*, frog, resemble the Dakota formations from *mini* and a large class of Mohave derivatives beginning with *ha-* water, such as *ha-nemo* duck, and *ha-vilye* river.

Shoshonean, both on the Plateau and in Southern California, is evidently much less synthetic than Nahuatl, employing derivation much more freely than composition.

3. Kootenay.

Kootenay largely uses abbreviated forms in composition; at least the compositional forms are shorter than the independent ones, whichever class may be the more original. In some cases substantival suffixes are used as in the Selish-Wakashan-Chemakum group. Water is *wou*; in composition, *-ok*. Nevertheless there are enough instances to make the Algonkin order seem probable for the composition of independent stems. Chamberlain in the 1892 Report of the British Association for the Advancement of Science gives elk-dog = horse; night-sun = moon; fire-wagon; spirit-water, whiteman-water = whiskey; fire-boat = steamer; black-shirt = priest; strange-water = whiskey; red-foot = mallard-duck; big-grouse = turkey. In several cases a stem translated as "little" follows its noun. There are a large number of cases, which cannot be considered instances of composition, into which substantival suffixes enter; such as *lik-ok* remaining-water. In these the adjective or verb always precedes. It is interesting that many of them are of the bahuvrihi class of English red-nose: big-ears, mule, being "that which has big ears".

4. Lutuami.

Klamath Lake:

lkom-äuš, coal-lake; *loloks-wägen*, fire-wagon
šola-skutaš, lynx-mantle; *sxil-kailiš*, otter-belt
skuks-kiäm, spirit-fish; *kiäm-luelotkiš*, fish-killer, fish-trap
käila-šušatiš, earth-worker, mole; *lkom ldakliš*, coal-lifter, moth.
metsmets-sawals, darkblue-arrowpoint; *kal-kma*, round-cap
puš-kiu, black-anus, name; *kal-lulp*, round-eye, name
ketša-bubaniuš, slight-drinker; *hunašak-šešaš*, vain-name, nickname.

5. Shasta.

Information on Shasta-Achomawi is scant, but seems to point to the Indo-European order.

Shasta:

tse-hiš, one-person, twenty; *wakir-a-hiho*, peppernut-tree
atsaw-iho, pinenut-tree; *tsoxur-oho*, white-oak-acorn-tree
tuxu-ara, back-bone; *mahakitšu-itšul*, night-sun, moon.

A ch o m a w i :

apxa-tsu, night-sun, moon; *wahwah-as*, large-water, ocean.

6. Wintun

bohem-mem, large-water, ocean; *mem-hlos-mulmit*, water-foam-woman
koltši-tu, sky-eyes, stars; *ka-suku*, cloud-dog
yolo-ka, snow-cloud; *po-hila*, fire-child
wak-po-has, world-fire; *pui-hlut*, eastern-sweathouse
ken-haras, down-road; *kin-winis-pom*, down-looking-land
tšipi-sas, night-sun, moon; *wel-mem*, salt-water, ocean
oleli-kobol, up-fin, pectoral fin; *nop-nikol*, deerskin
ol-el-pom, up-in-land, sky.

7. Yurok.

Little information is available. Binary noun-composition is not common, two nouns connected by a possessive affix taking its place.

saa we-layekš, ghosts their-road, milky-way; *kokonewul wi-tspega*, long its-ear, mule
wiyo we-reyo, dancer his-headress.

kapeL-ini-olomeL, brush-house; *woxpek-umeu*, across-widower, mythic name (i. e. across ocean)
pelin-tsiek, large-dentalium, mythic name; *we-nir-pel-a*, sharp-teeth (*we-* and *-a* make a basket-design name of the term).

8. Chinook.

Mr. E. SAPIR kindly supplies the following from the Wishram dialect;

it-kala-pš, man's foot; *idia-duiha-pš*, his buffalo-feet, i. e., he is buffalo-footed
it-qagila-kti, woman-things; *it-kala-kti*, man-things
aya-k laš k laš k lauk lau, child-murderer; *it-k laits-kšEn*, small-hand, thing looking like a small hand
aya-gait-wōwōt, his-big-word, he is a big talker.

According to Mr. SAPIR, adjectives are abstract nouns in Chinook, and the above are all to be considered compounds of two nouns. The initial element in each case is pronominal, and is a prefix of the second noun-element when this is used independently.

i-t !u-xwala, powerful-man; *a-t !u-gagilak*, powerful-woman
tcagwai-šq, summer-water.

T!u and *tcagwai* are to be regarded as adverbial; the latter is for *tcagwaix*, in summer, summery.

9. Yana.

Mr. SAPIR has enabled the determination of the position of Yana also.

iwildjami-ya, across-people, north-people; *k lai-wa*, strong-venison, beef
t'e-p !diwi, (grizzly)bear-woman.

Curiously, however, there is a class of nouns in which the order is reversed; these seem to consist only of terms denoting body parts of animals, the two elements being connected by an unexplained *-m-*.

tš'u-m-ba, face-deer, deer's head; *i'dal'-ya*, bone-ghost, dead people's bones
p !ulsu-m-dasi, tall-salmon; *imamba-m-ba*, liver-deer, deer's liver.

IV. Miscellaneous.

1. Araucanian.

The Maya-Tsimshian or inverse of the usual North American order is clear.

huenu-mapu, above-world, sky; *mevuta-ghelu*, married woman
chuluchi-hua, hard-maize; *co-uñ*, water-mouth, saliva
tapl-ghe, leaf-eye, eye-lid; *tapl-un*, leaf-mouth, lip.

2. Tupi.

mbae-catu, thing-good; *nhu-aiba*, field-bad
tub-ete, father-true; *jagua-po*, jaguar-hand
oc-ita, house-stone, house-pillar; *ita-ati*, stone point
ita-pinda, metal-fish-hook; *caoi-ata*, drink-fire, fire for a drink, where a drink is prepared
caoi-t-ata, drink-fiery; a hot drink.

3. Yagan.

This language shows the usual North American order at least in the relation of noun and verb stem:

kisa-luś, cheek-red, a name.

4. Carib.

VON DEN STEINEN'S Bakairi shows that the qualifying noun precedes the qualified noun, but leaves the position of the verb and adjective uncertain.

eno-itu-pi, eye-skin; *peto-ato*, fire-master
kxato-iti, flute-house; *mae-yena*, tapir-track.

5. Iroquoian.

This important family, according to Mr. J. N. B. HOWITT'S discussion in the American Anthropologist for 1893, can not combine two noun-stems into one word. While precedent for such a condition is not lacking, one would not expect a restriction of this kind in a language which has a reputation for being so synthetic as Iroquois. It is to be hoped that Mr. HOWITT will supply the further information that will elucidate the many interesting possibilities that follow from this one insight into the language.

As between the noun compounded with a verb or adjective, the noun always precedes, so that in this respect Iroquoian is with the majority of North American families.

6. Eskimo.

Eskimo, so peculiar in other ways possesses no noun-composition at all. It is a purely derivative language. The absence of composition is not only in itself a striking feature, but is intimately associated with many of the fundamental characteristics of the language. It would be interesting to know whether the Iroquoian limitation of composition is due in any degree to similarity of structure with Eskimo; also whether there are any other American languages as completely free from the process as Eskimo.

7. Yokuts.

Yokuts lacks composition nearly as thoroughly as Eskimo, but undoubtedly for other reasons, as the two languages do not resemble each other. Yokuts is of a simple type of structure which usually lends itself readily to

composition. It is very similar to several central Californian languages, such as Yuki, in which composition is frequent. Its noun stems are largely polysyllabic, like those of Eskimo, but it has many less derivative suffixes, and these are much more sparingly used. A few doubtful examples of composition are not distinguishable from collocations of words. If they are really compounds, they seem to show the Algonkin order.

nóhoo ka'm, grizzly-bear dance; *k'amun hoyowoš*, no name, person without name
yitša-xooo, alone-sit, virgin, bachelor; *maya-in-talap*, large-bows, tribal name
kuyu-paaji, salt-lake, ocean.

8. 9. 10. Wakashan, Selish, and Chemakum.

These three languages are notable for their "substantivals", noun suffixes used in a variety of ways. Whether these languages possess any composition that is really analogous to the binary noun composition of the other languages here examined, is doubtful. The fact that at least the great majority of the composite words that have been analyzed in these languages are composed of word-elements or affixes, not of words capable of independent employment, renders the process which has formed them more properly one of morphology than of etymology.

There is another difficulty. It is often impossible to decide positively from the published material what is the part of speech of a composite word, or the logical relation of its elements. *Loxoahsia*, rendered as "tooth-ache", might be "a hurting tooth", "the hurting of a tooth", or "to hurt in the tooth"; that is, either the tooth, the pain, or the verb denoting the pain. It is perhaps in part due to this fact that the order of the parts of speech in composition seems so irregular.

Wakashan.

Noun-suffix determining a noun stem:

L'et-siape, skin-upperarm, skin of upper arm; *yaqo-is*, driftwood-beach, driftwood on beach
bEg'-us, man-woods, man-country, person in woods, "country-man"; *hap-a-stoa*, hair-eye, eyelashes
han-xLala, kettle-fire, kettle on fire; *L'aq-xaoa*, band-neck, neck band.

Noun-suffix determined by a preceding noun-stem;

Lasq-enox, ocean-people; *baaqu-mis*, leaf-tree, maple tree
Tokwit-is, Tokwit's daughter; *Bibilxul-axsem*, Bella Coola woman
Lix-siwae, clover-root-river-mouth, a place.

Nouns of this class are less common than those where the suffix is subsidiary. The suffixes of both classes cannot be used as independent words and are sometimes entirely different in sound from the independent words of the same meaning.

Noun-suffix determined by an adjective or verb stem:

lexo-is, wide-beach; *waksod-Etoa*, both-ears
q'e-xLala, much-fire; *qemxol-tsana*, left-hand
k'ox-sk'ana, lopped-hand, "hand cut off"

Occasionally an adjective-suffix is added to a noun stem:

g'ok-tse, house-large; *bEguanum-kyaso*, man-real
g'ok-pitu, house-small.

Selish.

Ntlakyapamukh, Skokomish, Halkomelem:

xazum-ane, big-ear; *kaup-axen*, broken-arm
pea-tšin, one-word; *nLak'apamux-tšin*, Ntlakyapamukh-language
nLtsasqaxa-itsa, horse-skin; *Linat-lemux*, birchbark-vessel
tsa-aqs, long-nose; *swa-lux*, whiteman's house
koa-kainkst, nail-finger, finger nail; *skia-kainkst*, first-finger
xqo-pa, broad-tail, beaver; *oyip-tik-tsqaul*, fire-boat, steamer
tšana-koil, three-canoes; *as-Lqaitš*, light-moon, moonlight
nea-qomai, soft-hair, down; *xapi-yoil*, cedar-platter
qox-uil, new-canoes; *tEm-ka-ka*, period-water-water, flood
tEm-kwai, "period-hungry", famine; *k'woxul-hyil*, nail-foot, foot-nail
sluq-hyil, finger-foot, toe.

Chemakum.

The adjectival stem qualifies the substantival suffix: half-fathom, four-canoes, great-fire, large-river. There are two clear cases of composition of two noun-elements: doghair-blanket, and paddle-tree for maple. A larger number of nouns have the substantival suffix determinative of the stem, which appears to be nominal, but cannot positively be declared so: scar-belly (scar-on-belly), ring-finger (finger-ring), tie-head (head-band), hole-nose.

There is some reason to believe that when two independent noun-stems are compounded in Selish and Chemakum, the determining term precedes. Most compound nouns however contain a substantival suffix. In all such cases there is no question of the part of speech of the elements, nor of which element determines; the substantival, whether combined with noun or verb, whether qualifying or qualified, stands at the end of the word.

11. Tanoan.

Isleta *pa-itla*, water-large, ocean, shows the current North American order for noun and adjective.

12. 13. Maidu, Esselen.

On the other hand Maidu and Esselen night-sun, with a few other instances, prove these families to have followed the usual American order for compounds of two nouns.

V. Summary.

The following conclusions can be drawn from the material presented. American linguistic families for the most part differ from the principal languages of the Old World in the rules governing the formation of determinative noun-compounds.

They differ considerably among themselves as regards the relative order of regimen and regent, and of the several parts of speech.

Most of them evince in their rules of composition a feeling for the fundamental difference between noun and verb which is not paralleled in the most important linguistic families of the Old World.

Etymological analysis without knowledge of the rules governing composition in the language examined, is worthless. *Hamak-have*, the Mohave name for themselves, cannot be explained, as has been done, as derived from *hamok-avi*, three mountains, because the unvarying law of the language requires *avi-hamok*, a term actually found, as the only possible form which a compound of these two stems can assume.

The geographical distribution of linguistic families following respectively the Maya-Tsimshian and the Uto-Aztekan-Algonkin order of composition is evidence of the operation of the principle of territorial continuity of characteristics, and seems to show that adjacent languages of unrelated origin and diverse vocabulary have influenced each other in their methods of structure.

Bibliography.

- Siouan:** RIGGS, Contrib. N. A. Ethn., VII, IX.
Kiowa: MOONEY, Ann. Rep. Bur. Am. Ethn., XVII.
Athabaskan: GODDARD, Univ. Calif. Publ. Am. Arch. Ethn., III; MORICE, Trans. Canad. Inst., IV.
Muskogi: BRINTON, Am. Philos. Soc., 1870.
Natchez: *ibid.*, 1873.
Shetimasha: GATSCHET, Trans. Anthr. Soc. Wash., 1883.
Haida, Tlingit: BOAS, Rep. Br. A. A. Sc., 1889.
Chimariko: POWERS, Contrib. N. A. Ethn., III.
Maya: BRINTON, Maya Chronicles.
Totonak: quoted by PIMENTEL, Lenguas Indigenas, III, from BONILLA and DOMINGUEZ.
Mixe-Zoque: DE LA GRASSERIE, Bibl. Ling. Amer. XXII; PIMENTEL, *op. cit.*
Tsimshian: BOAS, Rep. Br. A. A. Sc., 1889, and Bull. Bur. Am. Ethn., No. 27.
Lutuami: GATSCHET, Contrib. N. A. Ethn., II.
Kootenay: CHAMBERLAIN, Rep. Br. A. A. Sc., 1892; BOAS, *ibid.*, 1889.
Shasta, Wintun, Maidu. in part from: POWERS, Contrib. N. A. Ethn., III. **Wintun** also, CURTIN, Creation Myths of Primitive America.
Araucanian: DE LA GRASSERIE, Bibl. Ling. Amer., XXI.
Tupi: PLATZMANN, Grammatik der Brasilianischen Sprache.
Wakashan: BOAS, Rep. Br. A. A. Sc., 1890.
Selish: BOAS, *ibid.*, 1898; HILL-TOUT, *ibid.*, 1899, 1900, 1902.
Chemakum: BOAS, Am. Anthr., o. s. V, 1892.
Takelma, Chinook, Yana: communicated by Mr. E. SAPIR.
Yuman, Karok, Washo, Yuki, Pomo, Algonkin, Yurok, Wiyot and **Uto-Aztekan** other than **Nahuatl**, on authority of author.

Indonesische Studien.

I. Beiträge zur Stammbildungslehre der indonesischen Sprachen.

Von Dr. K. WULFF (Kopenhagen), München.

Die vorliegende kleine Arbeit will keineswegs die Frage der Stammbildung der indonesischen Sprachen erschöpfen, sondern ihr Zweck ist lediglich der, eine Behauptung, die ich kürzlich an einer Stelle auszusprechen Gelegenheit hatte, wo eine Beweisführung unmöglich war, näher zu begründen und damit die weite Verbreitung einer Erscheinung nachzuweisen, welche mir bei meinen Arbeiten auf Schritt und Tritt begegnet, der ich überall Rechnung tragen muß, obwohl sie keineswegs als allgemein anerkannte Tatsache zu betrachten ist. Es handelt sich um einen Versuch, den Nachweis zu liefern, daß nicht nur, wie BRANDSTETTER, Prodrum S. 18, gezeigt hat, das Wort *buldut* „Haar“ der philippinischen Sprachen durch Verbindung zweier „Wurzeln“ entstanden ist, sondern daß diese Art der Wortbildung — auf die ich unabhängig von BRANDSTETTER aufmerksam wurde — im Indonesischen sehr häufig vorkommt, so häufig, daß man schwerlich fehlgehen dürfte, wenn man sie für bei weitem die verbreitetste hält und eine große Menge der Wörter, die man bisher — soweit man überhaupt nach ihrem Ursprung gefragt hat — als Präfix + Wurzel ansah, der Kategorie der Komposita in diesem Sinne zuweist; damit soll freilich nicht behauptet sein, daß die Präfigierung ganz auszuschalten sei: sie bleibt bestehen, wie auch die Reduplikation und Iteration bestehen bleibt.

Durch die unzweifelhaft in urindonesischer Zeit schon weit vorgeschrittene Zusammensetzung von „Wurzeln“ mußten im Inneren der neuen Wörter viele Konsonantengruppen entstehen, in den indonesischen Sprachen, wie sie heute vorliegen, ist aber die Zahl der im Wortinnern auftretenden Gruppen eine sehr beschränkte; nur in den philippinischen Idiomen herrscht größere Freiheit in dieser Beziehung (man findet in ihnen z. B. häufig Verschußlaute vor Konsonanten, was es sonst in den indonesischen Sprachen fast nicht gibt), aber zum guten Teil dürften diese Konsonantengruppen der den Sprachen auf diesen Inseln eigentümlichen Synkope zuzuschreiben sein. Hier Altererbtum von später Entwickeltem zu scheiden wird eine sehr weitläufige Spezialuntersuchung erfordern und ich halte es daher für geraten, die speziell philippinischen Konsonantengruppen vorläufig ganz auszuschalten. Von den übrigen Sprachen kommen für Untersuchungen dieser Art, die notwendig von den wenigstens in der Schrift noch festgehaltenen Konsonantenverbindungen ausgehen müssen, natürlich vor allem diejenigen in Betracht, die den ursprünglichen Lautstand am reinsten bewahrt haben; zu diesen gehören das Batak und das Karo, zwei engverwandte Dialekte, die eine eigene Gruppe innerhalb der indonesischen Sprachgemeinschaft bilden. Ihnen schließt sich vielleicht die Sprache von Nias

an; da sie aber in ihrem Lautstand eine sehr weit vorgeschrittene Entwicklung durchgemacht hat, so muß sie vorläufig unberücksichtigt bleiben.

Um nun den Nachweis zu liefern, den sich die vorliegende Arbeit zum Ziel gesetzt hat, wäre es am leichtesten gewesen, aus meinem Material eine passende Anzahl von geeigneten Beispielen zusammenzustellen, an denen ich die Komposition besonders überzeugend zeigen könnte. Methodisch richtiger scheint es mir aber, eine Gruppe von gleichartigen Wörtern herauszugreifen und jedes auf dieses Verhältnis hin zu untersuchen; ich habe dieses Verfahren gewählt, obgleich es mit sich brachte, daß das Resultat nicht immer befriedigen kann.

Indem ich nun das Batak und Karo zur Basis meiner Arbeit mache, untersuche ich demgemäß die in den Wörterbüchern von v. D. TUUK (WARNECKS Batakwörterbuch steht mir nicht zur Verfügung) und IOUSTRA verzeichneten Wörter dieser beiden Sprachen, in denen *s*+Konsonant erhalten ist (in Frage kommen nur die Verbindungen *-sk-* und *-st-*, sonst ist *s* vor allen Konsonanten geschwunden); um aber auch auf dieser engen Grundlage ein möglichst vielseitiges Bild geben zu können und um zu zeigen, daß nicht nur die Wörter mit *-sk-* und *-st-* Komposita sind, analysiere ich auf dieselbe Weise noch einige der zur Vergleichung herangezogenen Wörter, jedoch nur solche, in denen der Auslaut des ersten Komponenten nicht ganz geschwunden ist, wie es bei den auf *h* oder Verschußlaut ausgehenden stets der Fall ist. Mit Rücksicht auf den mir zu Gebote stehenden Raum mußte ich jedoch noch eine weitere Einschränkung machen und schalte daher aus erstens diejenigen zweisilbigen Wörter des Batak, die auf Vokal ausgehen, zweitens die mehr als zweisilbigen; die ersteren, weil im Batak auslautendes *h* geschwunden ist und somit zwischen ursprünglich und sekundär vokalisch ausgehenden häufig schwer zu scheiden ist, so daß eine sichere Etymologie nicht leicht zu geben ist, die letzteren, übrigens wenig zahlreichen, weil bei ihnen die Verhältnisse so verwickelt sind, daß sie eine Spezialuntersuchung in Verbindung mit den anderen Trisyllaba erheischen. Nachdem ich so das Material genau abgegrenzt habe, muß ich gleich bemerken, daß ich nicht imstande bin, alle Wörter zu analysieren, die es umfaßt; von vornherein verzichte ich darauf, Pflanzennamen zu etymologisieren und bei einigen anderen Wörtern ist die Bedeutung zu ungenau angegeben, um einen Erklärungsversuch geraten erscheinen zu lassen.

Um nun die Komposition nachzuweisen, gilt es in jedem Falle zu zeigen, daß beide Silben der gegebenen Wörter als indonesische Wurzeln zu betrachten sind; da man gewohnt ist, die Wurzeln nur in der letzten Silbe zu erkennen, so ergibt sich daraus die Notwendigkeit, womöglich alle in Betracht kommenden Silben als Schlußsilben anderer Wörter mit gleicher oder ähnlicher Bedeutung nachzuweisen; die Wörterbücher sind indessen stets nach dem Wortanlaut geordnet und es ist deshalb unvermeidlich, daß sehr viel wichtiges Material mir entgangen sein muß, zumal da keine Vorarbeiten, die ich hätte benützen können, vorliegen; ein gutes vergleichendes Wörterbuch wird spätere Arbeiten dieser Art erleichtern. Besonders wichtig ist es aber auch, die vorn und hinten unerweiterte Wurzelform nachzuweisen, wo sie als selbständiges Wort auftritt (ich rechne hierher auch die in meinem Aufsatz ZDMG 62, S. 677 ff., nachgewiesenen

Bildungen mit intervokalischem Halbvokal, die ich jetzt noch mehr als früher für Infixbildungen halte) und um das in größerem Umfang zu ermöglichen, ziehe ich hiefür einen größeren Kreis von Sprachen heran, als ich es sonst tue; aus diesem Grunde berücksichtige ich auch das Čam, das ich weder als eine Mischsprache noch als eine indonesische Sprache betrachte, sondern als ein dem Indonesischen besonders nahe stehendes Glied des austroasiatischen Sprachstammes.

Die Frage, ob eine Wurzel gemeinindonesisch ist, läßt sich eigentlich nur dann beantworten, wenn man sie in allen Sprachgruppen des Indonesischen sucht; im allgemeinen wird es jedoch für praktische Zwecke genügen, sie in zwei oder drei nicht zu eng verwandten Sprachen nachzuweisen. In welchem Umfang die urindonesischen Wurzeln auch gemeinaustrisches Sprachgut darstellen, ist eine Frage, die mich hier nicht zu beschäftigen braucht; es ist sehr wohl möglich, daß auf verschiedenem Wege neue Wurzeln sich nach der Trennung der gemeinaustrischen Stämme gebildet haben und, sind die Wurzeln nur urindonesisch, so sind sie für diese Arbeit beweiskräftig.

Was die hier nachzuweisende Komposition zweier Wurzeln betrifft, so sind es fast durchwegs zwei synonyme oder fast synonyme Wurzelwörter, die zu einem Wort verschmolzen werden. Parallelen zu diesem Vorgang braucht man nicht im Chinesischen zu suchen; auch in den indonesischen Sprachen ist die Vorliebe für Zusammenstellung zweier Synonyma bekannt, wo man die Handlung als besonders intensiv darzustellen wünscht; beide Erscheinungen dürften auf derselben Grundlage beruhen und unterscheiden sich nur wenig von der im Indonesischen so häufig vorkommenden Iteration.

Ich habe oben auf einen Umstand hingewiesen, der Untersuchungen dieser Art sehr erheblich erschwert; ich möchte nicht unterlassen, hier noch auf zwei andere hinzuweisen: erstens die Erscheinung, die man als „Wurzelvariation“ zu bezeichnen pflegt, das Schwanken des An- und Auslautes von Wurzeln und Wörtern mit gleicher oder fast gleicher Bedeutung, die das Auffinden von Lautgesetzen im Indonesischen fast unmöglich macht, solange es keine Hilfsmittel gibt, worin man sich über den Bestand an gemeinindonesischen Wurzeln schnell orientieren kann. Das zweite ist die Schwierigkeit der semasiologischen Verhältnisse: gleichlautende oder sich genau entsprechende Wörter verschiedener Sprachen oder sogar derselben Sprache haben oft so verschiedene Bedeutungen, daß man eine etymologische Verwandtschaft für ausgeschlossen halten möchte und doch zeigt es sich oft, wenn man der Sache auf den Grund geht, daß sie wirklich identisch sind. Noch größer aber wird diese Schwierigkeit, wo es sich um die Wurzeln handelt; häufig ist es gar nicht möglich zu entscheiden, welcher ein Wort zuzuweisen ist, weil die Bedeutungen gleichlautender Wurzeln derart ineinandergreifen, daß eine gegenseitige Beeinflussung, eine Vermischung verschiedener Wurzeln vorliegen muß. Das Material in diesem Aufsatz wird reichlich Belege dafür geben, aber nur zu oft war es doch notwendig, wertvolles Material beiseite zu lassen, weil es zu weit führen würde, dem semasiologischen Wandel im Einzelnen nachzugehen. Dieser Umstand in Verbindung mit dem, daß mir nur ein beschränkter Raum zur Verfügung stand, hat mich gezwungen, in der Vorführung von Beweismaterial mich auf das Notwendigste zu beschränken.

Ehe ich mich dem Material zuwende, muß ich noch vorausschicken, daß das überall sich einstellende Bedürfnis nach einer graphischen Darstellung des Begriffes Vokal ohne Rücksicht auf dessen Färbung mich gezwungen hat, hiefür selbst ein Zeichen zu wählen; ich habe schon in dem vorher erwähnten Aufsatz dafür das Zeichen *a* angewandt, für das die indonesische Sprachwissenschaft keine andere Verwendung hat und dasselbe Zeichen verwende ich hier. Die Abkürzungen dürften alle verständlich sein, höchstens wäre zu erwähnen, daß tont. „Tontemboan“ heißt und daß ich mit mid.-mal. das von HELFRICH beschriebene „Midden-Maleisch“, die Dialekte Běsəmah und Sərawaj, bezeichne (so schon ZDMG, I. c.).

Ich beginne mit den Wörtern, in denen die Konsonantengruppe *-sk-* vorliegt; in dem Batak sind sie bis auf *iskal*, das nur in den Nachträgen auftritt, als Wörter des Dairi oder Mand. bezeichnet.

karo *běski*, bat. *biski* Schilfart.

bat. *iskal* und *miskal* aufwippen (ein Brett). — Das zweite Glied ist eine sehr verbreitete Wurzel *kəl*, vgl. z. B. bat. *in̄kal*, *un̄kal*, *pin̄kal*, *tūnkal* aufwippen, *din̄kal*, *dūnkal* in Erektion kommen (penis); sund. *un̄kil* und *on̄kel*, mal. *un̄kil*, karo *on̄kil* heißen auch: mit einem Hebel aufheben, tag. *panun̄kal* Hebel; bat. *pin̄kal* auch: die Einigkeit stören, wozu *pen̄kal* aufreizen; sund. *sun̄kal* aufwippen, aufheben; unartig; mal. *don̄kel* Kuhfuß; aufbrechen usw. Ohne Komposition mal. *kuwil* mit einem Hebel aufheben. — Das erste Glied von *iskal* ist eine Wurzel *as*, die ich in bis. *yas-yas* (die Kleider) aufheben, tag. *awas* aufheben, ilok. *aoas* senkrechter Pfahl, wiederfinde; *miskal* wird *m-iskal* sein. — In *tūnkal* ist das erste Element eine Wurzel *tə̄n* ausstrecken, dann auch aufrichten, die unten s. v. *bostān-listān* ausführlich besprochen werden soll; ich verweise auf diese Stelle. — *pin̄kal* und *pen̄kal* enthalten eine Wurzel *pə̄n*, vgl. z. B. sund. *apūn* hinauflassen, in die Höhe gehen lassen, *pūn* ist Reflexwort für diesen Vorgang, *pūn-pə̄n* heißt auf- und absteigen, čam *tapaūn* heben usw. — Zu *din̄kal*, *dūnkal*, *don̄kel* vgl. atjeh *dōn*, čam *dān*, *də̄n*, *drōn* stehen, aufgerichtet sein usw., atjeh *dān*, *sərdān* Gerät, um das Tau beim Herstellen desselben in die Höhe zu halten. — Zu *sun̄kal*: bal. *sōn-sōn* in die Höhe halten, čam *sə̄n* élever, bis. *osōn* auf die Schultern hinaufsetzen; vgl. auch gajo *sān* steigen, čam *syān* aufsteigen (Sterne). — Zu *in̄kal*, *un̄kal*, *un̄kil*, *on̄kil*, *on̄kel* vgl. tag. *ayān* hoch, bis. *ān-ān* Leiter, Stufe.

bat. *biskān* ein Bogen aus Bambus, dessen Enden in die Erde gesteckt sind (dient, um Tiere zu verscheuchen). — Dieselbe Bedeutung hat *bōnkūn*, dem karo *bě̄nkūn* krumm, gebogen (auch sund., gajo, mid.-mal. usw., sund. auch *bin̄kě̄n*) entspricht. Die Wurzel *kə̄n* krumm, biegen, ist sehr verbreitet, vgl. z. B. bat. *hōn-hōn* krumm (Beine), karo *kān-kūn* Gabel am Joch der Büffel, čam *kōn*, *kūn* Bogen, krümmen; bat. *dohūn* (Zweige) herabbiegen, karo etc. *lě̄nkūn* biegen, Bogen, gajo *lēnkōn* Zirkel, Krümmung, mal. auch umgeben. — In *bě̄nkūn* liegt eine Wurzel *bə̄n* vor: čam *bōn* krümmen, kräuseln, winden, aushöhlen, mal. *baun̄* krumm, gebogen, mid. *bujun̄* rund, Zirkel, karo *tulbān* Schleife, Auge an einem Tau; im Indonesischen hat sie häufiger die Bedeutung aushöhlen, wofür ich ZDMG 62, S. 688, 11 ff.

einige Beispiele gab. — Als erstes Element von *biskañ* erwartet man daher eine Wurzel *bās* mit derselben Bedeutung; ich finde nur tag. *biuas* Haken (zur Semasiologie vgl. l. c. 691, 31 ff.). — Zu *lěnkuñ*, *leñkoñ* vgl. mal. (ě)luñ Bogen, bat. *palin* und *balin* krumm, čam *liõñ* hohl und l. c. 678, 35 ff.

bat. *meskeñ* in der Entwicklung zurück sein (Kinder, Pflanzen). — *mās* tritt auf in tont. *meas* schwach, kraftlos, karo *tamas* schlecht entwickelte Frucht, im men. (*tameh*) mit Krankheit heimsuchen, sund. *rumas* nicht gewöhnt an etwas; nicht gedeihen, gajo *lěmas* schwach, kraftlos; zu vergleichen ist noch čam *suñ muñ* schwach, kraftlos. *mās* ist vielleicht auf ursprünglicheres *pās* zurückzuführen: vgl. mid.-mal. *pajos kěbuwah* (Reispflanze) mit langem Halm und wenig Frucht, sund. *apēs* kraftlos, *palapas* zurückgeblieben, dünn (Reispflanze), bat. *rampis* dünn (Lippen), im karo dünn gesät, bat. *lapis*, *alpis*, *elpus*, *lampis* einschrumpfen, zu dem weitverbreiteten *tipis*, *nipis* dünn. — *kāñ* in bat. *ruñkiñ* Ausschlag, der Abmagerung herbeiführt (atjeh in Armut verfallen), *renkeñ*: mad. mager, klein, tont. kraftlos, daj. *riñkoñ* mager, sund. *rañkojañ*, *rañkujañ* abgemagert, gajo *kruñ-kuñ* mager, tont. *teñkañ* mager. — Zu dem in *ruñkiñ* usw. vorliegenden *rāñ* vgl. sund. *rañ-rañ* entblättert; mager, schwach werden, bat. *meruñ*, *muruñ* abgemagert, tont. *woruñ* mager. — Dieselbe Bedeutung wie *meskeñ* hat bat. *peñgeñ*, dessen erstes Glied in karo *piñ-piñ* Spätling, zurückbleibendes Kind, bat. und karo *lapuñ* leer (Ähre) usw. vorliegt; *gāñ* z. B. in men. *rañgiñ*, *ruñgañ* mager, bat. *ruñgiñ* = *ruñkiñ*, *mañgiñ* abgemagert, sund. *rañgijōñ* schwach sein (z. B. nach einer Krankheit).

bat. *taskiñ* Name eines Baumes.

karo *tuskiñ* ist ein vulgärer Ausdruck für tot, krepirt. — *tās* ist eine Wurzel, die in der Bedeutung (zer)brechen sehr verbreitet ist; in der Bedeutung tot z. B. in karo *tēs* zerbrochen; tot, krepirt (bat. *tos* zerbrochen); bat. *batis* sterben, vgl. *si-gotos* Friedhof, Grabhügel (mal. usw. *gētas* zerbrechlich); karo *těrkětēs* ohnmächtig, im Sterben liegen. Zur Bedeutungs-entwicklung vgl. mal. *putus njawa* für sterben. — *kāñ* hat die Bedeutung steif, ausgestreckt (liegen) und wird in dieser Bedeutung unten s. v. *bostañ-listañ* belegt werden; für sterben z. B. karo *kěñ* steif (wie ein Toter); tot; gajo *djěkañ* (vulgär) tot, krepirt, *tjěkañ* steif sein, krepirt. Zur Bedeutung sind auch karo *gěstěñ*, bat. *bustañ* zu vergleichen (siehe unten an der genannten Stelle); sowohl Wörter für steif, ausgestreckt als solche für brechen dienen recht häufig als Ausdrücke für sterben; ich gebe hier nicht mehr Material, weil ich an anderer Stelle ausführlicher darüber zu handeln beabsichtige.

karo *ěskir*, *uskir*: die beiden Artikel bei LOUSTRA haben folgenden Wortlaut: *ěskir* zie *oeskir*, *oeskir* = *ěskir*. Da die Nachträge nichts dazu zu bemerken haben, ist mit diesen Wörtern nichts anzufangen.

karo *pěskir* hat dieselbe Bedeutung wie *těkir*, bei welchem Wort man folgendes findet: *mě-* prahlerisch, anmassend; *ěr-* mit den Fingern wegknipsen. Ob auch *pěskir* beide Bedeutungen hat, ist nicht ersichtlich; da beide Wurzeln *pās* und *kār* in der Bedeutung wegknipsen unten s. v. *pistik-pistak-pastak* zur Sprache kommen, gebe ich hier nur Belege für die erstere. — *pās*: bat. *pis* das Auge zukneifen (Ausdruck für Verachtung), *apas* verachten, gajo

mapas anmassend, prahlerisch, *mad. papas* grob anreden, *gajo rampus* grob, ein loses Maul haben. — *kər*: *bal. kar-kar* schelten, keifen, *ilok. kaeg* ruhmerdig, *keg-keg* Großsprecherei, *kuog* Lüge, Betrug, *bat. soŋkar* stolz reden (= *mal. tjěŋkar* zanken), *toŋkar*, *karo tēŋkēr*, *mal. tēŋkar* zänkisch, zanken, *karo sukur* unpassend, unhöflich, *bat. djeŋker* eigensinnig, *sahar* verdrießlich schauen. — Zu *tjěŋkar* vgl. *bat. onsoŋ* mürrisch, *orsoŋ* bange machen, *mal. pantjiŋ*, *pěntjiŋ* wählerisch, *čam čauŋ* und *črauŋ* insulter. — Zu *toŋkar* usw. vgl. *karo gutiŋ* plagsüchtig, brutal, *bontaŋ* trotzig, *djantaŋ* vermessen, frech, *gērantaŋ* einschüchtern, hintergehen, *bat. gitin* boshaft, *lantiŋ* verächtlich, unhöflich; die unerweiterte Wurzelform liegt vielleicht vor in *sund. taŋ-taŋ* zum Kampf herausfordern (*mid.-mal. tantaŋ* durch Ballen der Fäuste und Schimpfworte herausfordern). Weiters siehe unten bei der Sippe *městik*.

karo pěskět rauh; nicht gleiten wollen (z. B. ein nasses Kleidungsstück, das man nicht schnell anziehen kann; ein trockener Weg). *bat. peskět* rauh. — Synonym mit *peskět* ist *bat. porhot*, dem im *mal. pěrkat* Leim, Mörtel entspricht; die Bedeutungen scheinen recht verschieden, erklären sich aber aus der starken semasiologischen Differenzierung der Wurzel *kət* anhaften, kleben (Klebstoff), festsitzen, festhaken, hängenbleiben, festbinden, vereinigt, zusammen, mit, nahe usw.; ähnliche Verhältnisse lassen sich auch anderwärts nachweisen. Vgl. z. B. *atjeh sėkat* rauh, nicht gleiten = *men. sake'* festgeklebt; *karo rėkat* Leim, *sund. rėkět* kleben, aber *bat. rahat* rauh, *atjeh rėkoět* uneben, stachelig; *bat. riŋkot* festhaken, festhängen; rauh. Ich gebe nur noch einzelne Beispiele aus der ungeheuren Fülle des Materials: *bat. hot* klebrig, *karo lėkět* festsitzen, kleben, *djėkat* gut kleben, *bat. loŋkot* festsitzen, kleben, *karo saŋkět*, *saŋkut* hängen bleiben, festhaken (vgl. *sund. saŋ-saŋ* anhängen, *mal. saŋ* zusammen), *gajo djėrkat* rauh (vgl. *čam jar* empêché, retenu, empêtre); weiteres dazu s. Schmidt, Mon-Khm.-V. S. 125 Nr. 6. — *porhot*, *pěrkat* enthält vielleicht das Präfix *pěr*-. Für das erste Glied *pəs* kann ich mit derselben Bedeutung nur *karo kapės* schwierig; lästig (Weg) nachweisen; häufig kommt diese Wurzel in der Bedeutung binden vor (z. B. *bis. poyos* knoten, *tag. gapus*, *gajo rapus* die Hände binden, *bat. dimpos* fest gebunden, *hulimpas* umbinden, *timpus* einwickeln, zubinden usw.), wie es scheint, jedoch fast stets in dem Sinn umbinden, umwickeln. Ich halte es deshalb nicht für unwahrscheinlich, das *pěskět*, *peskět* zu *sėkat* gebildet sind nach dem Muster *pěrkat* (*porhot*): *rėkat* (*rėkět*).

bat. bustak Schlamm. — Das erste Element, *bəs*, finde ich in *ilok. bares-bes* feuchter Ort, Sumpf, *jav. hěmbės* schlammig (wozu *sund. rěmbės* naß von der Erde), *karo bowės*, Schallwort für das Geräusch, wenn etwas in den Schlamm fällt; wahrscheinlich ist hiermit auch *čam bruḥ* stinken, rotten zu verbinden. — Das zweite Glied, *tək*, liegt vor in *Bēsəmah tik* Kot, Schmutz, wohl auch in *bat. tak-tak* Schimmel, Schmutz am Körper, ferner in *sund. lőtak* Schlamm, Kot, wozu *karo litėk*, *bat. lilok*, *lotok*, *letuk* trüb, schmutzig (Wasser), *atjeh lutok* faul, schmierig, und *bat. rotak* schmutzig, schmierig. — Synonym mit *bustak* ist im *bat. buntak*, dessen erstes Glied dieselbe Wurzel *bəŋ* enthalten dürfte, wie *bat. hubaŋ* Schlamm (*karo* und *mal. kubaŋ* Schlamm, Morast, Kot) *rabaŋ* Morast, *čam tabaŋ*, *tubaŋ* Pfuhl, Schlamm. —

Im karo heißt *butak* Schlamm, Schmutzflecke, wozu jav. *butĕk* trüb; das erste Element hierin ist vielleicht die Wurzel *bək* (*bæg*) von čam *bo'k* Schlamm, mal. *bijak* faul, schmierig (Erde), *bohok* Pfuhl, *lĕmbek* lehmig, schmierig, *tjĕbak* Geräusch, wenn einer in tiefem Schmutz geht, jav. *hĕmbag* schlammig; vgl. auch sund. *bijuk* stinken. — Das erste Glied von *lĕmbek* läßt sich nicht genau bestimmen, denn es gibt sowohl ein *lən* als ein *lan* mit dieser Bedeutung: ersteres z. B. in tont. *iloŋ* Kot, mal. *sĕrloŋ* Morast, Pfuhl, letzteres z. B. in gajo *lan* (nur S. 1123 s. v. vuil und S. 1073 s. v. droesem in dem Wörterbuch von Hazeu), atjeh *lon* Schlamm, wozu čam *lavan* Sumpf gehören dürfte.

karo 1. *bĕstik* Liane, bat. 2. *bistik* Riet; ob karo *bas-bas* Liane, bat. *antik* Schlingpflanze, mal. *rantik* Binse hiermit zu verbinden sind, kann ich nicht entscheiden.

karo 2. *bĕstik*, bat. 1. *bistik* Bambusstöcke am *sulaŋat* (Netz). Ich finde keinen Hinweis darauf, wonach diese Stöcke benannt sind, und muß deshalb von einer Erklärung absehen; vielleicht ist *bəs* das unten bei *bostaŋ*, *bustaŋ* eingehend besprochene.

bat. *gistik* gähren, Blasen aufsenden. — Eine Wurzel *gəs* mit dieser Bedeutung habe ich nirgends gefunden. Sollte dem Wort vielleicht das holländische *gisten* zu Grunde liegen? Der Ausgang könnte dann durch bat. *getek* aufsprudeln, *kĕtĕk* (Dairi) siedend, gähren, wozu auch *tuwak* Palmwein gehört, umgebildet sein.

bat. (Dairi) *kastuk* gegeneinander stoßen, klappern (Bambusbehälter, die man auf dem Rücken trägt). — Das zweite Element gehört zu der außerordentlich verbreiteten Wurzel *tək* schlagen, klopfen, für die ich hier nur einzelne Beispiele zu geben brauche: karo *tak* klappern, im bat. zusammenstoßen, welche Bedeutung auch bat. *tak-tak* und *tek* haben; karo *tik-tik* gegeneinanderstoßen (z. B. Töpfe bei einem Erdbeben), bat. *antuk* anstoßen, *gurtuk* aneinanderstoßen, mal. *gĕrtik* krachen, usw. Das erste Element dagegen gehört zu einer Wurzel *kəs*, die meist schaben, kratzen, reiben und die dadurch entstandenen oder ähnliche Geräusche bezeichnet; für die erstere Bedeutung habe ich ZDMG 62, S. 679, 32 ff. einige Belege gegeben, für die letztere vgl. z. B. gajo *kĕrĕkes* rauschen, bis. *kagis-kis*, *kagos-kos* Geräusch vom Feilen, *kagaskas* rauschen, tont. *raŋki'kis* Geräusch das entsteht, wenn zwei Stücke Bambus aneinander gerieben werden, tag. *kagis-kis* Klirren von Säbeln. — *gurtuk*, *gĕrtik* haben als erstes Glied eine Wurzel *gər*, die zur Bezeichnung sehr verschiedener Geräusche dient: mal. *gar* (*dĕ*-, *lĕ*-) donnernd, karo *gur-gar* verwirrter Lärm, bat. *gir-gir* laut, schallend, sund. *gaur* brüllen, mal. *dĕgur* schnarchen, karo *tagĕr*, mal. und bat. *tagor* dumpf dröhnend, karo *lĕŋgur*, bat. *roŋgur*, atjeh *gor-gor* Donner, bat. *taŋgor* Echo, usw. Diese Wurzel *gər* hat außerdem die Bedeutung hauen, kratzen, reiben, z. B. in bat. *gar-gar* zerhauen, *gor-gor* (Dairi) kratzen, mal. *gahar* hart reiben; im sund. ist *gĕr* Schallwort für alles, was mit Geräusch geschieht. — *antuk* enthält wahrscheinlich eine Wurzel *ən* mit ähnlicher Bedeutung, vgl. sund. *haon*, *hauŋ* Gebrüll, *ejon* miauen, *hejon* klingeln, *hijun* brummen, gajo *ojon* bellen, sund. *howaŋ* wiehern, usw.

Die folgenden vier Sippen (*besten-bastun*, *kastiñ*, *městik*, *bistok*), haben so viele Berührungen mit einander, daß ich sie zu einer besonderen Gruppe zusammenfasse, in der ich das sonst durchwegs befolgte Prinzip der Anordnung meines Materials durchbreche, um diese Berührungen besser zur Geltung zu bringen. Wahrscheinlich ist auch, wenigstens für einige Teile der Gruppe, eine Verwandtschaft mit der darauffolgenden Sippe sowie mit der Sippe *pěskir* anzunehmen.

bat. *besten* Bezeichnung für einen tüchtigen Kampfersucher; dazu *bastun* ein (euphemistischer) Ausdruck für Tiger; *roh mërbinastun* heißt Betel. — Das zweite Element dieser Wörter bietet keine Schwierigkeiten: es findet sich u. a. in atjeh *tuñ* herausholen, holen, nehmen; sund. *tuntik* eine Spur suchen oder verfolgen; eifrig nachforschen, *talenteñ* und *talintin* nachforschen, *tejañ* aufsuchen, *toñtojoñ* ein Tier beschleichen; bat. *lotoñ* und *potoñ* verfolgen. — Der zweite Komponent von *tuntik* findet sich in sund. *taliktik* nachforschen, *kotektak* überall suchen, čam *tjak* chasser, poursuivre; ob diese Wörter mit čam *tak* prendre, *tuk* prendre, saisir, *tavak* retenu, empêché, pris etc., *tauk* épouser, mariage und anderen mit der Bedeutung heben, tragen verwandt sind, wage ich nicht zu entscheiden.

Weit schwieriger ist der erste Komponent *bəs*-. Parallelen dazu sind wahrscheinlich zu suchen in čam *bañ* rechercher, poursuivre, mad. *bas-bas* scharf sehen, daj. *boas* Mittel, den Geruchssinn der Hunde zu schärfen. sund. *bëbës* überall hineingehen, um etwas zu suchen oder um sich zu verbergen, ist, oberflächlich betrachtet, eine näherliegende Parallele, gehört aber offenbar zu der Wurzel *bəs* in ein Loch eindringen oder fallen; Loch (z. B. sund. *bës*, *bus*, *bus-bës*, *abus* eindringen, hineingehen in ein Loch; *bulubus* eindringen, zwischen zwei Gegenstände hineingehen; *gorobas*, *gôbis* in ein Loch, eine Grube fallen, *tobos* Loch; in ein Loch fallen; *torobos* sich einen Weg brechen usw.).

bat. *kastiñ* flink, munter, gesund. — *kas*: bat. *torhis* flink, frisch, gesund; mal. *lēkas* schnell, flink, eilig; karo *kus-kas* es eilig haben, in Verwirrung laufen; bat. *kas* schnell laufen; čam *kraiñ* schnell fließen; tag. *takas* entfliehen; karo *kawas* umherschweifen; *djěnkas* schnell; *tañkas* heißt im mal. schnell, im bat. genau, sicher (wissen); zu letzterer Bedeutung vgl. bis. *kas-kas* eine Sache gründlich machen, mad. *kijas* sich etwas angelegen sein lassen, *talañkas*, *talenkas* eifrig, unternehmend (zu *tañkas*). — *tən*: bat. *heteñ* eilen. sund. *tuntëk* bevorstehend; jemand keine Zeit zu etwas lassen, dessen zweiter Kompenent mit dem *tək* von *městik* identisch ist; sund. *tantan-tintin* unausgesetzt hin- und herlaufen; *tuñ-těñ* nach allen Seiten laufen, *těrěñ-těñ* schnell, trippelnd laufen; ilok. *taren-ten* mit kleinen schnellen Schritten gehen; čam *tain* unausgesetzt. *tañkas* enthält dieselben Elemente wie *kastiñ*, aber in anderer Reihenfolge. — Zu *torhis* vgl.: karo *tehar* stark, gesund, flink; bat. *tor* eilig, flink, karo *těr* heftig, schnell (Wind, Strom), gajo *tir* schnell. mad. *těr-těr* unausgesetzt (arbeiten), immer stören, ilok. *tor-tor* unausgesetzt arbeiten, bat. *tor-tor* hüpfen, tanzen. — Zu *djěnkas* vgl.: bat. *djin-djañ* aufspringen, trippeln, *lodjañ*, *lodjoñ* schnell laufen, mal. *lēdjañ* vorwärtsschnellen, *rědjañ* vorwärtsspringen; bat. *lamedjañ* tanzen, *endjeñ* wandeln, auch = *tor-tor*; vgl. *djěntik* unter *městik*.

karo *městik* flink bei der Hand; ein hartes Wort, das einem entfällt. — *mās-*: bat. *tamas* gewandt (lesen), *homās* (gajo etc. *kěmas*), bereit, sich fertig machen; häufiger in malam partem: karo *rimēs*, *rimas* reizbar, *kamis* grob; bat. *gomos* (sund. *gēmēs*) boshaft, plagsüchtig, atjeh *gěrmēs* anfliegen, anfallen (von Katzen); karo *djěrmus* schnell greifen (vgl. unten *djōwañ*), *lumēs* gierig (vgl. unten *tik-tik*), mad. *mos-mos* hungrig (gierig) essen. — *tāk*: sund. *nalaktak* (zu **talak-tak*) überall bei der Hand sein, *tuñtěk* bevorstehend, jemand keine Zeit zu etwas lassen (zu *tuñ-* siehe bei *kastiñ*, oben); karo *djěntik* hochgehen (Zank); bat. *rentak* hitzig, auffahrend, wozu atjeh *rěntak* antreiben, reizen; sund. *tik-tik* heißt reizbar, geizig, kleinlich; zart (Wuchs): die ersteren Bedeutungen können zu dieser Sippe gehören, in der letzten aber ist sicher die sehr verbreitete Wurzel *tāk* klein (z. B. karo *kětik*, *ketek*, *kitěk*, *kitik* klein, unansehnlich, *sitěk*, *sitik* ein wenig) zu erkennen, vgl. karo *tik-tik* auf Kleinigkeiten achten, mit kleinem Gewinn zufrieden sein. Ob hier zwei gleichlautende Wörter zusammengefallen sind oder ob die Bedeutung reizbar sich unmittelbar aus der Bedeutung klein (kleinlich) entwickelt hat, läßt sich sehr schwer entscheiden. — Zu *djěntik* vgl. bat. *djañ-djañ* voreilig, *badjañ* voreilig; zu früh geborenes oder außereheliches Kind; sund. *djōwañ* eilig oder boshaft etwas wegnehmen (vgl. oben *djěrmus*); siehe auch *djěnkas* unter *kastiñ*. — Zu *rentak*, *rěntak* vgl. sund. *reheñ* grollen, *rewoñ* stören, quälen, bat. *burariñ* boshaft, *rorañ* rasen, *garañ* leicht entzündbar (Pulver).

bat. *bistok* gewandt (sprechen) (wie vergnügte Kinder). — Der zweite Komponent ist hier offenbar dasselbe *tāk* wie das von *městik*; zu diesem Wort ist noch besonders zu vergleichen: mal. *tjělatok* schwatzen, zu viel reden, *djilětok* ein loses Maul haben (bei v. d. Tuuk). Der erste ist etwas schwer genau zu bestimmen, weil man bei der Wurzel *bās* eine ganze Reihe von schwer auseinanderzuhaltenden Bedeutungen antrifft. Hier kommen besonders folgende in Betracht: bal. *blus-bus* hervorbrechen — *munjine* schnell sprechen, Plappermaul; daj. *biwis* unvorsichtig, unüberlegt sprechen (vgl. *bis*, das teils Schallwort für Schlagen oder Werfen ist, teils schnell bedeutet); neben bat. *homās* bereit, zu *městik* findet man *hobās* mit derselben Bedeutung. Vergleicht man die verschiedenen Bedeutungen der Wurzel *mās*, so könnte man geneigt sein, noch weiter zu vergleichen: čam *buah* reprendre, critiquer, médire; pénible, fâcheux, douloureux etc.; tag. *balis-bis* laufen, strömen (Wasser); sund. *buwis* durcheinanderlaufen; bat. *bus-bus* eilen, *orbas* hin- und herhüpfen; *embas*, im karo ungeniert, sich um das Urteil anderer nicht kümmern, im bat. hin- und hergehen, sich setzen und gleich wieder aufliegen; bat. *dembas* = *embas*; karo *gambas* vermessen, eitel (vgl. *tungañ* stolz, dessen *tuñ-* zu *kastiñ* gehört). An bal. *blus-bus* (oben) schließen sich an bat. *bubus* plötzlich hervorbrechen (Krieger), bal. *babas* plötzlich vor jemand erscheinen. Will man noch weiter gehen, so läßt sich noch vergleichen mal. usw. *buwas*, atjeh *bus* wild (Mensch und Tier), geil.

Daß dies alles wirklich zusammengehört, möchte ich nicht bestimmt behaupten, obwohl die Bedeutungen sich alle ziemlich leicht aus einer Grundbedeutung, wie etwa heftig erregt, rege Bewegung, herleiten lassen. Die Grenze zu ziehen ist freilich sehr schwer und die Schwierigkeit wird noch

größer, wenn man bemerkt, daß sich zu einer ganzen Reihe von den hier besprochenen Wurzeln Beispiele mehrerer dieser verschiedenen Bedeutungen beibringen lassen; eben dadurch verbinden sich diese vier Sippen ganz natürlich zu einer geschlossenen Gruppe. Eine Vergleichung des schon gebotenen Materials wird viele Anklänge der vier Sippen aneinander zeigen; im folgenden bringe ich noch einiges, um zu zeigen, wie weit die Analogien gehen, ohne jedoch eine etymologische Verwandtschaft dieser Wörter mit den obigen behaupten zu wollen; wir stehen hier vor einem der schwierigsten Probleme der indonesischen Semasiologie, das sich nicht an der Hand von wenig Beispielen lösen läßt. Denn es kann sich hier nur um einzelne Proben handeln.

tən (vgl. *bestən*, *bastuñ* und *kastiñ*): mal. *djəluntuñ* blindlings vorgehen, unangemeldet erscheinen. *gərantəñ*: karo einschüchtern, atjeh auffahrend. sund. *parakatañtañ-parakatiñtiñ* außer sich vor Wut oder Schreck. bat. *lantiñ* grob, *gitiñ* boshaft; karo *gutiñ* grausam, *djantañ* verwegen; ferner bat. *rontəñ* ungemäßigt, leichtsinnig (*rən*- siehe bei *městik*). bat. *sotiñ* sich hin und her bewegen, *etoñ* immer in Bewegung sein (Augen), *antoñ* wiegen (*ən*- siehe oben bei *iskal*). Zu *djəluntuñ* und *djantañ* s. bei *kastiñ* und *městik*, zu *lantiñ* vgl. sund. *lohoñ* unartig, bat. *dulañ* feindselige Gesinnung äußern, *halin*, *malin* grollen, *loloñ* Abneigung empfinden, *hilañ* ungerechte Handlung, *oleñ*, *olleñ*, *orleñ* aufgeregt, ferner *lantar*, *lampis*, *lěmpuwañ* unten.

tər (vgl. *torhis* unter *kastiñ*): karo *pentar* flink bei der Hand, *lantar* unvorsichtig, keine Gefahr sehen (*lən* oben bei *lantiñ*), *guntar* erregt, alarmiert; sund. (*sěntar*-) *sěntor* kräftig auftreten, anschnauzen; *gintar* froh (vgl. *gərantəñ*, *gambas* und *tuñgañ* oben). Zu *pentar* vgl. bat. *a(m)pajañ* ungestüm beim verfolgen, *lěmpuwañ* schnell laufen; sund. *poñ-poñ* sich vergessen, zu weit gehen, *puñ-pañ* ungehorsam sein, *mañ-pruñ* (Stamm *pañ-puñ*) aufspringen; schnell fahren (Schiff).

Schließlich führe ich als Parallele noch eine Wurzel *pəs* an, wo sich ähnliche semasiologische Verhältnisse zeigen: bat. *hipas* (vielleicht aus **hispas*, vgl. *torhis*) munter, hurtig, sund. *lěpas* schnell, fortschnellen, bat. *lampis* und *gompis* schnell(laufen); zu ersterem vgl. oben *lontiñ*. sund. *lěpus* tüchtig, *tapis* geschickt, *těpus* untersuchen (vgl. *tən* und *tək* bei *bestən*, *bastuñ*). gajo *pis* hart, gefühllos, karo *rampus* aufwallender Zorn, mal. *rampus* flegelhaft, grob (zu *ram*- siehe *rən* bei *městik*). — Die Reihe ließe sich noch lange fortsetzen, mit Rücksicht auf den Raum muß ich aber diese wenigen Beispiele genügen lassen; eine genaue Vergleichung des Materials, das hier vorgeführt ist, dürfte auch deutlich genug zeigen, wie nahe sich diese vier Wortsippen stehen.

bat. *pistik* wegknipsen, bespritzen; *pistak* (Dairi) und *pastak* weit ausgespieen karo. *pistak*-2 Schleuder, Katapult. — Das erste Glied dieser Worte tritt auf in bat. *pas-pas* weggeschleudert werden, *pis-pis* bespritzen, daj. *pas* weit(springen), tont. *pěpěs* wegschleudern, gajo *lěpis* wegknipsen, elastisch wegspringen, karo *kepas* wegschleudern, mal. *ěmpas* niederwerfen, wohl auch in čam *pruh* mit Wasser, das man im Mund hat, bespritzen, *prauh* bespritzen, *prouh* hervorspritzen. Das zweite Glied kommt häufig vor, z. B. in karo *tuwak* ein Spiel, wobei Münzen in die Höhe geknipst werden, gajo *tiaik*

Steine in die Höhe werfen und wieder greifen, atjeh *tiëk* wegwerfen, wegschleudern, tag. *tak-tak* werfen, sund. *tek-tek* Blätter die gekaut werden, um Kranke mit dem Speichel zu bespeien; *pëtik*: karo Spielzeug zum Schießen mit Maiskörnern, atjeh einen elastischen Gegenstand biegen und dann springen lassen, mal. wegnipsen; karo (*h*)*utak* zerstreuen, *kërtuk* werfen, bat. *hartuk* Spielsteine; bat. *galtuk*, ein Spiel wie gajo *tiak*, *piltik* wegnipsen, atjeh *djëntik* wegnipsen (vgl. karo *djëntik* oben bei *mëstik*), sund. *sintrók* spritzen lassen, wegnipsen.

Im folgenden analysiere ich einige der hier zum Vergleich herangezogenen Wörter, muß mich jedoch darauf beschränken, jedesmal nur wenige Beispiele zu geben: *kërtuk*, *hartuk*: mad. *kuwer*, *kower* mit den Fingern oder Zehen wegschleudern, karo *tëkir* eine Scherbe wegnipsen gajo *tëkar* wegwerfen, sund. *kijër* herumspringen; vgl. auch *pëskir* (oben). — *galtuk*: karo *digal* weit weg(werfen) mal. *puñgol* schleudern, gajo *sañgul* mit Wasser bewerfen; vgl. auch tag. *gahol* schnell (in Rede und Handlung). — *piltik*: bat. *timpal* werfen nach (jav. wegwerfen). — Zu *puñgol* vgl. sund. *pañ-peñ* werfen, schmeißen, *paleñ-peñ* werfen nach, bat. *dulpañ* durch einen Steinwurf niederwerfen; bat. *galpañ* niederstürzen hat dieselben Komponenten wie *puñgol* in umgekehrter Folge; vgl. auch noch bat. *ampuñ* weit springen. — Zu *dulpañ* vgl. karo *undul* nach etwas werfen, tont. *tendel* wegwerfen; dasselbe *däl* enthält wohl bat. *dulpas* sich auf den Boden niederwerfen, dessen *-pas* dann mit dem oben besprochenen *päs* identisch sein wird. — Zu *ampuñ* und *undul* vgl. atjeh *hoñ* werfen, schleudern, sund. *iwiñ* wegfliegen (von kleinen Gegenständen).

Zu dieser Sippe gehören auch die folgenden Wörter: karo *mëstak*, *mistak* umherspringen, wegfliegen (Späne beim Holzhauen), bat (Dairi) *mistak-2* springend (Gang des *landuk*); das *mäs-* dieser Wörter dürfte *m + päs* sein, wenigstens habe ich keine Wurzel *mäs* mit dieser Bedeutung gefunden, dagegen weist karo und bat. *pais* Name eines *landuk* auf *päs* hin. Zu *täk* vgl. hier besonders karo *kuritik* Spritz von der Pflanze.

bat. (Mand.) *pistuk* kommt bei v. D. TUUK nur in zwei Verbindungen vor, nämlich *si--on* Bezeichnung für alle Gewächse, die Material zu Flechtwerk liefern, und *sajop ni si--on* Beutel aus Flechtwerk (*sajop* bezeichnet alles was man bei sich trägt). Demnach scheint das Wort flechten zu bezeichnen; aber v. D. TUUK vergleicht *siputihon*, welches = *djaguñ* sein soll; letzteres Wort fehlt im Wörterbuch. *rindañ* (ungefähr = Ding) *siputihon* ist = *sipistuhon*; da nun *putik* pflücken, Stengel abpflücken heißt (in dieser Verbindung wohl um die Blätter zu Flechtmaterial zu bereiten), und in anderen verwandten Sprachen auch nicht die Bedeutung flechten zu haben scheint, so bleibt die Bedeutung von *pistuk* zu unsicher, als daß ich mich auf eine Erklärung einlassen darf. Bemerkt sei nur, daß eine Wurzel *päs* pflücken, abreißen, abschneiden, usw. unten bei *istop*, *pustop*, *pustap* zur Sprache kommen wird, und daß auch *täk* in diesen Bedeutungen häufig vorkommt (bat. *tak-tak* Pflanzen abschneiden, *sotuk*, *sintak* herausziehen, sund. *pëtik*, gajo *póltek* pflücken, usw.).

bat. *pustak* bersten, aufbrechen (ein Geschwür). Synonym ist *ma-puntar*, wozu das Transitive ausdrücken, ausringen bedeutet. Die semasiologischen

Verhältnisse sind bei diesen Wurzeln und bei denen, die zur Erläuterung heranzuziehen wären, so verwickelt, daß ich nur eine ganz kleine Auswahl von Beispielen aus meinem Material vorlegen kann; bemerkt sei nur, daß bei fast allen, die bei einer erschöpfenden Behandlung der Sippe in Betracht kämen — es sind mehr als zwanzig — neben den obigen Bedeutungen noch mehrere andere, teilweise recht abweichende hergehen, besonders folgende: brechen, bohren, stechen, in etwas stecken oder festsitzen, verstopfen, herauskommen aus einer Öffnung, erscheinen, erhaben (auf einer Fläche), dann Geschwür, Bläschen, Hügel u. ä.; natürlich ist hierbei immer mit Vermischung ursprünglich verschiedener Wurzeln zu rechnen. Im folgenden nur einige Beispiele, wo die Verhältnisse ziemlich einfach sind; zunächst *pustak*:

pas: karo *pēs-pēs* ausdrücken (eine eiterige Wunde). sund. *pōpōs* brechen; aufgebrochen (ein Geschwür). bat. *tolpas*, *tolpus*, karo *tēlpus* ein Loch haben, durchbohrt; bat. *lopus* durchgehen durch eine Öffnung; *tompas* durchbohren (daneben: einstürzen); karo *kě-lēpas-ēn* Anus. — *tək*: *pultak* im bat. bersten, aus einer Öffnung herauskommen; (Gedärme, aufschneiden; aus dem Boden heraufkommen (Pflanze), karo aufbrechen (ein Geschwür), durchbrechen (Zähne), aufgehen (Sonne); ganz durchgehen (ein Loch); bat. *poltak* (Dairi *pěltak*) aufgehen (Sonne, Mond) (diese Bedeutung hat auch gajo *pěstak*). gajo *běltak*, *běltek* bersten. tont. *lětok* bersten. bat. *lutik*, *rontik* einen Riß haben. Ohne vorn oder hinten angefügte Erweiterung: sund. *tohok* ganz durchgehendes Loch. — *pəl* und *bəl* (*pultak*, *poltak* und *běltak*, *běltek*) kommen im bat. und karo recht häufig als zweiter und besonders als erster Komponent vor, meistens aber in etwas anderer Bedeutung als bersten, durchbohren; ebenso *tal* von *tolpas*, *tēlpus* (vgl. doch besonders bat. *puntal* [eine Frucht] ausdrücken); zu *tompas* vgl. u. a. bat. *běltan*, *biltan* Risse haben, zu *rontik* z. B. atjeh *rěň*, *tjěrěň* in der Hitze bersten; zum zweiten Glied von dem oben als Synonym von *pustak* erwähnten *puntar* vgl. sund. *tīir* durchbohren, *sěntar* gerissen.

Ich muß mich auf diese Andeutungen beschränken, hoffe aber an anderer Stelle eine eingehende Analyse der ganzen Sippe geben zu können; in dieser Arbeit ist das s. v. *istop*, *pustop*, *pustap*, *restep* gebotene Material zu vergleichen.

(Schluß folgt.)



L'origine de l'idée de Dieu.

Etude historico-critique et positive

par le P. G. SCHMIDT, S. V. D.

Traduit en français par le P. J. PIETSCH, O. M. I.

(Suite.)

7. A. Vierkandt.

Bien que sans étendue considérable, l'étude de M. Vierkandt «Die Anfänge der Religion und Zauberei», publiée dans le «Globus»¹, compte parmi les publications les plus remarquables sur la magie; elle réalise des progrès importants sur plusieurs points.

Elle se présente comme une suite du travail de Preuß dont il y a été question plus haut (v. «Anthropos», IV, p. 1075 suiv.). Mais elle s'en distingue très avantageusement par une disposition claire², par l'enchaînement logique des différentes parties et par cette sage retenue qui fait si souvent défaut à Preuß. Ces qualités durent nécessairement amener des divergences avec Preuß aussi dans les résultats objectifs. C'est ce qui a eu lieu sur des points décisifs. Vierkandt laisse ces divergences plutôt dans l'ombre, je crois qu'il eut été bon qu'il leur donnât plus de relief. Une divergence d'une grande portée se trouve en ce que Vierkandt rejette la priorité de la magie sur la religion; il explique d'une manière excellente comment la magie s'est développée peu à peu. S'il n'est pas parvenu à la vérité pleine et entière sur ce point, c'est qu'il n'a pas fait attention à ce qui était antérieur à la magie. Fidèle à sa position, Vierkandt rejette aussi la thèse de Preuß d'après laquelle tous les ornements proviennent de l'intention de se défendre par des moyens magiques (p. 41). Par rapport à l'usage magique des excréments humains, dont Preuß traite au long et au large, Vierkandt observe laconiquement: «Les conceptions et les rites de ce genre paraissent cependant être restés d'une importance relativement limitée» (p. 42).

Un vrai mérite consiste dans la distinction exacte entre la magie à distance et celle à effet proche et dans la preuve de la priorité de cette dernière. Vierkandt cependant veut remonter encore plus haut: «Plus primitives encore sont les formes dans lesquelles le contraste entre la causalité magique et profane n'est pas encore aussi prononcé, et où il commence seulement à se former. Il y a, en effet, une série d'actions de ce genre où l'affinité avec les pratiques de

¹ Vol. XCII (1907), pp. 21—25, 40—45, 61—65.

² Il y a cependant une phrase qui, malgré tous mes efforts, m'est restée absolument inintelligible: «Erst auf der dritten Stufe begegnen wir derjenigen Gattung von Handlungen, die wir ausschließlich als deren normalen Typus anzusehen meist gewohnt sind, weil sie, wenn auch nicht am häufigsten vorkommen, so doch die einzige Gattung repräsentieren, die mit Reflexionen verknüpft ist, und weil wir so zu handeln wünschen und andere ermahnen» (p. 22).

la vie quotidienne est si grande que nous pouvons, dans le sens évolutionniste, les considérer comme des témoignages que la magie s'est successivement développée des actions à causalité naturelle» (l. c., p. 22). Il me semble que la seconde de ces deux phrases, surtout la conclusion soulignée par moi, n'est pas d'accord avec la première. La première phrase admet comme point de départ un mélange de causalité magique et profane; la deuxième, au contraire, fait provenir la magie de la causalité naturelle [donc «profane»], de manière que cette dernière seule serait le point de départ. Je me range absolument à ce dernier avis. Malheureusement Vierkandt oublie presque entièrement cette assertion dans la suite de son exposé et n'atteint pour cela qu'imparfaitement son but.

Dans les actions qui ont une grande affinité avec les pratiques de la vie quotidienne, il distingue celles où l'on se sert de «moyens propres à attirer ou à s'approprier de bonnes influences ou vertus, et celles qui doivent tenir éloignées des influences nuisibles». Cette division est très utile, mais quand il continue: «On peut conjecturer que ces derniers moyens, puisqu'ils supposent moins d'initiative, sont plus anciens», il donne dans ces conceptions philosophiques *a priori* qui lui font également tort ailleurs. Les faits ethnologiques n'autorisent aucunement à placer la magie défensive avant la magie active. Le raisonnement purement psychologique ne le prouve pas davantage; l'animal même a déjà assez d'initiative positive.

Ensuite Vierkandt distingue «en ligne ascendante trois types d'actions par rapport à leur degré de finalité et de conscience de cette finalité». «Sur le plus bas degré il y a les mouvements expressifs et les actions qui ont avec eux une relation directe, p. ex. déchirer dans un mouvement de colère l'image d'une personne, la menace faite à un homme considérée comme simple accès de fureur. La volonté d'arriver à un résultat ne vient ici que dans la dernière phase de l'action. La force motrice de l'ensemble est d'une nature purement subjective» (l. c. p. 22). Vierkandt oublie d'ajouter que seulement à cette «dernière étape de l'action», où une volonté déterminée s'est déjà formée, le fait magique peut entrer en existence; une simple émotion, considérée en elle-même, n'a jamais été désignée comme action magique. Je constate donc qu'ici aussi il fallait d'abord former sur un terrain «profane» et avec plus ou moins de clareté, des actes déterminés de la volonté, à but fixe, avant que la magie pût naître. — «Au deuxième degré, continue Vierkandt, se trouvent les actions analogiques. Un procédé qui avait été, sur son domaine, rationnel, c'est-à-dire répondant à un but et accompagné peut-être aussi de la conscience de cette finalité, est transporté ici à de nouveaux phénomènes vis-à-vis desquels il semble disproportionné. L'action qui tend [à ce nouvel objet] peut être provoquée par la simple impression que fait le nouvel objet, sans qu'il soit question d'une intention; en tout cas cette intention, quand il y en a une, ne repose pas sur une réflexion adéquate». Par les paroles «un procédé qui avait été, sur son domaine [le domaine «profane»], rationnel, c'est-à-dire répondant à un but», l'auteur concède que la finalité des actions sur le domaine profane a précédé la magie; il va même jusqu'à admettre qu'elle «est peut-être accompagnée de la conscience de cette finalité». Je ne comprends absolument

pas ce «peut-être». Dès qu'il n'y a pas de conscience de la finalité, il ne peut être question que d'actions dirigées par l'instinct vers un but. Or il est évident que jamais un phénomène magique ne peut naître d'actions semblables, autrement l'animal devrait aussi cultiver la magie. Donc ici également la connaissance de la finalité et la tendance vers elle «sur le domaine profane» précède la magie.

Si M. Vierkandt n'a pas reconnu cela, il faut y voir la cause qui l'a empêché d'arriver à une conception entièrement exacte. En concentrant son attention à prouver le caractère secondaire de l'animisme — entreprise bien justifiée —, il n'a pas vu qu'il y avait aussi à éviter des écueils de l'autre côté. Une méprise fatale lui a joué de mauvais tours. «Une condition essentiellement négative, écrit-il, pour l'existence de la magie c'est, chez l'homme primitif, le manque d'idées nettes sur la causalité. Ce manque a une raison subjective et une objective; d'un côté il provient du manque de clarté et de la confusion dans les pensées, d'un autre côté la connaissance de la réalité des choses fait défaut» (l. c. p. 44). A la page 40, il parle d'une «conception vague et confuse du monde et du caractère apathique et instinctif de l'activité que nous avons le devoir de supposer au degré de l'évolution qui vient ici en considération». Ce «devoir de supposer», qui provient d'hypothèses étrangères à la magie, est la *causa remota* de l'erreur de Vierkandt. Elle favorisa la naissance de cette méprise qui devint ensuite la *causa proxima*. Il n'y avait pas de «confusion et de manque de clarté dans l'activité intellectuelle» pour la connaissance et la pratique de la causalité sur le «domaine profane» qui devait précéder la magie; on y reconnut plutôt clairement de vraies relations de causalité, p. ex. surtout dans la fabrication des instruments, et on les utilisa d'une manière ingénieuse pour ces temps. La «confusion et le manque de clarté dans l'activité intellectuelle» ne commença que quand on appliqua ces connaissances à d'autres champs d'action, où elles furent poussées par des associations d'idées et de fausses analogies.

L'existence de cette connaissance nette et exacte et sa mise en pratique sur le domaine «profane» antérieurement à la magie ont été prouvés très habilement par M. Vierkandt lui-même, en renvoyant toujours de nouveau aux analogies de la vie quotidienne (p. 23 ss.). Ainsi, par rapport au remède magique de sucer les maladies sous forme de petites pierres, il observe avec raison: «Des maladies sont en effet souvent causées du dehors par des flèches ou des pointes de javelots en pierre, par des épines, des éclats, des pointes en os qu'on cherche naturellement à sucer ou à exprimer.» Cette partie du travail de M. Vierkandt a une valeur durable¹. Elle n'a que le défaut de ne pas mettre

¹ Quiconque est versé quelque peu dans la littérature ethnologique et sait combien vive est la controverse autour de la prétendue ignorance des habitants de l'Australie Centrale par rapport à la connexion entre le coït et la conception, ignorance affirmée par Spencer et Gillen, n'allèguera plus ce cas comme un argument invincible pour prouver le manque d'idées nettes sur la causalité, comme le fait l'auteur (l. c. p. 44). Je crois avoir montré, dans mes articles: «Die Stellung der Aranda» (Zeitschrift für Ethnologie, 1908, p. 866-901, spéc. 899 s.) et «Die soziologische und religiös-ethische Gliederung der australischen Stämme» (Zeitschr. f. Ethn. 1909, p. 372-375) qu'il n'y a là vraiment rien de primitif. Les trois autres cas que Vierkandt cite encore, sont également assez problématiques. Mais même s'ils étaient à l'abri de

assez en relief que la connaissance de la causalité et son application existaient déjà sur le domaine «profane» avant que la magie ait pu se former. Comme Vierkandt n'y a pas pris garde, les effets si importants pour la première origine de la religion, qui durent déjà être le fruit de cette phase de l'évolution antérieure à la magie, lui échappèrent également.

Il est en revanche entièrement exact quand Vierkandt dit: «Dans tous ces cas, le manque de clarté dans les idées sur la causalité n'est qu'une condition essentielle; la vraie cause génératrice de l'erreur se trouve dans l'influence que nos sentiments exercent sur nos idées, là où ils ne sont pas en face d'une science certaine» (p. 44). S'il en est ainsi, Vierkandt aurait dû aussi traiter plus en détail de cette influence des sentiments, comme Hubert et Mauß et, d'une manière encore plus intense, King, l'avaient déjà fait. Il aurait alors aussi constaté que le manque de clarté dans la notion de la causalité n'est pas seulement une condition préalable pour l'action des sentiments, mais que les sentiments à leur tour sont les générateurs de la confusion dans la région intellectuelle; ils favorisent la naissance d'associations, ils affaiblissent le raisonnement critique, puis ils le rendent partial et manistique. Les sentiments vivaces, les désirs ardents qui naissent alors constituent un sol fertile pour la magie.

Je puis adhérer presque sans réserve au chapitre dans lequel Vierkandt prouve que la magie à distance a tiré son origine de la magie à effet proche (p. 41 ss.). Il a eu surtout la main heureuse en intercalant une forme intermédiaire entre la magie à distance et celle à effet voisin, c'est ce qu'il appelle la magie initiale [Anfangszauber]. «Pour elle, il y a, si on considère la chose logiquement et de notre point de vue, une confusion entre le commencement d'une action [dans le sens juridique on dirait la tentative] et l'action achevée. Ainsi p. ex. quand les Aruntas font bourdonner la churinga, le rhombe, pour inspirer l'amour à une femme à distance.»

Je me sépare davantage de Vierkandt quand il essaie de décrire les rapports de la magie avec la religion. Il parle d'abord sur les débuts du culte. Il concède qu'un certain nombre d'actions du culte se sont développées d'une manière indépendante; pour la majorité cependant, on peut regarder comme certaine leur origine magique. A côté de quelques autres formes, ce sont les mystères ou sacrements et les cérémonies saintes sur le front, comme la cène, le baptême, la bénédiction de l'eau dans l'église chrétienne qui portent le plus distinctement l'empreinte de cette origine hétérodoxe (l. c. p. 61). Cette opinion est, actuellement, très à la mode dans certains milieux, mais ceci n'empêche pas qu'elle ne contienne une bonne dose de superficialité et de manie systématique. Il faudra quand même admettre qu'au temps où ces

toute discussion, qu'est-ce que cela signifierait vis-à-vis de la multitude d'idées nettes sur la causalité et d'actions qui s'y appuient, telles que nous les trouvons avec toute évidence dans la vie des Australiens du Centre! Mais c'est déjà une forte dose d'attachement opiniâtre à la théorie, qui se révèle dans la phrase suivante: «Combien moins doit-on attendre de l'homme primitif qu'il sache distinguer la pluie d'autres douches d'eau, les nuages naturels des artificiels, produits par la fumée du tabac, le soleil d'un autre feu» (p. 44). Tout en laissant de côté tout le reste, nous posons une question: «L'homme vraiment primitif a-t-il déjà fumé du tabac?»

sacrements furent institués comme tels, comme sacrements de l'Eglise, le concept de l'âme et par là l'opposition entre le spirituel et le matériel, et de plus la faculté de symboliser, étaient pleinement développés, même si on voulait refuser cette dernière à l'homme primitif. On ne pourra pas davantage nier qu'ici également on avait l'intention de représenter quelque chose de spirituel par un élément corporel. Quelle que fût autrefois la fonction extérieure de ces rites — la preuve exacte qu'ils en aient eu une reste encore à fournir —, dans le moment où ils furent appelés à former des sacrements, leur caractère magique, si jamais ils en auraient eu auparavant, cessa immédiatement.

Il est bien vrai que les sacrements veulent être plus que de simples symboles. Ils restent néanmoins loin du caractère objectif propre à la magie. Car ils obtiennent leur vertu exclusivement de la volonté d'une personne, de Dieu. De plus, leur effet n'a lieu que quand il y a, en même temps, dans l'âme de celui qui reçoit le sacrement une disposition éthique, et il y a des cas, comme p. ex. dans le baptême de désir, où une disposition éthique seule suffit, sans que quelque chose de matériel entre en fonction.

En traitant de la prière, Vierkandt se rend coupable d'une légèreté vraiment étrange. Il suffit, pour le faire voir, de juxtaposer ses assertions.

1^o «Certaines formes simples de la prière paraissent bien être primitives... Il est évident qu'il y a là une simple imitation du commerce par le langage qui se fait entre les hommes» (l. c. p. 62). Voilà qui est très bien raisonné; il y a donc des formes de prières qui ne proviennent pas de la magie.

2^o «D'un autre côté, on peut constater avec une netteté particulière que bien de fois la prière tire son origine de la magie, et dans ce cas, de préférence de la magie des noms et des mots» (l. c.). On ne peut pas nier qu'il y a également des formules de prières qui proviennent de la magie par la voie indiquée. Mais il faut contester énergiquement qu'elles constituent, par rapport aux autres formules, la majorité, ou même qu'elles soient en proportion bien considérable. La base de la première espèce de prières, le commerce de l'homme avec son semblable, est si éminemment naturelle, si universellement répandue qu'en comparaison l'existence de la magie des noms, des mots, du souffle, dont la deuxième espèce de prière est réputée tirer son origine, doit être désignée comme quelque chose de sporadique.

3^o «Le point de départ de la prière [donc de la prière en général] se trouve par conséquent dans la réunion des deux espèces de magies, celle du commerce par le langage et celle des noms, dont l'une s'est développée jusqu'à la prière à la divinité, la deuxième à l'invocation de son nom» (l. c.).

Il est manifeste que de la majeure 1^o et de la mineure 2^o la conclusion 3^o ne découle pas. Je laisse à Vierkandt le soin d'y mettre ordre.

Quand Vierkandt passe ensuite à discuter «les plus anciens éléments idéologiques de la religion», nous y rencontrons le deuxième défaut fondamental qui l'a empêché d'arriver à la vérité entière.

Il y distingue «deux phases plus simples auxquelles vient s'ajouter en troisième lieu l'animisme» (l. c. p. 62). «Le plus bas degré est la conception générale d'objets ou de corps doués d'une vertu particulière, de substances magiques, comme nous dirions de notre point de vue.» Je dois dès maintenant

contredire M. Vierkandt ou plutôt faire remarquer qu'il se contredit lui-même. Il a observé que le point de départ a été la confusion de la force profane et de la force magique, donc quelque chose que, «de notre point de vue», nous ne pouvons pas tout simplement désigner comme l'époque des substances magiques¹. Vierkandt a oublié tout cela ici et accepte à la théorie de Preuß qu'il voulait cependant réfuter.

La deuxième étape se trouve, d'après Vierkandt, dans la conception anthropomorphique de la nature, ou en termes plus généraux, «dans la conception par analogies, ou égocentrique».

Ici donc, presque à la fin de toute l'étude, paraît pour la première fois la personnification, mais on ne lui consacre que 20 petites lignes, dans lesquelles Vierkandt ne réussit pas à saisir l'importance de ce facteur qui, en union avec le principe de causalité, est la base de l'origine de la religion. Voilà le deuxième vice essentiel dans le travail de Vierkandt. Ici également où il fait finalement mention de la personnalité, il lui assigne la deuxième place, après la conception de substances et de corps. Quelle est la raison de ce procédé? Il est nécessaire de poser cette question, car dans une note il explique: «Elle [la deuxième phase] doit seulement être distinguée formellement de la première; il n'est pas besoin qu'elle le soit chronologiquement, tandis que toutes les deux doivent précéder la troisième [l'animisme]» (l. c. p. 63, Note). S'il en est ainsi, les termes «phase, degré», ne sont plus à leur place, car ils signifient toujours une succession chronologique dans l'évolution du bas en haut. Vierkandt lui-même favorise cette manière de voir en désignant la première étape comme la plus basse. Si donc il ne veut pas que la deuxième se soit formée de la première, il aurait dû déterminer les rapports intrinsèques des deux degrés de quelque autre manière. On ne peut pas lui faire grâce de ce reproche, même en se plaçant à son point de vue.

Précisément par cette négligence de la personnification, M. Vierkandt s'est privé d'une arme particulièrement efficace contre la priorité de l'animisme². En conséquence, sa polémique contre ce système lui a inspiré si peu de confiance qu'à la fin il compte, tout résigné, avec la possibilité que «les arguments qu'on vient de lire ne laissent pas paraître comme suffisamment probable l'existence d'une époque préanimiste» (l. c., p. 64). Il se contente finalement de l'animisme à la Wundt. Quoi qu'il dise sur celui-ci et sur l'âme corporelle qui y fait pendant, il reste établi que l'animisme de Wundt ne

¹ Soit dit en passant, l'*orenda* des Iroquois, l'*arunquiltha* des Australiens du Centre, le *mana* (V. écrit constamment *manna*, ce qui est inadmissible au point de vue linguistique) des Mélanésien ne sont pas des substances, mais des forces, des facultés qui peuvent adhérer à différentes substances.

² A l'aide de celle-ci, il aurait aussi mieux expliqué la coutume de lier les cadavres et de broier leurs membres qu'il ne l'a fait par la supposition d'une force magique dans le cadavre nu, ce qui est encore plus théorique que la croyance en un esprit. Car la première n'est jamais mentionnée dans les documents primitifs, dans les rapports, mythes et contes des indigènes; elle est un produit exclusif de la science européenne. Ce qui est vrai c'est que l'indigène croyait primitivement que toute la personnalité indivisée du mort continuait à vivre quelque part et que, comme pendant la vie, on ne pouvait s'approcher d'elle qu'au moyen de ce que nous appelons maintenant le corps,

diffère de celui de Tylor que graduellement, et non essentiellement. On aurait donc à constater que la théorie magique de Vierkandt désespère de supplanter la théorie de l'animisme dans ses points essentiels. Rien de plus juste; car elle n'en a pas la force. Ce n'est que dans le pouvoir d'une théorie qui laisse de côté pour le commencement toute distinction entre l'âme et le corps et place l'idée de la personnalité une au début de toute évolution; une hypothèse qui considère comme première chose la matière, la substance, donc un corps par opposition à un esprit, ne le pourra jamais.

Il est très curieux que M. Vierkandt, qui veut écrire sur les commencements de la religion et de la magie et qui sait relater tant de choses sur les pratiques magiques des Australiens, ne mentionne pas un seul mot sur les «Etres Suprêmes» des tribus du Sud-Est de l'Australie et les vives controverses auxquelles ils ont donné lieu, surtout parmi les ethnologues anglais. La nécessité d'une bibliographie internationale universelle pour l'ethnologie tout entière s'impose de nouveau en face de semblables expériences.

8. E. Sidney Hartland.

Déjà dans le chapitre précédent, nous avons appris à connaître M. E. Sidney Hartland comme un des adversaires de Lang et nous en avons parlé en détail¹. Nous le rencontrons de nouveau ici. Car il n'a pas seulement fait œuvre de polémique négative; il a aussi émis une théorie positive et celle-ci se meut, en substance, dans les ornières de la théorie magique. Elle se distingue néanmoins des autres par une plus grande attention qu'elle accorde à un des éléments les plus importants, la signification de la personnalité. Pour cette raison nous en parlons précisément ici, à la fin du chapitre consacré à la magie, sur le point de retourner à notre propre thèse.

E. Sidney Hartland a expliqué en détail sa théorie dans sa «Presidential Address», dans la section anthropologique du «British Association Meeting», tenu à York en 1906; malheureusement ce document ne m'est pas accessible. Mais il en donne lui-même un extrait dans la «Presidential Address» de la première section «Religions of the lower culture» du troisième congrès international pour l'histoire des religions². Cet extrait sert ici de base à notre travail. Puisque Hartland a lui-même fait ce résumé, je puis, pour la plupart, me servir de ses propres termes. «L'homme primitif, commence Hartland, entouré du monde inconnu, était subjugué par le respect [awe] et l'admiration et par le sentiment de la puissance qui se cachait sous les phénomènes extérieurs. En

¹ V. «Anthropos» III, p. 1081—1107.

² Transactions of the third International Congress for the History of Religions, Oxford 1908, vol. I, p. 21—32. Dans cette adresse, les faits ethnologiques de l'Australie sont représentés dans le même sens que j'ai dû rejeter ailleurs (III [1908], p. 1081 ss.). M. Hartland n'avait pas encore eu, en ce moment, sous les yeux notre exposé. Dans une note (p. 24) il observe qu'il ne peut pas encore «as at present subscribe» à l'opinion énoncée dans «Anthropos», p. 812 ss., à savoir que les Australiens du Sud-Est forment la couche la plus ancienne des populations de l'Australie. Mais alors nous n'avions donné qu'une esquisse de la preuve; l'exposition détaillée n'est venue que plus tard «Anthropos» IV (1909), p. 207—248, et dans mon travail: «Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme», Zeitschrift für Ethnologie, 1909, p. 329—344.

interprétant ces événements d'après les conceptions de sa propre conscience, il les considérait comme les manifestations d'une personnalité. Toute personnalité qui se manifestait de cette manière, avait des besoins [needs] et des potentialités analogues à ceux qu'il ressentait en lui-même. Il était inévitable qu'il fit des efforts pour se concilier ces personnes ou les contrôler. Heureusement qu'il possédait pour cela dans sa propre potentialité des moyens nombreux. Cette potentialité inhérente à l'homme est nommée *orenda* chez les tribus Iroquoises de l'Amérique du Nord, *wakan* chez les Sioux, *manitowi* chez les Algonquins. Sous l'une ou sous l'autre forme elle existe probablement chez tous les peuples de civilisation inférieure» (p. 28).

Il me semble que dans la conception du premier homme rempli d'admiration et d'un respect farouche, Hartland idéalise encore plus que maint poète ou maint père de l'Église. C'est en tout cas un tableau fantaisiste, ce n'est pas même une hypothèse, car il manque de faits positifs à l'appui. Bien au contraire, les faits positifs que nous possédons sur l'homme le plus primitif et ses instruments, nous le font voir, comme je l'ai déjà fait remarquer à Maret¹, non pas comme un rêveur effarouché, mais comme un ouvrier actif et cela non seulement sur le terrain mystérieux de la magie, mais aussi sur celui de la vie prosaïque de tous les jours. Au milieu de cette activité il apprit, comme je l'ai exposé contre Preuß², à appliquer le principe de causalité au monde extérieur. Un autre argument que nous fournit toute l'humanité, le langage, nous montre, quelque loin que nous pénétrions dans ses couches, que l'homme a formé des idées universelles et fait des raisonnements. A l'aide de ces trois opérations: formation des idées universelles, raisonnement, application du principe de causalité, l'homme n'apprit pas seulement à subjuguier la nature extérieure, mais à se l'appropriier aussi intellectuellement, à la comprendre. Quelque important qu'il soit que Hartland ait compris la signification de la personnalité pour l'évolution du premier homme, il est regrettable de le voir ajouter un second tableau fantaisiste au premier, quand il pense que dans ces temps, l'homme a conçu toute activité ou manifestation quelconque d'une qualité à la manière d'une activité personnelle. Comme je l'ai démontré contre Preuß, il avait déjà eu le loisir de comprendre dans sa propre activité la différence entre actions personnelles et événements impersonnels, purement matériels. Ce que Hartland dit dans la suite sur l'*orenda* provoque de même vivement la critique. Laissons le cependant d'abord exposer plus en détail son opinion.

«Le seul point sur lequel je dois attirer l'attention, c'est l'indétermination de cette potentialité de l'*orenda*. Tant pour sa direction que pour son étendue il est indéterminé, mystérieux. Il est vrai que les différents personnages, réels ou imaginaires, n'en sont pas pourvus dans une mesure égale. Mais c'est une atmosphère, une influence, qui procède de chacun d'eux, et semblable à une odeur tantôt pénétrante, tantôt faible, tantôt passagère, il est impossible de lui assigner des limites» (p. 28).

¹ «Anthropos» IV, p. 519.

² «Anthropos» IV, p. 1080.

Quelque grand que soit le mérite relatif de Hartland d'avoir soutenu, vis-à-vis d'Arthur Lovejoy, qui s'est prononcé pour le contraire dans «The Monist», vol. XII, que la force mystérieuse n'est pas inhérente à toute chose, mais seulement à tout personnage, nous devons néanmoins avouer que ceci est loin d'être suffisant. Ainsi, H. Codrington dit dans son ouvrage «The Melanesians»¹, source classique de notre connaissance de ce *mana* qui n'est pas moins célèbre que l'*orenda* et ses analogies en Amérique: «Mais cette force, bien qu'impersonnelle en elle-même, est toujours attachée à une personne quelconque qui la dirige; tous les esprits de la nature [spirits] l'ont, les esprits des ancêtres [ghosts] l'ont généralement, entre les hommes il n'y en a que quelques-uns à l'avoir.» Donc pas même tous les «ghosts», tous les personnages fictifs, ont le *mana*, beaucoup moins toutes les personnes humaines, réelles. Bien plus: ceux-ci n'ont d'eux-mêmes aucun *mana*, comme Codrington l'atteste de nouveau expressément: «Mais aucun homme n'a cette force de lui-même; tout ce qu'il fait [quand il est arrivé en possession du *mana*], il le fait à l'aide d'[autres] êtres personnels, d'esprits de la nature ou des ancêtres»². Voilà donc déjà trois grandes sphères dans lesquelles il n'y a pas de *mana* par soi-même: l'activité des choses impersonnelles, l'activité des personnes humaines, l'activité de quelques-uns au moins des esprits des ancêtres. Peut-être pourra-t-on admettre que les esprits des ancêtres, qui étaient autrefois des hommes ordinaires, ne possèdent pas non plus de *mana* d'eux-mêmes. Je montrerai dans mon travail, «Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker»³, en traitant de la religion et de la mythologie des Mélanésiens, la provenance du *mana* pour les esprits proprement dits [spirits] et par là aussi l'origine du *mana* en général; il y aura là plus d'une surprise pour maint ethnologue. Quant aux trois catégories mentionnées plus haut, puisqu'elles ont manifestement quelques qualités et puissances et exercent déjà une certaine activité d'elles-mêmes, il en ressort qu'il y a, même chez elles, un large cercle de forces et de facultés qui n'ont absolument rien à faire avec le *mana*; ce sont les forces et les facultés ordinaires, «naturelles» en opposition au *mana*, qui ne communique que des facultés «surnaturelles». C'est aussi l'opinion de Codrington, quand il écrit: «*Mana* est ce qui aide à exécuter une chose qui dépasse les forces ordinaires des choses et qui est au-dessus du cours ordinaire de la nature»⁴. Maintenant le *mana* pourra s'étendre considérablement sur le domaine de la réalité et de la nature, mais celui-ci ne sera jamais complètement absorbé; il restera toujours, même pour les Mélanésiens, une réserve de forces naturelles qui n'ont rien à faire avec le *mana*.

Si, par là, les vues de M. Hartland sur cette force mystérieuse paraissent inexactes, puisqu'elle n'est pas indéterminée dans cette mesure infinie comme il le représente, on comprendra bientôt que c'est encore beaucoup plus le cas, quand il continue: «Les relations de l'homme avec toutes les person-

¹ Oxford 1891, p. 119.

² L. c., p. 191.

³ Denkschriften der kaiserl. Akad. der Wiss. in Wien, phil. hist. Kl., Bd. 53, Abh. III.

⁴ L. c., p. 118—119.

nalités non humaines sont considérées comme analogues aux relations des hommes entre eux; l'homme doit invoquer et apaiser des êtres plus puissants que lui; il peut en diriger d'autres, les contrôler, se les soumettre ou même les anéantir. En tout cas, il atteint son but par des œuvres et des paroles; c'est là l'expression de sa volonté, sa potentialité mystique, son *orenda*» (p. 29).

Nous devons déjà derechef nous arrêter pour constater chez M. Hartland un manque de clarté et peut-être une inexactitude, et en empêcher les conséquences néfastes. Il n'y aura aucun ethnologue, même entre les partisans de M. Hartland, qui ne sera surpris d'entendre qu'on désigne comme un *orenda* de l'homme, l'influence exercée par la simple imploration. Voilà qui est tout neuf et une opinion tout à fait propre à Hartland. On voit par ce qui précède, combien peu elle est fondée. S'il y a quelque chose de naturel à l'homme, c'est l'usage de la parole et la supplication par le langage; pour ce pouvoir, point n'est besoin d'un *orenda*.

M. Hartland continue: «Elles [les actions et les paroles] sont des rites magiques ou religieux. Quand elles s'adressent à des êtres transcendants dont il se croit entouré et dont il doit s'approcher avec crainte et respect, nous les appelons [rites] religieux. S'ils s'adressent à des êtres auxquels il peut imposer une contrainte, nous les appelons magiques. Mais ici aussi la ligne de démarcation n'est pas tirée avec exactitude. L'*orenda* de l'homme, ou tout au moins l'*orenda* de quelques hommes, arrive parfois jusqu'à contraindre même les êtres transcendants de son imagination. C'est pourquoi des procédés magiques sont entremêlés aux rites religieux les plus solennels» (p. 29).

Ici également, il y a à mettre le doigt sur plus d'une inexactitude. Comme nous l'avons déjà observé, il y a, à côté des «rites», de simples invocations sans action, et même les «rites» ne sont, dans la plupart de cas, rien autre chose que des prières symbolisées et plus tard matérialisées, pour lesquelles l'*orenda* n'est également pas requis. Il est ensuite faux qu'il y ait chez toutes les tribus des individus qui peuvent contraindre, par leur *orenda*, même les êtres transcendants, même ceux d'un degré supérieur et surtout l'Être suprême. Ils sont assez peu nombreux, les peuples chez lesquels ceci se réalise, et de ceux-ci les plus nombreux ne sont plus, depuis longtemps, des peuples primitifs, mais des civilisés qui eux-mêmes marchent déjà vers la décadence. Chez le plus grand nombre et surtout chez les peuples les plus primitifs, on ne peut toucher l'Être suprême que par des prières et des actes d'obéissance [et par des sacrifices] pour qu'il accorde, par un acte de libre bonté, ce que l'on demande. La proposition: «des procédés magiques sont entremêlés aux rites religieux les plus solennels» est erronée dans cette universalité, et absolument insuffisante comme prémisse de la conclusion à laquelle elle doit conduire.

Cette conclusion, Hartland la formule en ces paroles: «D'après cette théorie, la magie et la religion sortent de la même racine. Oui, je me tromperais à peine en changeant de métaphore et en disant: la magie et la religion sont les deux côtés d'une médaille» (p. 29). Telle est l'opinion de Hartland. La source et la médaille uniques sont naturellement l'*orenda* mystérieux, pénétrant toutes choses. Or nous avons montré que cet élément mystérieux est

loin d'avoir une importance si universelle et que nous n'avons pas de preuves positives pour en faire le point de départ de toute l'évolution.

Il faut savoir gré à M. E. S. Hartland de s'être mis, par cette conclusion, en opposition décidée avec Frazer qui place la magie avant la religion et fait naître cette dernière du désespoir de la première. Il tâche néanmoins de prendre une position conciliante en disant que Frazer et ses partisans s'approchent plus de ses opinions qu'ils ne le croient; qu'il importe seulement de savoir ce qu'on entend par religion; l'homme primitif n'a certainement pas distingué entre actes magiques et religieux et le penchant pour le rituel a bientôt conduit, chez certaines tribus, à un étouffement de la religion par la magie (p. 29—32).

M. Hartland exerce aussi ses fonctions d'intermédiaire vis-à-vis de la théorie de A. Lang par rapport à «un relatively supreme being»; mais ici il ne fait pas autant d'avances. Il dit: «Il se peut bien que parmi les puissances ou personnalités dont l'homme primitif s'imaginait être entouré, l'un ait parfois, au cours des temps, obtenu une prédominance plus ou moins assurée. Dans un cas semblable, plus les autres êtres s'effacèrent, plus la puissance prédominante a pu s'approprier leurs attributs et a pu donner occasion à différents mythes et usages mal définis, tel le sommet d'une montagne qui rassemble autour de lui les nuages et condense les eaux de l'atmosphère environnante. On serait alors tenté d'attribuer à cette puissance tout ce qui a jamais captivé l'imagination ou ce qui avait besoin d'une explication dans le monde extérieur ou les us et coutumes d'une tribu. Elle pouvait donc devenir un *Bundjil* ou un *Puluga*. Mais nos connaissances ne nous permettent pas jusqu'ici d'affirmer que ce chemin ait été le cours immuable de la pensée humaine» (p. 32).

Tout en remerciant M. Hartland, nous devons énergiquement décliner de semblables essais de conciliation. Nous sommes complètement de son avis quand il dit que «nos connaissances ne nous permettent pas jusqu'ici d'affirmer que ce chemin ait été le cours immuable de la pensée humaine». Admettre que «parfois» et «au cours des temps», parmi la multitude des êtres imaginaires il se soit formé une fois un être suprême, c'est tout-à-fait la vieille hypothèse de Tylor dont nous avons assez montré l'insuffisance complète et ethnologique et psychologique; d'animiste qu'elle était, elle s'est transformée en théorie magique, ce qui ne change rien de ses caractères essentiels. Une fois que Hartland a eu la bonne idée de placer au commencement au moins l'idée générale de la personnalité, qu'est-ce qui l'aurait empêché de faire débiter toute l'évolution par la grande et suprême réalisation de cette idée: l'être suprême? Rien autre chose que le manque de connaissances en ethnologie générale: Hartland s'est exclusivement voué à l'étude de la mythologie et de la religion; c'est ce qui l'a empêché de faire suffisamment attention à la structure et la succession des couches ethniques, pour constater quels sont les peuples réellement primitifs, et quels sont secondaires et tertiaires. Rien autre chose ensuite que des connaissances défectueuses dans la linguistique qui témoigne que l'homme, n'importe où nous le connaissons, a été à même de former des idées universelles, de condenser la multitude des choses en groupes et tous les groupes en une conception de l'univers entier; et tant pour chaque objet en détail que pour l'univers entier il a cherché leur auteur et en

appliquant le principe de causalité qu'il s'était acquis, il est parvenu à le connaître par un jugement rationnel.

Telle est notre théorie et heureux d'être débarrassé de la polémique fastidieuse, nous allons, plein d'un joyeux courage, rassembler les pierres de cet édifice. Car nous ne concluons pas *a priori*: nous croyons qu'une théorie a besoin de preuves positives. Pour deux des peuples les plus primitifs, les Tasmaniens et les Australiens du Sud-Est, nous croyons avoir fourni les preuves, autant qu'il est du reste possible; pour d'autres peuples nous avons tracé les grandes lignes de l'argumentation. Nous mettons la main à l'œuvre, *Deo adjuvante*, pour compléter la chaîne de nos preuves.

Nous espérons que M. E. Sidney Hartland, à son tour, ne se contentera pas d'avoir établi une théorie intéressante, mais qu'il s'efforcera de fournir aussi les arguments positifs à l'appui, ce qui est d'autant plus urgent que déjà maintenant nous pouvons mettre le doigt sur bien des défauts et des inexactitudes de sa nouvelle théorie.

En attendant, la belle image qu'il déroule à la fin de son discours est moins en faveur de sa propre conception que de la nôtre. La géologie ne connaît pas d'exemple qu'une cime de montagne se soit formée par l'effacement progressif d'autres cimes et leur absorption en une seule. Mais c'est un fait bien ordinaire dans l'histoire de la terre qu'une haute montagne se décompose sous le choc des tempêtes, de la pluie et d'autres influences atmosphériques et que les torrents et les fleuves fassent descendre les masses du terrain dans les larges plaines, de manière que, ou bien tout le massif de la montagne disparaît ne laissant que quelques collines insignifiantes, ou bien qu'il est déchiré en une multitude de petites crêtes qui naturellement n'atteindront jamais la hauteur de l'ancienne montagne. Ici donc, sans aucun doute, l'existence de la cime haute et puissante est l'état primitif, la division et le déchirement est l'état postérieur. Eh bien! nous croyons que, pareillement, dans l'évolution de la religion, la cime de l'Etre Suprême, se baignant dans l'aurore de l'éternité et dépassant de sa hauteur tout son entourage, a constitué l'élément primitif.

9. Résultats positifs de notre critique de la théorie magique.

Dans les excursions critiques que j'ai dû faire ici avec les représentants de la priorité de la magie, je me suis sincèrement efforcé, non seulement d'exposer les erreurs rencontrées comme telles et de les réfuter, mais aussi de mettre en relief les progrès réels de la science dus au travail de ces auteurs, et de les accroître encore par ma collaboration personnelle. — Cela doit se dire aussi de la nature et de l'origine de la magie. Je ne me suis pas contenté d'en démontrer, par des arguments négatifs seulement, l'origine postérieure à la religion. Car, comme je l'ai déjà fait remarquer plusieurs fois, moi aussi je suis d'avis que l'animisme qui a régné jusqu'ici en maître, avait ce désavantage qu'on n'a pas assez apprécié l'importance de la magie pour l'évolution de la religion. De plus, je pense que plusieurs genres de magie n'avaient pas, pour pouvoir surgir d'abord, besoin de l'animisme; c'est pourquoi, on est porté à conjecturer qu'ils se sont produits non seulement sans l'animisme, mais même avant l'animisme; je concède toutefois qu'à l'appui de cette asser-

tion, il faudrait apporter des preuves encore plus sûres et plus étendues que cela n'a été le cas jusqu'ici. Il faut convenir cependant que les investigations faites jusqu'à présent, ont déjà répandu beaucoup de lumière sur la nature et l'origine de la magie.

Il nous paraît toujours, que King a le mieux démontré l'origine de la magie proprement dite. Ce que Hubert, Mauß et Vierkandt en disent, ne va pas au fond des choses, mais surajoute pourtant au fondement que King a posé. Preuß n'apporte pas une théorie générale sur l'origine de la magie, il fixe une série de faits concrets desquels procèdent, comme d'une source abondante, des idées et des pratiques de magie.

Ainsi j'adhère à King, quand il fait procéder la magie de l'aspect de choses nouvelles, inaccoutumées, qui ne se laissent pas rattacher à d'autres phénomènes déjà clairement connus, mais qui sont trop importants pour former une quantité simplement négligeable. (voir «*Anthropos*», IV, p. 510 suiv.). Ainsi se produit, dans chaque cas particulier, un degré d'excitation et de surexcitation psychologique qui engendre des associations d'idées; celles-ci combinent, à leur façon, le phénomène aperçu avec d'autres phénomènes, soit comme cause, soit comme effet, soit comme l'un et l'autre ensemble.

Quand Hubert et Mauß représentent comme origine de la magie le besoin social vivement ressenti par tous (cfr. «*Anthropos*», IV, p. 521), cela semble, de prime abord, quelque chose de neuf, une explication tirée de la volonté, tandis que celle de King se tient plutôt du côté de l'intelligence. On se tromperait cependant, en n'appliquant pas à ces cas mêmes le principe de King: ce ne sont pas tous les besoins vivement sentis qui deviennent le point de départ de pratiques magiques, mais ceux-là seulement contre lesquels échouent la science et la puissance de l'homme. Ce qui revient aux faits extraordinaires de King que tous les efforts de l'intelligence ne réussissent pas à ramener dans la catégorie des choses ordinaires. L'hypothèse Hubert-Mauß a cependant sa valeur, parce qu'elle met en évidence une cause spécialement efficace de la magie, car si non seulement l'intelligence mais aussi la volonté restent désappointées, l'excitation affective en devient plus intense et crée de nouvelles chances pour les associations qui engendrent les conceptions magiques.

C'est le mérite de Marett et Vierkandt d'avoir signalé une autre source féconde de conceptions magiques: ils insistent sur la signification des mouvements extérieurs du corps qui procèdent de la vivacité des agitations intérieures (v. «*Anthropos*», IV, p. 519, et V, p. 232). Ces manifestations extérieures comme telles n'ont absolument rien de magique dans leur première origine et leur existence; ce sont simplement des décharges non voulues, spontanées, des vives agitations qui se produisent sans la moindre coopération de l'intelligence. Mais aussitôt que l'agitation s'est suffisamment calmée, le rôle de la réflexion commence; l'instinct de causalité s'emparera de ces phénomènes. Il ne les trouve pas en relation avec des buts «*profanes*», encore moins y reconnaît-il, à cette période de l'évolution intellectuelle, les symptômes de simples décharges psychologiques. C'est alors qu'apparaît la personne ou la chose qui, avec la vive agitation du sentiment, en avait aussi provoqué psychologiquement les manifestations extérieures. Ne voyant pas à quoi il pourrait

attribuer la raison d'être de ces phénomènes, il leur imagine une relation avec cette personne ou cette chose. La distance qui reste encore entre le sujet et l'objet, on la franchit au moyen des associations qui se dégagent très facilement de la plus grande vivacité des passions surexcitées. On peut désigner le tout comme une sorte d'étymologie populaire des manifestations extérieures des sentiments.

Preuß prend l'analogie pour l'origine presque unique (v. «Anthropos», IV, p. 1080), Vierkandt pour une des origines de la magie (v. «Anthropos», V, p. 236), mais quand on y regarde de bien près, on ne peut adhérer à l'un et beaucoup moins encore à l'autre. L'analogie désigne plutôt une des voies les plus ordinaires que prennent les associations qui forment le point de départ de conceptions magiques.

Que les explications de King sur l'origine de la magie et les développements que Hubert, Mauß et Vierkandt y ajoutent, soient justes, il faut le reconnaître, mais notre opposition commence là où il s'agit de déterminer les relations entre la magie et la religion. Tous — et c'est là leur erreur principale — n'apprécient et ne traitent pas avec justesse ce que King appelle la causalité «normale» ou ce que Hubert, Mauß et Vierkandt désignent sous le nom de causalité «profane». Aucun des auteurs mentionnés ne lui attribue une importance décisive pour l'origine de la religion. D'ailleurs, ils la traitent d'une manière différente: King la néglige simplement (v. «Anthropos», IV, p. 513 suiv.), Preuß place hardiment la causalité magique avant la causalité normale (v. «Anthropos», IV, p. 1077 suiv.), Hubert et Mauß (v. «Anthropos», IV, p. 523), plus encore Vierkandt (v. «Anthropos», V, p. 231—232) et Hartland (v. «Anthropos», V, p. 249) s'efforcent de construire un tout non démêlé dans lequel les deux causalités étaient réunies et lequel aurait existé au début de l'évolution.

En opposition avec toutes ces théories, je crois avoir démontré, que la priorité absolue seule de la causalité «normale = profane» et non la causalité magique, peut expliquer les faits psychologiques, ethnographiques et pré-historiques. Ce que j'ai dit à ce sujet, je ne le répète plus ici, parce que je reviendrai encore dans la suite sur toute cette argumentation pour la traiter plus à fond. Je me contente ici de faire remarquer de nouveau qu'au début du développement humain, il faut mettre la force et non l'impuissance, le positif et non le négatif, l'effort et la capacité à connaître les causes et non «la stupidité primitive».

Certainement cette faculté avait ses limites qui étaient alors plus restreintes qu'aujourd'hui. Mais il est faux que ces limites fussent justement alors très indécises, par conséquent, que l'homme se soit trouvé dans l'ignorance absolue sur la portée de ses propres forces et qu'il faille chercher dans cette circonstance la source de la magie, qui, par suite, doit nécessairement remonter aux premiers temps. Comme Vierkandt a placé pour la causalité magique la magie à effet proche avant la magie à distance, de même, pour la causalité normale de l'homme primitif, toute action *in distans* est exclue. Uniquement pour les choses avec lesquelles l'homme est en contact immédiat, surtout celles qu'il touche de ses mains, il a la «conscience de sa propre puissance à amener l'événement», dans laquelle, d'après Berkeley et Wundt (v. «Anthropos», IV,

p. 516 note) il faut chercher l'origine psychologique de toute causalité. Ce sentiment d'assurance existe encore quand l'objet peut être atteint avec un instrument qui reste toujours dans la main de l'opérateur, comme c'est le cas pour les instruments de travail et les armes à petite distance. Cette assurance commence à devenir chancelante quand la main doit abandonner l'instrument et qu'avant qu'il atteigne son objet il se passe un temps pendant lequel il est soustrait à la force de l'homme et exposé à des influences étrangères, incalculables. C'est le cas pour les armes de tir. Ce domaine de l'hésitation entre le savoir et l'ignorance, le pouvoir et l'impuissance, favorisa le plus l'origine de ces associations qui devinrent dans la suite des notions magiques. Mais puisque tout ethnologue sait que les armes à tir de quelque importance sont, chez la plupart des peuples primitifs, de date postérieure, on comprend qu'il s'agit ici d'un domaine qui ne se forma que plus tard et qui demeura relativement restreint. Pour tout le reste, au contraire, surtout pour tous les événements et propriétés de la nature, l'homme primitif ne doutait et n'hésitait pas, s'il pouvait exercer une causalité sur eux ou non : à ce degré, où l'*actio in distans* était exclue, il était parfaitement sûr qu'il ne le pouvait pas. De plus il n'avait pas encore suffisamment observé la nature pour pouvoir se procurer les (fausses) analogies par lesquelles il se figurait plus tard pouvoir influencer les événements de la nature, surtout les changements du temps, la production de la pluie, la défense contre les tempêtes, etc.¹.

C'était donc le sentiment d'une impuissance absolue avec lequel l'homme primitif se voyait en face de la nature grandiose, tant qu'il ne pouvait pas la surmonter directement par l'ouvrage de ses mains, qui était d'abord assez peu de chose. Si dans toute cette période il ne pouvait pas recourir à la causalité magique, où se réfugiait-il dans sa misère et son besoin de secours ?

C'est alors qu'entre en action le deuxième élément, celui de la personification, que tous les auteurs mentionnés jusqu'ici ont apprécié insuffisamment ou inexactement. King avait placé trop tard sa formation (v. «Anthropos», IV, p. 513 suiv.), Preuß est submergé dans une fausse notion de la transmutation (v. «Anthropos», IV, p. 1080 suiv.), Vierkandt ne lui assigne également pas une origine assez ancienne (v. «Anthropos», V, p. 236), Hubert et Mauß ne le mentionnent pas du tout, Marett et Hartland le datent assez justement, mais il ne savent pas tirer plein profit de leur importante dé-

¹ Cet exposé s'adresse aussi à l'opinion de Jevons (*An Introduction to the History of Religion*, p. 28 ss.) sur le concept et l'origine de la magie sympathique. Il la fait naître dans les premiers temps de l'évolution humaine, quand l'homme ne connaissait pas encore les limites de sa force et se croyait par conséquent capable d'influencer le cours des phénomènes de la nature et de faire d'autres choses qui alors ne lui semblaient pas extraordinaires mais lui paraissaient être naturelles. Ce n'aurait été que par l'apparition inattendue de choses extraordinaires qu'il se forma l'idée du «surnaturel», d'une puissance en dehors de lui-même qu'il concevait comme une personnalité. Ici il aurait commencé à connaître des limites à sa puissance, qui devinrent d'autant plus nombreuses que le nombre des expériences s'augmenta qui lui survenaient. Des peuples ou des individus arriérés auraient continué encore à exercer des pratiques dont le succès ne pouvait être regardé par les hommes plus civilisés que comme le produit de forces surnaturelles. Peu à peu cette conception se serait obscurcie et on aurait attribué réellement à ces arriérés des forces surnaturelles. De là la magie aurait pénétré dans la religion et y aurait étouffé tout le reste.

couverte (v. «Anthropos», IV, p. 518 suiv. et V, p. 238 suiv.). Comme je l'exposai dans le cours du travail, c'est cet instinct de personnification, intimement lié à l'instinct de causalité, qui conduit à la reconnaissance d'un Être Suprême auquel, comme au créateur et au maître de toute la nature, revient aussi la puissance sur toutes ses opérations. C'est à lui que l'homme s'adresse dans cette période de la personnification, comme un homme parle à l'autre, en lui parlant et le suppliant; sa prière ne se borne pas aux mots, tout le corps y prend part, c'est une représentation dramatique. Tout cela est la conséquence naturelle de la conception personnelle de la causalité du monde, qui domine l'homme à cette époque.

En opposition avec tout cela, la magie porte un caractère décidément «objectif», c'est-à-dire qu'elle veut, en éludant ou en niant la cause personnelle suprême, s'adresser directement aux objets, aux choses et obtenir son but à l'aide des forces qui sommeillent mystérieusement dans les substances. Cette nouvelle voie pouvait déjà trouver des partisans dans le temps préanimiste, partout où pour une raison quelconque (v. «Anthropos», IV, p. 523—524) on voulait refuser le culte et l'obéissance à l'Être suprême et le refouler en arrière. Ce courant devait encore gagner considérablement quand parut l'animisme, qui favorisa encore le refoulement de l'Être suprême et rendit possible, par sa notion de l'esprit, la magie à distance; par là il acquit à la magie un domaine immense et raffermir encore sa supériorité sur l'ancienne croyance personnelle. Une fois arrivé à la prépondérance, le pouvoir magique devait flatter davantage l'arrogance humaine que de s'adresser par des prières à une autre personne. Au cours du temps il devint une «science» [astrologie et astronomie, alchimie et chimie], il prétendit aussi à une plus grande objectivité, pendant que la vieille conception, la croyance à un Être suprême fut discréditée comme «anthropomorphisme».

Nous nous arrêtons ici dans notre résumé critique sur la théorie moderne de la magie. Je ne pourrais pas admettre, comme je l'ai déjà dit, qu'elle ait entièrement vaincu et refoulé en arrière l'animisme, et cela intrinsèquement et beaucoup moins encore pour le dehors. Mais il faut avouer que toute une série de savants éminents s'y intéresse et que ceux-ci ont, en tout cas, suffisamment éclairci la question pour qu'on ne puisse plus parler d'un empire exclusif de l'animisme.

On ressent une impression curieuse à comparer les progrès extérieurs dont la théorie magique peut se glorifier et ceux que la théorie de A. Lang a obtenus dans une période à peu près égale. Il faudra avouer que la première fut reçue avec une bienveillance sensiblement plus grande que la deuxième. Nous constatons avec surprise cette aversion des savants de nos jours contre la personnalité. Car on peut certainement caractériser la théorie de Lang comme celle qui met aux débuts de l'évolution de la religion la personnalité, consciente d'elle-même, tandis que la théorie magique s'efforce de démontrer que la force magique, donc une chose inconsciente, aurait occupé cette place. Nous ne saurions, pour le moment, indiquer les causes qui ont amené la prédilection des tendances modernes, dans l'explication de l'évolution religieuse, pour les forces inconscientes.

(A suivre.)



Analecta et Additamenta.

La trouvaille d'un couteau de pierre (préhistorique?) dans l'Afrique Orientale Allemande. — Je viens vous faire part d'une découverte intéressante que j'ai faite aux environs de notre Mission de Ihangiro. Je vous la communique en toute simplicité et sans phrase; je n'ai pas le temps d'élaborer un article.

Il y a quelques jours j'allais en tournée apostolique dans un grand village de Ihangiro situé à 16 km d'ici. La chaleur était accablante et pour me reposer je cherchai un peu de fraîcheur dans la grande *kibira* ou forêt sacrée du village. J'étais seul avec quelques enfants de la Mission. L'endroit était splendide et des plus pittoresques et la végétation vierge d'une exubérance unique sous les tropiques. Pour mettre le comble au charme, une source s'écoulait en eau limpide d'un de ces géants de la forêt, sous le tronc duquel on avait ménagé une profonde excavation en forme de grotte artificielle dans le but de faciliter le puisement. Un escalier gigantesque, ménagé par la nature dans les excroissances plus ou moins régulières des racines de l'arbre, conduisait à cette fontaine. Une imagination moins ardente que la mienne aurait exulté! Mais mon attention est brusquement, j'allais dire brutalement, attirée ailleurs par un cri d'un de mes petits compagnons de route: «Père! viens donc voir par ici!» Et je pénètre à sa suite au travers d'un épais fourré. J'arrive alors sous une immense voûte naturelle formée de lianes sauvages et de toute espèce d'autres plantes grimpantes du plus bel effet artistique. — «Père! ne regarde donc pas en haut mais là, à tes pieds, cette pierre!» Au premier coup d'œil je ne vis d'abord qu'un vulgaire caillou de forme oblongue, fiché en terre à la façon d'une borne kilométrique; mais me baissant en suite petit à petit, puis tout à fait, je remarquai que l'objet était travaillé. De plus en plus piqué par la curiosité et sans même prendre la précaution de regarder autour de moi si j'avais été suivi par quelque habitant du village, j'arrachai vivement la pierre du sol. J'eus alors devant moi un couteau monstre, une sorte de gros coutelas de chasse à lignes régulières et polies, couvert d'une petite mousse verte qui lui donnait à merveille un véritable cachet d'antiquité. Je ne doutai pas un instant que je venais de trouver un précieux monument antique. Cependant mon arrivée dans le village ne pouvait manquer d'être déjà connue, et sous peine d'être surpris ici par quelqu'un je dus laisser là ma trouvaille et sortir en hâte de ce «sanctuaire» d'un nouveau genre. Car évidemment j'avais affaire à une «chose sacrée» (*msambwa*); mon long séjour dans le pays et une certaine connaissance des habitudes religieuses des habitants ne me laissait plus de doute à ce sujet. Mais je me promis bien de revenir un jour compléter mes recherches.

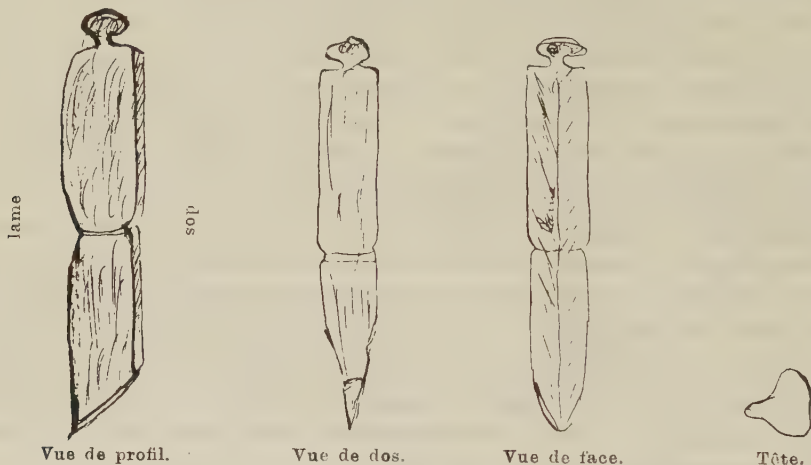
Et je suis revenu. Voici le résultat de mon examen avec la description détaillée de la fameuse antiquité. Les dessins ci-dessous ne rendent que bien imparfaitement la réalité mais ils en donnent une idée.

C'est un grand couteau qui mesure 70 cm dans toute sa longueur et pèse 56 livres anglaises. Le dos a une épaisseur à peu près uniforme de 12 cm et la lame très effilée n'a pas moins de 18 cm de large. Cette curieuse pièce présente au milieu une incision circulaire profonde de 2 cm et se termine au sommet par une sorte de queue-à-vis triangulaire de la grosseur des deux poings. La matière est la granit commun, si répandu dans tous ces pays. Bien qu'exposé depuis des siècles à toutes les intempéries de l'air et probablement manipulé en tout sens par des générations de sorciers, il a parfaitement conservé ses formes. Celui qui le «tailla» à coup sûr était un artiste et avait à son service un autre métal que le méchant fer indigène de nos naturels.

Ce couteau date d'une époque très reculée. On l'a toujours vu là dans cette même *kibira*, et c'est lui qui a donné au village le nom qu'il porte actuellement. Jadis un grand culte

public lui fut rendu et à cette heure encore on l'entoure d'une vénération superstitieuse. C'est une « chose sacrée », un *msambwa*, auquel il n'est pas permis de toucher.

Il est difficile de croire à une importation étrangère; et pourtant, dans un pays qu'on dit n'avoir jamais connu l'âge de la pierre, comment expliquer la présence d'un pareil objet? On parle beaucoup aujourd'hui des grandes caravanes du roi Salomon et des Abyssines, envoyées aux mines d'or d'Ophir (Transvaal) et qui auraient pris la voie de terre, c'est-à-dire des Grands Lacs; mais si cette hypothèse légitime certaines découvertes curieuses et d'origine



juive que l'on vient de faire dans des grottes des environs, je ne vois pas comment elle explique la venue ici d'un pareil couteau en pierre du pays.

J'ai déjà appris que deux autres villages ont possédé autrefois de semblables *msambwa* mais que ceux-ci se sont égarés avec le temps et surtout à la suite les invasions répétées des barbares Baganda.

P. EUGÈNE HUREL, des Pères Blancs—Rubya près Bukoba.

Grenzen des ehemaligen Buschmanngebietes. — Ein langjähriger Vernichtungskrieg hat die Buschmänner in Basutoland, Natal und East-Griqualand so gelichtet, daß sie fast nur noch dem Namen nach bekannt sind. Als Nation, als Ganzes besteht hier das Buschmannvolk nicht mehr. Wo der Buschmann die Auswanderung nicht vorzog, ist er von der umgebenden Bantubevölkerung aufgesogen worden; doch immerhin noch nicht restlos. In einzelnen wilden, wertlosen Gebirgsgegenden dürften sich noch kleinere Buschmannhorden vorfinden.

Diese Annahme stützt sich auf die Aussage von Eingebornen.

1. Nach der Aussage eines Suto und eines Eingebornen von Harrismith muß sich der Buschmannstamm *Mzili Kazi* an der Nordecke des Basutolandes aufhalten.

2. Ein Suto machte die Angabe, daß in seiner Heimat, den Maluti Bergen in Basutoland, sich ebenfalls noch Buschmänner befänden.

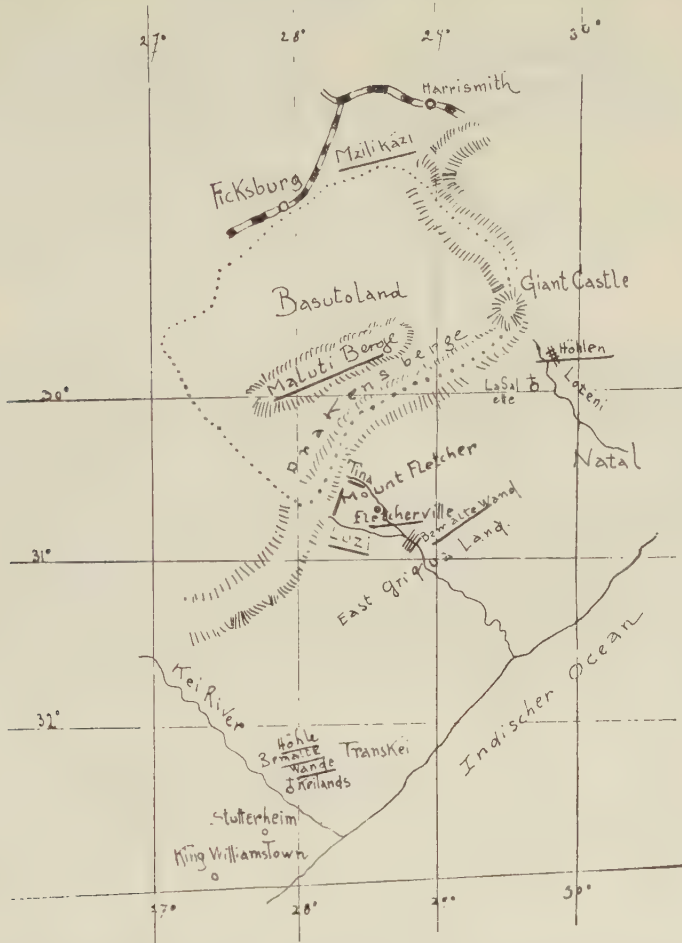
3. Der Xosakaffer Mashiya, Heimat Xoloti River, gab folgendes an: Vor vier Jahren habe er (Mashiya) in dem Städtchen Mount Fletcher (Fletcherville) eine etwa sechs Köpfe starke Truppe von Buschleuten, Männer und Frauen, **gesehen**. Dieselben sind aus einem nicht näher bekannten Grunde dahin verbracht worden.

Mashiya glaubte, daß heute noch Buschleute in den Drakensbergen bei Mount Fletcher sich befinden.

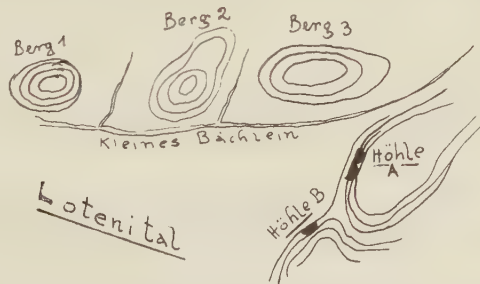
Demselben (Mashiya) ist an dem Zusammenflusse des Luzi und Tina eine bemalte Felswand bekannt. Gegenstände der Abbildungen sind: Menschen, Ochsen, Buschwild, in schwarz und weiß. Ein Haus ist nicht abgebildet. Der Buschmannstamm *Mzili Kazi* ist ihm unbekannt.

Mit der Zeit dürfte es gelingen, noch manchen Punkt festzulegen, doch an eine einheitliche lückenlose Grenze darf nicht gedacht werden. Der feste Bodenbesitz, welcher jetzt in Südafrika durchgeführt ist, macht ein freies Jägerleben unmöglich — die Überbleibsel haben bloß die Wahl der Anpassung an die neue Ordnung oder den Untergang.

4. Unser Photograph hat auf seiner Tour auch das Lotenital besucht. Er fand dort, wie die Karte angibt, an einem Berg Höhlen, welche einst bewohnt waren. Er glaubt, es müßten noch mehr Höhlen dort zu finden sein, wenn man nur suche. Die Höhlen waren alle vom



Rauche geschwärzt. In einer fanden sich, schwach erkenntlich, zwei Bildchen der bekannten Buschmannkunst. Alle drei Höhlen waren durch niedrige Steinwälle in Abteilungen geteilt.

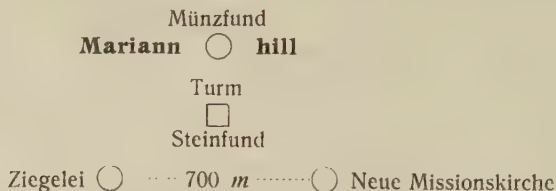


In einer Höhle befanden sich Konservenvbüchsen, englische Zeitungen -- und kein einziges Bildchen mehr an der Wand. Vermutlich sind die ehemaligen, dort befindlichen Bilder abgemeißelt worden.

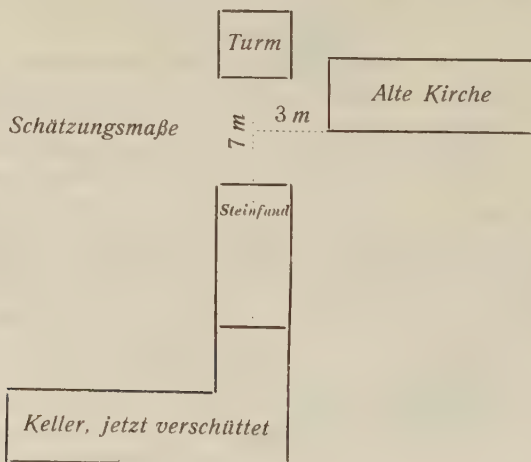
Er glaubt die Aufnahmen stellen eine Doppelhöhle dar, die in der Mitte durch einen Felsvorsprung geteilt sei. Jede Kammer dürfe ungefähr 15 m Länge haben. Der Fels hänge

beiläufig 2 bis 3 m über. Die Höhlen liegen da, wo sich das Felsmassiv mit dem lockern Erdreich berührt. Das Erdreich ist weggewaschen worden, und so bildeten sich die Höhlen. Selbstverständlich sind die Höhlen sehr schwer zugänglich. Die natürlichen Hindernisse, steile Anhöhen, schmale, an jähren Abhängen vorbeiführende Passagen u. dgl. seien beträchtlich.

Aus der Buschmann-Steinzeit. — Nachstehende Skizze gibt die Lage der verschiedenen Fundorte zu einander an. Am 3. August 1909 wurde in der Nähe des Turmes ein Faustkeil gefunden. Derselbe ist in der Art der Herstellung ganz gleich mit dem in



tiefster Lage gefundenen Faustkeil der Ziegelei (siehe „Anthropos“, IV, S. 972ff.). Doch besitzt er nur ungefähr die halbe Größe von jenem. Er trägt wieder die augenscheinlichsten Spuren der mühsamen künstlichen Herstellung. So sicher nun diese Anzeichen sind, ebenso unsicher ist seine Einlagerung. Er wurde beim Umgraben zum Zwecke einer Gartenanlage in oberster Schicht gefunden; doch auf einer Stelle, wo man seit 25 Jahren gewühlt hat. Ich meinerseits halte den Stein für aus der Tiefe kommend. Er fand sich inmitten von drei Stellen, an welchen man seinerzeit tiefe Fundamente graben mußte. An der Fundstelle stand jahrelang ein Haus, das nunmehr abgerissen ist. Der Stein wird wahrscheinlich mit aufgegrabener Erde dahin gelangt sein. Nach allen Anzeichen gehört er einer Periode an, in welcher man große Sorgfalt auf die Herstellung des Steingerätes verwandte. Die Funde an der neuen Kirche zeigen, bis auf ein Exemplar (die sehr kleine und niedliche Klinge), nicht diese Sorgfalt. In dieser Zeit dürfte bereits „Eisen“ im Gebrauche gewesen sein. Die nebenstehende Skizze dürfte dazu beitragen, meine Ansicht zu erhärten.



Es wird gesagt, die Stelle, wo die Kirche stehe, sei ein Sumpf gewesen. Die ganzen Gebäulichkeiten liegen an dem Fuße eines Hügels, so daß man hier aufgeschwemmten Boden vor sich haben wird.

Um den Stein sorgsam zu zeichnen, fehlt es mir an Zeit.

Br. NIWARD hat sich die Steinfunde im Museum zu Maritzburg angesehen. Dieselben stimmen in den Formen mit den Mariannhillerfunden überein. Die Beamten des Museums waren erstaunt, als ihnen Br. NIWARD mitteilte, daß wir Funde in beträchtlicher Tiefe gemacht haben.

Über die geologischen Verhältnisse der hiesigen Gegend muß noch mehr und umfassender beobachtet werden. Nur soviel: das Rohmaterial, aus welchem die Faustkeile (ohne Ausnahme

bis jetzt) hergestellt sind, ist Porphyr. Derselbe findet sich, gewöhnlich gerollt, im Flußbett des Uinhlatuzane. Daß der in der Ziegelei gefundene Faustkeil eine Bewegung von der Seeküste hierher gemacht hätte, darf man heute ruhig fallen lassen. Der Lehm in der Ziegelei führt keine Muscheln. Er muß unter völlig geänderten Wasserverhältnissen entstanden sein. Der 1 m hohe Humus ist von den Hügeln herabgeschwemmt und scheidet sich sehr scharf von dem unterliegenden Lehm ab. Ganz nahe bei Mariannahill ist ein Steinbruch (roter Sandstein). Hier fand man in einer Tiefe, von der Humusschichte an gerechnet 6 m in dem den Sandstein bindenden, tonigen Bindemittel, sehr eigentümliche, geformte Eindrücke. Es scheinen Fußstapfen von Tieren (Büffel und Antilope) zu sein. Man hat diese Steine in die Außenseite einer Mauer eingesetzt, sie wittern aber jetzt sehr schnell ab.

Man wird wieder auf jene Lage im Steinbruch kommen, und ich hoffe, daß jemand die Sache sorgfältig beobachtet usw. In diesen Sandsteinen finden sich schwarz verkohlte Pflanzenreste (Farnkraut)! Muscheln sind noch nicht sicher beobachtet.

Br. OTTO, Mariannahill, Natal.

Klassifikation und Name des Stammes der „Malol“, Berlinhafen-Bezirk, Deutsch-Neuguinea. — Der gewöhnlich als „Malol“ bezeichnete Stamm gehört sprachlich nicht zu den Papua, ebenso auch nicht die Arop, Sisano und Ser, die alle eine zusammengehörige Gruppe bilden. Wohl aber weisen sie mehr nichtmelanesische Elemente auf, als die benachbarten Stämme.

Wie ich jetzt sicher feststellen kann, ist der Name „Malol“ nicht der diesem Stamme eigentlich zukommende, sondern er ist nur die Bezeichnung, welche die Tumleo-Leute ihm geben. Diese Bezeichnung hat einen solchen Einfluß erlangt, daß die Leute auch selbst, Fremden und Europäern gegenüber, sich als „Malol“ bezeichnen. Untereinander jedoch nennen sie sich stets *Siau*. Nach dem Prinzip, daß stets derjenige Name auch für die Wissenschaft und koloniale Praxis gewählt werden muß, den die Eingebornen selbst sich beilegen, müßte also wohl auch der Name „Malol“ jetzt fallen und *Siau* an die Stelle treten.

P. FR. KIRSCHBAUM, S. V. D., Berlinhafen, Deutsch-Neuguinea.

Les «Kopftrophäen» aux Iles de Tonga. Mr. le Dr. GRAEBNER dans son intéressant article: «Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten» paru dans l'«Anthropos» (tom. IV, fasc. 3, 4, 1908) dit à la page 775: «Die Kopftrophäe ist ihrer weiten Verbreitung wegen direkt als polynesischer Besitz . . . erstens die Tatsache, daß sie doch durchaus nicht allgemein polynesisch ist, z. B. in der wichtigen tonganischen Provinz fehlt».

Si j'ai bien compris le sens de Kopftrophäe — c'est-à-dire, l'habitude de présenter la tête ou même le corps entier des gens tués à la guerre, soit aux chefs soit aux idoles ou aux dieux — je crois que cette affirmation n'est pas exacte pour les îles de Tonga.

Et voici mes raisons.

1° La langue tonguienne possède un mot technique pour cet usage ou cette cérémonie, mot très-tonguien, c'est la terme *fakaulu*.

Le dictionnaire tonga-anglais, compilé par les premiers missionnaires protestants, d'abord imprimé vers 1846 à Vavau et dont j'ai sous les yeux une nouvelle édition, donnée en 1897 par le Rev. SHIRLEY W. BAKER, missionnaire protestant à Tonga pendant une vingtaine d'années, puis Premier Ministre du roi Georges I. pendant douze ans ou treize. Ce dernier dictionnaire porte ce qui suit:

«*Fakaulu*. A war custom of carrying the slain, and placing them in order before the house of the idol» (p. 38, édition de 1897, Auckland).

Le dictionnaire tonga-français, compilé par les premiers missionnaires catholiques entre 1842—1852, et imprimé à Paris en 1890, donne l'explication suivante:

«*Fakaulu*. Présenter au chef les morts tombés dans la guerre.»

2° La dernière guerre à Tonga eut lieu en 1852. Deux forts ou villages, Houma et Pêa, luttèrent contre toutes les forces de Vavau, Haapai et Tonga. Un soir trois individus sortirent de Houma et surprirent dans les bois quelques soldats du roi Georges. Ils en tuèrent un, lui coupèrent la tête, et fiers de leur exploit revenaient, quand ils furent surpris à leur tour par une autre bande du roi Georges. Dans leur fuite ils déposèrent la tête au pied d'un arbre. En

rentrant ils racontèrent le fait au chef de leur famille. Ce dernier les renvoya immédiatement chercher la tête en question, qui fut d'abord présentée au chef du fort, puis portée au cimetière des ancêtres du chef, et passa de là entre les mains de presque tous les guerriers. Puis on l'enterra. Le vieillard dont je tiens le fait ajouta même qu'un des premiers guerriers voulut humer la cervelle qui dégouttait avec le sang, mais ayant reconnu que c'était celle d'un de ses parents, éclata en sanglots.

Dans la même guerre à Houma, un des guerriers de Foui (village de Hihifo) s'était approché de trop près du fort, fut tué d'un coup de fusil, toute la garnison se précipita alors sur lui l'emporta dans le fort, le présenta d'abord au cimetière, puis au chef, et sur la demande de sa famille le rendit ensuite pour l'enterrer.

3° La première guerre religieuse à Tonga eut lieu en 1836 ou 1837. Le roi Georges, déjà maître alors de Haapai et de Vavau, vint au secours des Protestants de Tonga. Il s'empara des forts de Gelaia et de Hulé, extermina les garnisons et même les enfants à la mamelle. Un bon nombre de cadavres furent transportés de Hulé à Nukualofa pour être présentés au roi ou *tuikanokupdu* et même dit-on aux ministres.

Parmi les cadavres qui furent ainsi transportés se trouvait celui d'une jeune fille de seize à dix-huit ans. Elle passait pour une des plus belles personnes de Tonga. Aussi sur le chemin — Hulé est à six milles anglais environ de Nukualofa — les gens en couraient pour la voir, et de même à Nukualofa. Je tiens le fait du chef du village de Nukunuku, qui est parent de la fille en question.

4° Takai, le fameux chef de Pea, fit la guerre à Vavau vers 1816. Il s'empara de Félétoa, le fort de Vavau. Aux dires des vieillards de Houma, dont les ancêtres étaient de l'expédition, on fit après le *fakaulu*, d'abord à Félétoa, et puis un certain nombre de morts furent portés à Neiafu à quatre ou cinq milles de Félétoa.

5° Je n'ai pas sous la main MARINER'S «Account of Tonga». Aussi ne puis-je dire s'il en parle directement ou indirectement, ou s'il n'en parle pas du tout. L'idée qui me reste de l'ouvrage pour l'avoir lu il y a plus de vingt ans, c'est qu'à moins que les Tonguiens d'alors valussent plus que leurs descendants, il les flatte légèrement, ne parle pas trop de certains faits, soit qu'il ne les connût pas, soit qu'ils soient trop à leur désavantage, ou contraire à l'idée qu'il voulait donner des Sauvages ou Indigènes de la mer du Sud.

Mais voici quelques faits qui eurent lieu pendant son séjour dans les îles de Tonga. Après la prise de Nukualofa en 1807 on transporta les morts, plusieurs centaines, dit la tradition, sur le rivage de la mer en bas du fort. On les laissa quelque temps exposés, puis ceux qui furent réclamés par leur parenté, furent emportés dans les cimetières de leurs familles respectives où on les enterra. Les autres furent jetés à la mer.

Pendant la guerre de Finau, le même qui prit Nukualofa, avec Vavau en 1808, on transporta les morts de la garnison de Félétoa à Neiafu, et on les exposa devant les temples. Le vieillard dont je tiens ce fait croyait pouvoir indiquer non seulement d'une façon générale l'endroit, mais les deux bouts de la rangée.

6° Après la bataille de Hihifo, livrée le 29 mai 1799, à Kolovai, les guerriers de Finau qui restèrent vainqueurs, enlevèrent un certain nombre de cadavres et les transportèrent à environ un kilomètre de Kolovai pour les présenter à Finau. C'étaient surtout ceux des principaux chefs et des guerriers les plus renommés, aux dires des vieillards. On dit même qu'ils s'y trouvaient encore, quand quelques jours plus tard Finau tint la grande réunion de Tonga, où il jugea et condamna sommairement à mort les principaux guerriers de l'île, ses adversaires, puis installa un nouveau gouvernement. Plusieurs même, entre autres Takai, ne lui échappèrent que par un tumulte soulevé inopinément par les gens de Houma, qui enlevèrent et emportèrent leur chef Vara, gravement blessé, dit-on.

Voilà un certain nombre de faits historiques qui vont, selon moi, contre le sentiment de M. le Dr. GRAEBNER. Mais cet usage serait-il d'introduction récente, suite des rapports de Tonga avec Fidji? C'est possible, mais alors comment expliquer la suite de la phrase de M. le Docteur GRAEBNER: «ebenso in dem stark polynesischen Fidji»? Ici je suppose que M. le Dr. GRAEBNER veut parler des petites îles de l'est du groupe de Fidji, où les Tonguiens dominèrent, par suite

des guerres qu'ils y firent au 18^{me} siècle, et peut-être avant; mais pour les grandes îles de Fidji, je crois que la race polynésienne y est assez peu représentée, même comme sang mêlé.

F. REITER, S. M., Kolovai (Hihifo, île de Tonga tapu).

Dazu bemerkt Dr. GRAEBNER: Die Mitteilung des H. P. REITER bringt eine ganze Anzahl wertvoller Daten, die aber im Ganzen gerade meine Ansicht bestätigen, und es kann für mich nur sehr erfreulich sein, daß diese Bestätigung durch einen so trefflichen Tonga-Kenner wie P. REITER erfolgt. Seine Voraussetzung, daß unter „Kopftrophäe“ zu verstehen sei die Gewohnheit „de présente“ nicht nur den Kopf, „même le corps entier des gens tués à la guerre, soit aux chefs soit aux idoles ou aux dieux“, trifft nämlich nicht zu: die letztere Sitte, das *fakaulu* hat mit der Kopftrophäe nichts zu tun, sondern gehört in die ganz polynesische Kategorie des Menschenopfers. Der unter 2^o angeführte vereinzelte Fall von Kopfraub steht erstens augenscheinlich nur subsidiär für das Fortschleppen der Leiche zum *fakaulu*, ist aber zweitens eben seiner Vereinzelung wegen — zwar nicht auf fidjianischen, aber — auf somoanischen Einfluß zurückzuführen. — Daß Fidji ethnologisch allerdings sehr stark polynesisch ist, brauche ich wohl nicht eingehend zu beweisen.

Nochmals über den Namen der Insel Celebes. — In einer Note des „Anthropos“ (Bd. IV, S. 879, Anm. 1) äußert sich P. A. BOLSUS dahin, WICHMANN habe im „Gids“, 1896, S. 328—339 bewiesen, daß der Name der Insel Celebes durch eine Reihe von Irrtümern aus „dos celebres Mocasares“ [so lautet der richtige Text] des Galvano (1563) hervorgegangen sei. Demgegenüber erlaube ich mir darauf hinzuweisen, daß ich schon 1899 die Unrichtigkeit der WICHMANN'schen Ausführungen an der Hand der in den ältesten Reiseberichten und Karten verfolgbaren Namensformen dargelegt habe¹. Meine Untersuchung ergab, daß die ursprüngliche Namensform vom Jahre 1516 Célebe (i. e. *çelebe* = *sélebe*) lautet. Auf Grund dessen bin ich auch in einem späteren Artikel² genötigt gewesen, mich gegen eine von F. SARASIN herührende andere Erklärung des Namens auszusprechen, die darauf hinauslief, daß Celebes seine Benennung nach dem Kaläbat-Berge der Minahassa bekommen habe. Ebensowenig kann eine von G. W. W. C. VAN HÖVELL mitgeteilte Legende³, wie sie unter den gebildeten Eingebornen von Mangkasar über die Herkunft des fraglichen Inselnamens kursiert, jemals bei dessen Deutung eine Rolle spielen. Nach dieser Legende soll eine Geste der ersten Europäer bei der Frage „Wie heißt das Land?“ von den Eingebornen mißverstanden und auf ihren Kris bezogen worden sein, den sie *séle-bësi*⁴ benannten. Aus *séle-bësi* hätten die Europäer zunächst Célebes und später Celébes gemacht. Daß diese Legende eben nur eine Legende und erst später erfunden ist, um einen den Eingebornen des südlichen Celebes fremden Namen zu erklären, läßt sich leicht nachweisen.

Zunächst muß betont werden, daß die älteste in Rede stehende Namensform nicht „Célebes“, sondern „Célebe“ ist. Wo in den älteren Belegen wirklich „Celebes“ erscheint, ist es der spanisch-portugiesische Plural des Singulars „Celebe“, genau so gut, wie davon der italienische Plural „Selebi“ gebildet worden ist (von NICOLA NUÑEZ 1569, vgl. FOY, Publ. Dresden XII, S. 15a). Bezeichnet wurde mit „Célebe“ und seinem Plural die Inselwelt von den südlichen Philippinen (Cebú oder Mindanao) an bis zum heutigen Celebes, dessen nördlicher Teil — den man noch für eine besondere Insel hielt — von demselben Namen mit umfaßt worden zu sein scheint; auch die Bewohner dieser Gebiete führten den gleichen Namen. Während nun für die Insel nördlich von Celebes besondere einheimische Namen vorhanden waren, fehlte ein solcher für das nördliche

¹ W. FOY, Schwerter von der Celébes See. Anhang: Über den Namen Celébes. Publ. a. d. Kgl. Ethnogr. Museum zu Dresden, XII, S. 13 ff. Beachte dazu das Referat von S. RUGE, Petermanns Geogr. Mitt., 46 Bd. (1900), S. 151 f., wonach sich eine Insel Celebe fälschlich nord-östlich von Gilolo (und zwar, wie ich hinzufüge, östlich von Sanghir und Sarangani), auf der dritten Karte Asiens von GASTALDI findet (gedruckt zwischen 1555 und 1557 nach P. A. TIELE, Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenk. van Nederl. Indië ter geleg. van het 6. internat. Congres der Orientalisten, 1883, Land- en Volkenk., S. 5).

² Petermanns Geogr. Mitt., 50. Bd. (1904), S. 128 f. Dieser Artikel ist O. RICHTER, Globus LXXXIII, S. 158, Anm. 14, der meine und SARASIN's Erklärung gegeneinander abwägt, entgangen.

³ Petermanns Geogr. Mitt., 51. Bd. (1905), S. 118.

⁴ D. h. „eiserner Kris“.

Celebes oder wurde den Europäern nicht bekannt, so daß sie den Namen Celebes speziell auch für diesen Teil des alten Celebes-Archipels verwendeten. Schließlich wurde der Name auf das ganze heutige Celebes ausgedehnt, nachdem man die geographische Einheit der Insel erkannt hatte. Hand in Hand damit ging aber das Aufgeben seiner Verwendung zur Bezeichnung der nördlich von Celebes gelegenen Inseln, zumal da deren nördlichste später zu den Philippinen gerechnet wurden.

Aus alledem folgt, daß der Name „Celebes“ nicht durch ein Mißverständnis aus *séle-běsí* zu erklären ist. Denn erstens hätte daraus im Munde der Europäer zunächst nie „Célebe“, sondern höchstens „Celebes“ werden können. Zweitens ist „Celebe“ bzw. „los Celebes“ von Haus aus nur die Bezeichnung für Nordcelebes und die nördlich davon gelegenen Inseln, nicht aber für die ganze heutige Insel Celebes oder gar deren südlichen Teil. Schon deshalb kann die mangkasarische Legende nicht auf einen wirklichen Vorgang zurückgehen, weil eben Mangkasar von den ältesten Europäern, die dort landeten, nie „Celebe(s)“ genannt worden ist. Dazu kommt, daß im nördlichen Teile von Celebes und auf den nördlich davon gelegenen Inseln, die zunächst den Namen „Celebe(s)“ führten, der malayische Kris überhaupt nicht zu Hause ist und auch nicht zu Hause gewesen ist, daß folglich auch nicht von ihm, auf Grund eines Mißverständnisses, der fragliche Name abstammen kann.

Soviel scheint mir jedenfalls sicher: Wie auch immer der Inselname „Celebes“ zu deuten versucht werden mag, man muß stets von seiner ältesten Form und von deren historisch feststellbaren Anwendung ausgehen, wenn man nicht den Boden der Tatsachen verlassen und in die Irre gehen will.

Dr. W. FOY, Cöln.

La Religion des Andamanais. — M. A. R. BROWN, qui a fait un voyage d'exploration aux Iles Andamanes, publie dans le «Folk-Lore» (Sept. 1909 p. 257—271) un article intitulé «The Religion of the Andaman Islanders», dans lequel il croit avoir prouvé que la description donnée par M. E. H. MAN sur le même sujet, est fautive dans des points essentiels. Comme nous avons suivi M. MAN dans l'esquisse de cette religion publiée dans «Anthropos» (III, p. 578—580) nous devrions ou rectifier cette esquisse selon les vues de M. BROWN ou démontrer que celles-ci ne sont ce qu'elles prétendent d'être. J'ai fait le dernier dans un article «Puluga, the supreme Being of the Andamanese» qui paraîtra prochainement dans la Revue «Man» (Londres). En outre je traiterai le même sujet plus longuement encore dans mon étude «Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen» qui paraîtra au commencement de février 1910 chez MM. STRECKER et SCHRÖDER, Stuttgart, Württemberg. Je crois donc être dispensé pour le moment de discuter ici l'article de M. BROWN; peut-être il y aura encore occasion de le faire au courant de mon étude sur «L'origine de l'idée de Dieu».

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

* * *

Corrigenda à l'article du P. A. Bolsius S. J.: «Une légende alfoure», «Anthropos» IV. (1909). — p. 881 ligne 24 lisez «a-awěs» au lieu de «awěs». — ligne 25 lisez «le-leos» au lieu de «leos». — p. 891 ligne pénult. lisez «pě-pětót-ěň» au lieu de «pě-rětót-ěň». — p. 890 ligne 25 lisez «ma-muali» au lieu de «mu-muali».

Korrekturen zu P. Dr. C. Becker, S. D. S. „Die Nongkrem-Puja in den Khasi-Bergen (Assam)“. — Seite 899, Zeile 18 von unten und Seite 900, Zeile 15 von unten lies „Eierwerfen“ statt „Einwerfen“.



Miscellanea.

Europa.

In Cambridge wird ein neues Museum für Archäologie und Ethnologie entstehen, nachdem Mr. C. F. FOSTER und Mrs. RAWLINGS wieder eine große Schenkung dafür gaben. Das Parterre soll dem Unterrichte, der erste Stock archäologischen, der zweite ethnographischen Sammlungen dienen. („Man“, 1909, 53.)

In England fand man bei Bishop's Stortford, an der Grenze von Hertford und Essex ein vollständiges Pferdeskelett gegen zwei Meter tief in ungestörter Schicht. Die Untersuchung ergibt, daß dieses Pferd von allen bekannten wilden Pferden der Pleistozänperiode abweicht. Dagegen ähnelt es nach IRVINGS Auffassung sehr dem Walthamstowpferd, das eine neolithische oder bronzezeitliche Art aus einer Wald- oder Steppenvarietät ist. Bisher glaubte man, daß England das Pferd als Haustier erst gegen Ende der Bronze- oder zu Beginn der Eisenzeit erhalten habe; die bis zu Cäsar vorhanden gewesen seien wegen ihrer Kleinheit zum Reiten untauglich gewesen. (Globus, 1909, Bd. 96, S. 196.)

In Leiden starb der Direktor des dortigen Museums Dr. J. D. E. SCHMELTZ, Begründer und seitheriger Herausgeber des „Internationalen Archiv für Ethnographie“. Er war 1839 zu Hamburg geboren, wurde 1882 Konservator des Leidener Museums. 1886 empfing er in Berlin von BASTIAN die Idee zur Gründung einer Internationalen Zeitschrift, für die sich, wie BASTIAN motivierte, „ein kleines Land wie Holland, um aller Eifersucht zwischen den größeren Nationen vorzubeugen, am besten zu eignen scheine“. So konnte der erste Band 1888 erscheinen. — Sein Nachfolger wurde Prof. Dr. A. NIEUWENHUIS. (I. A. f. Ethn. 1909.)

Im verflossenen Jahre wurde in Leiden ein Batakisches Institut gegründet, das die Erforschung der Bataklande als Ziel hat. Bereits Juni 1909 erschien eine umfangreiche „Bataknummer“ der Zeitschrift „Neerlandia“ mit sehr reichem Inhalte. (Globus, Bd. 96, S. 163.)

Die „Köln. Volkszeit.“ vom 25. Juni 1909 berichtet von der geplanten Gründung eines Museums für ostasiatische Kunst in Köln, dessen Leitung Ad. FISCHER übernehmen wird.

Europe.

A Cambridge, on est en train de fonder un nouveau Musée d'Archéologie et d'Ethnologie, à la suite d'un riche don fait à cette fin par Mr. C. F. FOSTER et Mrs. RAWLINGS. Le rez-de-chaussée servira à l'instruction, le 1^{er} étage renfermera une collection archéologique et le 2^me une collection ethnographique. („Man“, 1909, 53.)

Sur les confins de Hertford et d'Essex en Angleterre, à proximité de Bishop's Stortford, on a trouvé le squelette complet d'un cheval, à environ deux mètres de profondeur dans une couche non remuée. De l'examen fait à ce sujet il résulte que ce cheval diffère de tous les chevaux sauvages connus de la période pleistocène. De l'avis d'IRVING, il ressemblerait plutôt au cheval de Walthamstow, qui est une espèce néolithique ou de l'époque de bronze d'une variété des forêts ou des steppes. Jusqu'à présent on était d'avis que l'Angleterre ne reçut le cheval comme animal domestique que vers la fin de l'époque du bronze ou au commencement de l'époque du fer; ceux qui s'y trouvaient jusqu'au temps de César auraient été inaptes à être montés à cause de leur petitesse. (Globus, 1909, vol. 96, p. 196.)

A Leyde est mort le directeur du musée le Dr. J. D. E. SCHMELTZ, fondateur et depuis lors rédacteur de l'Archive Internationale d'ethnographie. Il était né à Hambourg en 1839 et devint conservateur du musée de Leyde en 1882. En 1886, BASTIAN lui suggéra à Berlin l'idée de fonder une revue internationale, pour laquelle, comme BASTIAN motiva lui-même sa proposition, «un petit pays comme la Hollande lui paraissait le plus apte, parcequ'ainsi on obvierrait à toute idée de rivalité entre les nations plus grandes». Le premier volume put paraître en 1888. — Il a pour successeur le Prof. Dr. A. NIEUWENHUIS. (I. A. f. Ethn. 1909.)

L'an passé fut fondé à Leyde un Institut bataque, qui a pour but l'étude des pays bataques. Déjà en juin 1909 parut un numéro bataque volumineux de la revue „Neerlandia“. (Globus, vol. 96, p. 163.)

La „Köln. Volkszeit.“ 25 juin 1909, rend compte de la fondation projetée d'un Musée d'art pour l'Asie orientale à Cologne. Ad. FISCHER en prendra la direction.

Asien.

Zu seiner Arbeit über Vedda-Totenkult fügt SELIGMANN die Ergänzung, daß nach H. PARKER mehr als hundert Namen bei den Kandyen Singhalesen bekannt sind von solchen, die kurz nach dem Tode kanonisiert werden, denen man auch Opfer bringt. Einer der hervorragenden dieser *Bandar* ist Kosgama, über den Tissahami, Enkel eines Vedda-Schamanen, Auskunft gab. Kosgama lebte im 18. Jahrhundert, wahrscheinlich als Haupt einer Revolution, die bald gedämpft wurde. Zuerst muß zur Anrufung eines solchen *Bandar* die Erlaubnis eines Obergottes eingeholt werden, die auch von Kataragam gegeben wurde. Eine Umschrift und Übersetzung von PARKER. 19 Vierzeiler, ist beigegeben. („Man“, 1909, 77.)

Die von COLE im Auftrage des Fieldmuseum ausgeführte zweijährige Expedition unter den Tinguian im nordwestlichen Luzon scheint sehr wertvolle und reiche Ergebnisse errungen zu haben. Neben Ackerbau und Viehzucht ist hier die Schmiedearbeit bemerkenswert, zugleich das Monopol für ganz Nordluzon in Speeren und Äxten. Die berühmteste dieser Schmiedewerkstätten, die von Balbalasang, wurde ganz erworben für das Museum. Zahlreiche Aufnahmen, soziale, religiöse, mythologische, sprachliche, anthropometrische, mit Photograph und Phonograph konnten gemacht werden, u. a. auch bei den unbekanntesten und wildesten, den Anwohnern des Apoyaflusses. Zuletzt verbrachte C. noch einen Monat bei den Batak, einem Pygmäenstamm auf Palawan. Diese leben in Gruppen von 2—3 Familien, errichten äußerst primitive Behausungen, die nach Umständen wieder verlassen werden. Nahrung bieten Wurzeln, Pflanzen und Jagd; Bogen, Pfeil und Blasrohr sind ihre Waffen. Ihre vergifteten Bolzen, die sie mit dem Blasrohr mit großer Treffsicherheit schleudern, sind für die Umwohner ein Gegenstand besonderer Furcht. Auch hier wurden Ethnologica, phono- und photographische und anthropometrische Aufnahmen gemacht, u. a. in Teilen, die bisher den Weißen noch nie zugänglich gewesen waren. (Globus, 1909, Bd. 96, S. 98.)

Die Mitt. d. k. k. Geogr. Ges. in Wien bringen aus der Feder H. BERKUSKY'S eine sehr ausführliche Zusammenstellung der Bevölkerung der Philippinen, die unter vielen Angaben über Wirtschaftsgeographie auch manches anthropogeographisch Interessante und ethnographisch

Asie.

SELIGMANN complète son travail sur le culte des morts Vedda, par le fait que, d'après H. PARKER, on connaît chez les Singhalais de Kandy plus de cent noms de personnes qui furent canonisées immédiatement après leur mort, et auxquelles on offre des sacrifices. Un des plus distingués de ces *Bandar* est Kosgama, sur lequel Tissahami, petit fils d'un Shaman-Vedda, donna des renseignements. Kosgama vivait au 18^{ème} siècle, probablement comme chef d'une révolution, qui fut bientôt étouffée. Pour l'invocation d'un tel *Bandar* il faut d'abord la permission d'un dieu supérieur, qui fut aussi accordée par Kataragam. Une transcription et une traduction par PARKER, 19 strophes de 4 lignes, sont ajoutées au récit. („Man“, 1909, 77.)

L'expédition que COLE fit par l'ordre du Fieldmuseum au milieu des Tinguian dans le nord-ouest du Luzon paraît avoir obtenu de très précieux et riches résultats. A côté de l'agriculture et de l'élevage des bestiaux, leur art de forger est remarquable. Dans tout le nord du Luzon ils ont le monopole des javelots et des haches. La plus célèbre de ces forges, celle de Balbalasang fut complètement acquise pour le musée. Au moyen de la photographie et de la phonographie on put se procurer de nombreuses connaissances sociales, religieuses, mythologiques, linguistiques, anthropométriques, entre autres aussi chez les riverains de l'Apoya, qui passent pour les moins connus et les plus sauvages. Finalement C. passa encore un mois chez les Batak, une tribu des Pygmées sur Palawan. Ceux-ci habitent en groupes de deux à trois familles et se construisent des demeures extrêmement primitives, que suivant les circonstances ils abandonnent de nouveau. Leur nourriture se compose de racines, de plantes et de produits de chasse; leurs armes sont la flèche et la sarbacane. Les flèches empoisonnées, qu'ils lancent avec grande justesse au moyen de la sarbacane, sont l'objet d'une crainte toute particulière pour leurs voisins. Ici aussi on recueillit beaucoup de données ethnologiques et anthropométriques, ainsi que des photographies et des phonogrammes, et cela dans des contrées qui jusqu'à présent étaient restées inabordables aux blancs. (Globus, 1909, vol. 96, p. 98.)

Les Mitt. d. k. k. Geogr. Ges. à Vienne publient dans un article, dû à H. BERKUSKY, une classification complète, qui, outre beaucoup de détails sur la géographie économique, contient aussi des données anthropo-géographiques et ethnographiques (p. 325—394). L'article est ac-

Wichtige bringt. (S. 325—394.) Dazu drei Karten, eine Völkerkarte, eine mit der Bevölkerungsdichte, eine weitere zeigt die Verbreitung der Wirtschafts- und Kulturformen.

H. A. ROSE verzeichnet im Ind. Ant. 1909, vol. 96, S. 118 ff. eine Reihe von Marken der Kasten und Sekten Indiens, die man wohl von einander unterscheiden müsse. Die Abzeichen verteilen sich auf solche am Körper, an der Kleidung, und auf äußere Abzeichen. Es werden solche nach Geschlecht und Rang innerhalb der Kasten und Sekten wieder unterschieden.

Die Dravidasprachen finden einmal wieder eine nähere Beachtung in einem Versuch über ihre Phonetik, die aus der Feder des M. K. V. SUBBAYA im Ind. Ant., 1909, S. 159 ff. und 188 ff. erscheint, und sich auf das primitive Dravida, Kanaresisch, Tamil, Tulu, Malayalam und Telugu erstreckt.

Er war schon länger prophezeit, daß das lebhafteste Interesse, das Vorderasien seit Jahrzehnten gefunden hat, sich auch auf Ostasien erstrecken werde. In der Tat scheint die Zeit schon eher als man es gehaut, gekommen. Die großen Entdeckungen haben uns aber so überrascht, daß sie uns zu unvorbereitet gefunden, und somit zu manch voreiligem Schluß und oft zu kühner Behauptung verleiteten. Sowohl die Entdeckungen in Innerasien, Westchina, als auch besonders die von Yünnan bringen ganz neues Licht in das Völkergeschiehe Ostasiens. In „Asien“, 1909, S. 130 gibt M. SCHANZ eine Zusammenstellung der chinesischen kaiserlichen Mausoleen. das älteste angeblich nahe beim Grab des Konfuzius in Schantung, dann bei Singanfu drei Tschan-Gräber, und je fünf der Han und Tang; zwölf Stätten bei Loyang in Honan, elf bei Nanking von den Tsin, dazu der erste Kaiser der Wu, Ming, und deren zweiter; die 13 weiteren Ming liegen wie die der noch regierenden nördlich von Peking, letztere wechselweise in der West- oder Ostreihe. Die Denkmäler sind über das Reich hin zerstreut, und ist darum von vornherein eine große Mannigfaltigkeit zu erwarten, die sich auch immer mehr herausstellt. So sucht man nach Anklängen, Leitformen, Entlehnungen. Die Menge ist noch zu unübersichtlich, das bereits hier und da verarbeitete Material noch zu heterogen, um überall gleich mit einiger Klarheit zu sehen. So mahnt auch B. LAUFER im Globus (1909, Bd. 96, S. 7 u. 21) zur Zurückhaltung in den landläufigen Behauptungen solcher Anklänge. Er behandelt die Kunst und Kultur im Zeitalter der Han. In Abdrücken der Basreliefs machte L. (und P. VOLPERT im „Anthropos“, III, 1908,

compagné de trois cartes: une carte des peuples, une autre indiquant la densité de la population et une troisième qui montre la diffusion des propriétés économiques et culturelles.

H. A. ROSE note dans l'Ind. Ant., 1909, vol. 96, p. 118 ss., une série de signes des castes et sectes de l'Inde, qu'il ne faudrait pas confondre. On distingue les marques sur le corps, sur le vêtement, ainsi que d'autres signes particuliers extérieurs. Dans les castes et les sectes, on les distingue de nouveau suivant le sexe et le rang.

Une attention particulière est accordée de nouveau aux langues Dravida par un essai sur leur phonétique, paru dans l'Ind. Ant., 1909, p. 159 ss. et 188 ss., que nous devons à M. K. V. SUBBAYA et qui s'étend sur le Dravida primitif, le Kanaresi, le Tamil, le Tulu, le Malayalam et le Telugu.

Depuis longtemps déjà on avait prédit que le vif intérêt dont l'Asie occidentale avait été l'objet depuis des dizaines d'années, s'étendrait aussi sur l'Extrême Orient. En effet, ce temps paraît être arrivé plutôt qu'on ne l'aurait pensé. Les grandes découvertes nous ont tellement surpris, qu'elles ne nous ont pas trouvés préparés et nous ont ainsi conduits à des conclusions prématurées et à des affirmations risquées. Non seulement les découvertes dans l'intérieur de l'Asie et de la Chine occidentale, mais aussi particulièrement celles du Yunnan jettent un jour tout nouveau sur l'ethnographie de l'Extrême-Orient. Dans „Asien“, 1909, p. 130, M. SCHANZ donne une récapitulation des mausolées impériaux de Chine à savoir: les plus anciens, à ce qu'on dit, non loin du tombeau de Confucius près de Chantung, ensuite trois tombeaux des Tchan près de Singanfu, cinq des Han et autant des Tang, douze places près de Loyang dans le Honan, onze des Tsin près de Nanking, puis Ming le premier des empereurs Wu, ainsi que le second; les 13 suivants, ainsi que ceux de la maison encore régnante, se trouvent au nord de Péking, ces derniers tour à tour dans la rangée est et ouest. Les monuments sont disséminés par tout l'empire, c'est pourquoi il faut s'attendre dès le commencement à une grande variété, qui se confirme de plus en plus. On est ainsi à la recherche de réminiscences, de « motifs », d'emprunts. La masse est encore difficile à embrasser d'un coup d'œil. On ne peut encore saisir toute la portée de cette agglomération, les documents étudiés ça et là sont encore trop hétérogènes pour qu'on puisse facilement tant soit peu, se rendre compte du

S. 14 ff.) die Wandbilder wieder weiter bekannt, die allerdings längst in europäische Handbücher übergegangen sind. Zudem ist aber auch jetzt die Bronzekunst und Keramik dieser Zeit erschlossen, deren Reliefs entwicklungsgeschichtlich analysiert wurden, woraus deutlich geworden ist, daß wir es nicht mit griechischer Kunstentlehnung, wie oft behauptet wurde, sondern durch skythisch-sibirische Übermittlung mit mykenischen Motiven zu tun haben. Unterdessen hat sich der Reichtum der Funde aus Gräbern u. dgl. so gemehrt, daß diese Entwicklung mit großer wissenschaftlicher Sicherheit verfolgt werden kann. Die neue Idee der mykenischen Motive habe den Vorzug, daß der historische Zusammenhang, wenn nicht erweislich, so doch erklärlich ist. Die skythische Kunst wurde nachweisbar mykenisch affiziert, und der skythische Anschluß an Zentralasien ist klar. Es sind dazu ganze Motivreihen, die deutlich auf die Quelle zurückverweisen. Ein ganz unzweifelhaft mykenisches Motiv sieht L. in dem Löwen, der im Sprunge einen Ochsen anfällt. Das ist erstens unchinesisch, und zweitens überall dort, wo es sich sonst findet, altgriechische Entlehnung, also auch hier in China. Die assyrischen Anklänge sind noch weniger ernst zu nehmen als die präbenedigten hellenischen. Die ganze Fundsumme ist erklärlicherweise fast ausschließlich Grabkultur. Aber in ihr verrät sich der ausgeprägte Charakter der Ackerbauer. Das ist nicht bloße Töpferei zum Gebrauch, die vielen Beigaben der Toten illustrieren einen Gutteil des damaligen Lebens der Chinesen, wie es die ägyptischen Denkmäler ihrerseits tun, und die Kunsttechnik und -richtung ist zugleich damit analysiert. Auch hier tritt schon jenes feinsinnige Proportionsgefühl des Chinesen hervor und sein Geschmack im beinahe unendlichen Formenreichtum einer gefundenen Gattung. Ganz ausgezeichnet sind erst die Glasuren, deren Datierung noch nicht ganz sicher ist. Die Tonvasen sind Nachahmungen der Bronzegefäße, wie die erstarrten Ringe, Ornamentbänder usw. deutlich erkennen lassen. Alles in allem ist es nur ein Glück, daß so viele Gegenstände zutage gefördert werden konnten, und noch zu erwarten sind, da es bei dem ausgezeichneten Reichtum und dem meisterhaften Sinn der Chinesen für Kleinkunst sonst zu schwierig wäre, die einzelnen Gegenstände wissenschaftlich und historisch zu bestimmen.

tout. Ainsi dans le *Globus*, 1909, vol. 96, p. 7 et 21, M. B. LAUFER exhorte à la réserve dans les affirmations généralement reçues de telles réminiscences. Il traite de l'art et de la civilisation dans l'ère des Han. Par les empreintes des bas-reliefs L. (et P. VOLPERT, *Anthropos*, III, 1908, p. 14 ss.) étendirent de nouveau la connaissance des peintures murales qui ont passé depuis longtemps dans les manuels européens. D'ailleurs les objets d'art en bronze et en céramique de cette époque nous sont connus maintenant; leurs reliefs ont été analysés au point de vue historique de leur développement, d'où il ressort que nous avons à faire non à des emprunts à l'art grec, comme on l'a souvent affirmé, mais à des motifs mycéniens passés par l'art scytho-sibérien. Depuis, la richesse des objets trouvés dans les tombeaux s'est tellement accrue que cette évolution peut être poursuivie avec une grande sûreté scientifique. L'idée nouvelle des motifs mycéniens aurait l'avantage sinon de démontrer, au moins d'expliquer la connexion historique. Comme on peut le démontrer, l'art scythique fut influencé par l'art mycénien, et les rapports de l'art scythe avec celui de l'Asie centrale sont évidents. Il y a pour cela toute une série de motifs qui accusent nettement cette origine. L. voit un motif mycénien incontestable dans le lion qui s'élance à l'attaque d'un bœuf. Cela n'est pas Chinois, et puis c'est partout ailleurs où on le trouve un emprunt à la Grèce antique, donc aussi ici, en Chine. Les réminiscences assyriennes sont encore moins à prendre au sérieux que les prétendues helléniques. Toutes les trouvailles proviennent, comme on peut se l'expliquer, presque exclusivement des tombeaux, mais ils font deviner un caractère prononcé d'agriculteurs. Ce n'est pas de la poterie pour le simple usage: les nombreux objets ensevelis avec les morts expliquent une bonne partie de la vie des Chinois d'alors, comme les monuments égyptiens le font de leur côté, et ainsi la technique et la tendance de l'art se trouvent en même temps analysées. Là aussi on peut déjà constater cette harmonie délicate des proportions propre au Chinois et son goût dans la richesse presque infinie des formes d'un genre déterminé. Les vernis dont la date n'est pas encore sûre, sont réussis à merveille. Les vases d'argile sont des imitations de ceux de bronze, comme les bagues, les astragales ornementées, etc. le montrent clairement. En somme, c'est un bonheur, que tant d'objets puissent être mis au jour et qu'on puisse en attendre encore d'autres, car avec la richesse distinguée et le goût de maître des Chinois pour

Auch AD. FISCHER bringt in einem Vortrage (Z. f. E., 1909, S. 1 ff.) neue Erfahrungen auf dem Gebiete der Kunst in Ostasien, wo der Schwerpunkt der Ergebnisse in Werken altbuddhistischer Kunst beruht. Es sind Figuren aus harter Lackmasse, aus Japan, die sog. Konshitsu-Holzstatuen, ebenfalls wie das eben genannte Material aus dem 6. und 7. Jahrhundert, Stücke der griechisch-buddhistischen Kunst, aus der sog. koreanisch-japanischen Epoche. Die Konshitsukunst scheint in Japan schnell durch die Holzkunst verdrängt worden zu sein. Vorbuddhistische Holzskulpturen oder Malereien sah F. nirgends in Japan, wohl eine lebensgroße Doppelfigur aus der Provinz Yamato, jetzt in Tokyo im Uyeyomuseumsgarten. Das Ganze stellt wohl einen Opferstein dar. F. führt zwei Originalwerke näher vor, beide aus dem 7. Jahrhundert, die lebensgroße Statue des Gottes Enno Gyoja, und eine seines kleinen Trabanten in Form eines Fauns, den Dämon Nyodoki darstellend; ersterer in Lebensgröße und erstaunlichem, doch feinem Realismus, letzterer überrealistisch, mit übertriebener Muskulatur. Die Statue des Gottes ist aus vielen Stücken mit Klammern zusammengesetzt. Sie soll noch Spuren grober Leinwand tragen als Untergrund einer Stuckschicht auf welche die Polychromierung gelegt wurde. Aus der Blütezeit dieser Kunst, die ins 11. und 12. Jahrhundert fällt, ist die lebensgroße Statue des Nothelfers Jizo, ein Werk des Gründers der nach ihm benannten Schule, Jochos I. Für die altkoreanische Kunst, glaubt F., werde sich die Ansicht immer mehr Bahn brechen, daß sie griechisch-indisch sei, die alten, weit über 1000 Jahre zurückdatierenden Töpfereien, die als echt koreanisch gelten, seien auch wohl Entlehnungen altchinesischen Porzellans, so daß Korea überhaupt nur als Vermittler gedient habe. Die ältesten Bronzestatuen Chinas aus dieser Periode trügen gleichfalls die Spuren ihrer griechisch-indischen Stilbeeinflussung. Ganz denselben Charakter, das feierlich Monumentale, den Rhythmus im Faltenwurf trägt eines der gewaltigsten und interessantesten Kunstwerke Chinas, die große Shakyamunistatue im Tempel Ta-fo-sse in der verödeten Stadt Cheng-ting-fu der Provinz Chili. Der verwahrloste Tempel stammt aus der Sungdynastie (960—1127). Die Statue ist etwa 73 Fuß hoch, so daß das mächtige Bronzehaupt schon von weitem sichtbar ist, das zwischen den Dächern aus einem Hofraum hervorragt. Die Figur ist wohlpropor-

l'art en miniature il serait trop difficile de déterminer les objets d'une manière scientifique et historique.

Dans une conférence (Z. f. E., 1909, p. 1 ss.), AD. FISCHER fait connaître de nouvelles expériences concernant l'art de l'Asie orientale. où le point culminant des résultats repose sur des œuvres de l'art vieux-bouddhiste. Ce sont des figures d'une masse de vernis durci du Japon, les soi-disant Konshitsu, des statues en bois, appartenant de même que les matériaux précités aux 6^{ème} et 7^{ème} siècles, des pièces provenant de l'art gréco-bouddhiste de l'époque japonico-coréenne. L'art Konshitsu paraît avoir été rapidement supplanté au Japon par l'art en bois. F. ne rencontra nulle part au Japon des sculptures en bois ou des peintures pré-bouddhistes mais bien une statue jumelle en grandeur naturelle provenant de la province de Yamato et qui actuellement se trouve à Tokyo dans le jardin du musée Uyeyo. Le tout représente probablement une pierre de sacrifice. F. attire l'attention sur deux œuvres originales, toutes deux du 7^{ème} siècle, à savoir: une statue en grandeur naturelle du dieu Enno Gyoja et un de ses petits compagnons en forme de faune représentant le démon Nyodoki, le premier en grandeur naturelle d'un réalisme étonnant mais plein de finesse, le dernier sur-réaliste et avec une musculature exagérée. La statue du dieu est composée de beaucoup de pièces réunis au moyen de crampons. On dit qu'elle présente encore des traces d'une toile grossière, ayant servi de fond pour une couche de stuc, sur laquelle fut appliquée la polychromie. De la plus belle époque de cet art qui tombe aux 11^{ème} et 12^{ème} siècles, nous avons encore une statue en grandeur naturelle du sauveur Jizo, une œuvre de Jocho I, le fondateur de l'école qui prit son nom. Quant à l'art vieux-coréen, F. est d'avis que son origine gréco-indienne se fera de plus en plus jour. Les anciennes poteries datant de plus de mille ans, et celles qui passent pour être purement coréennes, ne seraient peut-être que des emprunts faits à la porcelaine vieux-chinoise, de sorte que la Corée n'aurait été que la médiatrice. Les plus anciennes statues en bronze de la Chine porteraient aussi les traces de l'influence gréco-indienne sur leur style. La grande statue de Shakyamuni dans le temple de Ta-fo-sse dans la ville délaissée Cheng-ting-fu de la province du Chili, une des plus imposantes et des plus intéressantes œuvres de la Chine, a tout-à-fait le même caractère, une puissante expression monumentale, le rythme dans la draperie. Le temple abandonné remonte à la

tioniert und von feinem Linienfluß der Gewandung. Sie ist eine Bretterverschalung auf einem Holzgerüst, das mit Lehm verkleidet, und mit kartondicken Bronzeplatten überzogen ist. Die Kupferplatten waren teilweise vergoldet, teilweise polychromiert, wie die Spuren bezeugen. Leider war es unmöglich, eine volle Abbildung der Statue zu machen. In Korea fand F. eine Halle 40 Meter lang, 10 bis 12 Meter hoch und 8 bis 10 Meter breit, aus massiven Quadern, mit Gewölbe in Keilsteinen. Sie barg nur Schädelreste von Menschen und Tierknochen. Über der Halle wölbt sich ein mit einem Baum geschmückter Hügel. Die Bestimmung des Ganzen ist den Umwohnern unbekannt. Vielleicht stammt dieses Werk aus der Sillaperiode (57—928), wenn es nicht gar vor 503 zu datieren ist, wo König Chijung die barbarische Sitte abstellte, daß die Vasallen lebend ihrem Herrn ins Grab folgten. Häufiger findet man Dolmen, deren Schätze trotz Verbot geplündert werden. Die vielen Wegweiser mit den geschnitzten Köpfen, oft mit eingesetztem Barte, vom Volke „langer Mönch“ oder „großer General“ genannt, deutet F. auf das Schamanentum, da das Volk sie ehrfürchtig behandelt, davor betet usw. Der Buddhismus scheint in Korea keine Spuren hinterlassen zu haben, wie F. sich in den Diamantbergen in den ältesten Buddhistenklöstern selbst überzeugen konnte. Die geringen Spuren sind jedenfalls wieder chinesisch. Vieles in den koreanischen Tempeln ist durch Brände zugrunde gegangen. Die Forscher haben aber auch in China selbst große Schwierigkeiten gefunden, einerseits wegen der großen Versprengung der Objekte durch die altbekannte Vernachlässigung der Tempel und des Mobiliars, andererseits weil in den Japanern ein eifriger Rivale auf diesem Sammelgebiete erstanden ist. Im weiteren findet F. auch wieder babylonische Einflüsse, die aber bisweilen vereinzelt und darum wenig annehmbar erscheinen. — Unterdessen hat MÜNSTERBERG die Einflüsse des Okzidents auf die ostasiatische Kunst in einem eingehenden Artikel behandelt. (Rev. des Ét. ethn. et soc., 1909.)

dynastie des Sung (960—1127). La statue mesure environ 73 pieds de haut, de sorte que l'on voit déjà de loin la puissante tête en bronze, qui du milieu d'une cour s'élève au-dessus des toits. La statue est bien proportionnée et d'une exquise harmonie des lignes dans le vêtement. Elle est faite de cloisons en planches, fixées sur un échaffaudage en bois, enduites d'argile et couvertes de plaques en bronze rivées ensemble, de l'épaisseur d'un carton. Les plaques de cuivre étaient en partie dorées, en partie polychromées, comme les traces le font voir. Malheureusement il était impossible de faire un dessin complet de la statue. En Corée F. trouva une salle mesurant 40 mètres de long, 10 à 12 mètres de haut et 8—10 mètres de large en pierre de taille massives avec une voûte en pierres cunéiformes. Elle ne renfermait que les restes de crânes d'hommes et des ossements d'animaux. Au-dessus de la salle s'étend une colline embellie par un arbre. La destination en est inconnue aux habitants des alentours. Peut-être que cette œuvre date de la période des Silla (57—928), à moins qu'elle ne remonte même au-delà de l'an 503 lorsque le roi Chijung abolit la coutume barbare d'après laquelle les vassaux devaient être ensevelis vivants avec leur maître. On rencontre plus fréquemment des dolmens, que, malgré la défense, on dépouille de leurs trésors. Les nombreux poteaux-indicateurs ornés de têtes sculptées, souvent avec des barbes surajoutées, nommés par le peuple «moine long» ou «grand général», sont mis en rapport avec le Chamanisme par F., parce que le peuple les traite avec respect, y prie, etc. Le Bouddhisme paraît ne pas avoir laissé de traces en Corée, comme F. put s'en convaincre lui-même dans les plus anciens couvents bouddhistes des Montagnes de Diamant. Les rares traces sont en tout cas aussi chinoises. Dans les temples coréens bon nombre d'objets ont disparu par des incendies. Les observateurs ont rencontré aussi en Chine de grandes difficultés, d'un côté par suite de la grande dispersion des objets, due à l'abandon universellement connu des temples et de leur mobilier, et de l'autre parce que le Japonais s'est présenté lui aussi comme rival assidu sur le terrain des collections. De plus, F. trouve encore une influence babylonienne, qui, parcequ'elle ne se produit qu'isolément, paraît peu acceptable. — Entre temps MÜNSTERBERG a traité dans un article détaillé l'influence de l'occident sur l'art de l'Asie orientale. (Rev. des Ét. ethn. et soc., 1909.)

Afrika.

Über Ausdehnung und Form eines ehemaligen Schlangenkultus in Uganda berichtet Rev. J. ROSCOL. („Man“, 1909, Nr. 57.) Demnach war die Schlangenverehrung in Uganda keineswegs allgemein üblich, sondern auf einen einzigen Stamm im Süden beschränkt. Seine Pflegestätte hatte er in Bulonga, im Distrikte Budu, westlich vom Viktoria Nyanza. Am Seeufer selbst, dort wo der Mujuzi einmündet, stand auch der Tempel (*sabo*), eine kegelförmige Hütte, aus Pfählen errichtet und mit Gras bedeckt. Der Innenraum der Hütte zerfiel in zwei Teile; den einen Teil bewohnte die Schlange und ihre Wärterin (*nazimba*), eine Frau, die niemals heiraten durfte, den anderen Teil hatten das Medium und sein Gehilfe inne. Als Lagerstätte für die Schlange dienten ein Holzklotz und ein Stuhl, beide mit einem Bastgewebe überzogen; eine Öffnung in der Wand gestattete ihr beständig freien Aus- und Eingang. Für die Instandhaltung des Tempels hatte der Häuptling selbst Sorge zu tragen. Zum Unterhalte der Schlange wurden eigens einige Kühe gehalten; tagtäglich holte das Medium die Milch, die, mit ein wenig weißem Lehm gemischt, durch die Wärterin der Schlange gereicht wurde. Indes auch Geflügel und kleine Ziegen dienten als Nahrung. Von Zeit zu Zeit band das Medium derlei Nahrung am Flußufer fest, damit die Schlange dorthin komme und speise. Dies geschah jedesmal, wenn ein glücklicher Fischzug wünschenswert schien; denn man glaubte, die Schlange habe Gewalt über den Fluß und seine Fische. Ohne ein solches Opfer hielt man einen Fischzug von vornherein für unnütz. War nun ein Fischzug geglückt, so lud das Medium den ganzen Stamm zu einem heiligen Mahle ein, wozu es selbst die Fische bereitete, die geladenen Gäste aber die Vegetabilia und das Getränk besorgen mußten. Die Namen der Schlange waren *Selwanga* und *Magobwe*, beide Männernamen. Ihre Hauptaufgabe war die Gewährung des Kindersegens; weshalb denn auch besonders junge oder kinderlos gebliebene Eheleute sich an sie wandten. Zwar wurden ihr auch andere Anliegen vorgebracht, aber sie hieß vor allem: Kinderbringer. Die Zeit ihrer Verehrung war die Zeit des Neumondes; sieben Tage hindurch durfte dann der ganze Stamm der Arbeit nicht nachgehen. Kaum war der Mond sichtbar geworden, so rief auch schon lauter Trommelschlag das ganze Volk zusammen. Alles kam; wer ein Anliegen hatte, brachte eine Opfergabe mit, besonders Bier und Kaurimuscheln, auch wohl Geflügel und Ziegen. Mit einem großen Gefolge von Unterhäuptlingen

Afrique.

Le Rev. J. ROSCOL rapporte les détails suivants sur l'extension et la forme du culte des serpents, pratiqué jadis dans l'Uganda. («Man», 1909, no. 57.) D'après lui le culte des serpents n'était point généralement pratiqué dans l'Uganda; il était restreint au contraire à une seule tribu du Sud. Il avait ses adhérents à Bulonga dans le district de Budu, à l'ouest du Victoria Nyanza. Sur le rivage même du lac, à l'embouchure du Mujuzi se trouvait le temple (*sabo*), une hutte de forme conique, construite à l'aide de pieux et couverte d'herbe. L'intérieur de la hutte était divisé en deux parties dont l'une était occupée par le serpent et sa gardienne (*nazimba*), une femme à laquelle il était défendu de se marier, tandis que l'autre partie servait de demeure au médium et à son aide. Le serpent avait pour lieu de repos un bloc de bois et une chaise, couverts d'un tissu d'écorce. Une ouverture pratiquée dans la paroi lui permettait d'entrer et de sortir librement. L'entretien du temple était à la charge du chef même de la tribu. Pour suffire à la subsistance du serpent on nourrissait tout exprès quelques vaches sacrées; jour par jour le médium allait prendre le lait, qui, mélangé d'un peu d'argile, était présenté au serpent par sa gardienne. Quelquefois de la volaille et des chevreux lui servaient aussi de nourriture. De temps en temps, le médium déposait ces aliments sur la rive du fleuve afin de déterminer le serpent à y venir manger. Cela se pratiquait aussi souvent qu'on désirait une pêche favorable, car on attribuait au serpent une influence sur la rivière et ses poissons. Sans ce sacrifice, on considérait la pêche de prime abord comme inutile. Une pêche était-elle couronnée de succès, le médium invitait toute la tribu à un festin sacré, pour lequel il préparait lui-même les poissons, tandis que les invités avaient à fournir les légumes et la boisson. Le serpent s'appelait *Selwanga* et *Magobwe*, deux noms masculins. Sa tâche principale était d'accorder la fécondité dans le mariage; c'est pourquoi les jeunes époux, ou ceux qui étaient restés sans enfants s'adressaient tout particulièrement à lui. Quoiqu'on lui adressât encore d'autres demandes, on le nommait cependant avant tout: porteur d'enfants. Le temps consacré à son culte était fixé à la nouvelle lune. Sept jours durant, le travail était interdit à toute la tribu. A peine la lune devenait-elle visible qu'un éclatant bruit de tambour rassemblait tout le peuple. Tous accouraient; quiconque avait une demande, apportait une offrande, particulièrement de la bière et des coquillages de Kauri, parfois

erschien dann der Priester, dessen Würde erblich und zugleich mit der eines Oberhauptlings verbunden war. Der Priester nimmt die Opfergaben des Volkes entgegen, berichtet der Schlange über dieselben sowie über die Anliegen der Opfernden, um alsdann das Medium mit dem heiligen Gewande zu bekleiden, einer bunten Zusammenstellung von Bastgeweben, Leoparden- und Ziegenfellen. Ist dies geschehen, so nimmt das Medium eine kleine Schale Bier zu sich und auch ein wenig von der mit weißem Lehm gemischten Milch aus der Trinkschale der Schlange. Als bald kommt der Geist der Schlange über das Medium, es wirft sich nieder, macht die Bewegungen der Schlange, stößt allerlei Laute aus und beginnt in einer dem Volke unverständlichen Sprache zu reden. Das Volk steht ringsum und schaut zu, während unter Trommellärm die Schlange durch das Medium ihr Orakel ausspricht. Ein Dolmetsch (*sukumizivi*) steht aufmerksam neben dem Medium, bis dieses seine Rede beendet. Sobald dies geschehen, liegt das Medium ganz ruhig da, wie in tiefen Schlaf versunken. Der *sukumizivi* übersetzt nun die Rede des Mediums, teilt mit, was zu tun ist, um diesen oder jenen Wunsch erfüllt zu sehen, welche Medizin zu nehmen usw. Diese Szene wiederholte sich die sieben Tage hindurch tagtäglich. Nach Verlauf der sieben Tage konnte das Volk heimkehren und auf die Erfüllung der ihm gewordenen Verheißungen warten. Wurden wirklich Kinder geboren, so waren die Eltern gehalten, Opfer zum Tempel zu bringen; unterließen sie es dennoch, so hatten sie ein Unglück zu befürchten. Von Zeit zu Zeit fuhr das Medium zur Insel Sese hinüber, um vom Gott *Mukasa* Milchkühe für die Schlange zu erbitten. *Mukasa* hatte nämlich als Frau *Nalwanga*, die Schwester der Schlange (*Selwanga*). Nach der Landessitte mußte er deshalb *Selwanga* von Zeit zu Zeit ein Geschenk überreichen. Wiewohl dieser Schlangenkult auf den Süden des Reiches beschränkt war, ließen sich doch auch die Könige durch den obersten Beamten des Distriktes (*pokino*) den Kindersegen erbitten und sie nahmen auch jährlich einmal ein Geschenk der Schlange, aus Fischen bestehend, durch das Medium entgegen.

Zur Darstellung der „Gottesidee der Wadschagga am Kilimandscharo“ berichtet B. GUTMANN, Masama, eine ganze Reihe von Einzelheiten. (Globus, Bd. 96, Nr. 7—8.) Der Gottesname ist bei den Wadschagga identisch mit dem der Sonne: *iruva*. Trotz dieses gemeinsamen Namens wird aber zwischen Sonne und Gottheit doch wohl unterschieden. Während die Sonne des Nachts

aussi de la volaille et des chèvres. Alors apparaissait le prêtre, entouré d'une grande suite de sous-chefs. Sa dignité était héréditaire et unie à celle de chef. Le prêtre reçoit les offrandes du peuple, en réfère au serpent, en ajoutant à son récit les prières de ceux qui les font; ensuite il revêt le médium du vêtement sacré, consistant en un assemblage multicolore de tissus d'écorce, de peaux de léopard et de chevreton. Ceci fait, le médium prend une petite coupe de bière et puis un peu de lait mêlé d'argile blanche de la coupe du serpent. Aussitôt l'esprit du serpent s'empare du médium; il se jette à terre, imite les mouvements du serpent, prononce toutes sortes de sons inarticulés et commence à parler une langue inintelligible à la foule. Le peuple se tient tout autour et regarde, pendant qu'au bruit du tambour le serpent profère ses oracles par le médium. Un interprète (*sukumizivi*) se tient attentivement à côté du médium jusqu'à la fin de son discours. Immédiatement après, le médium reste couché à terre tout tranquille, comme plongé dans un profond sommeil. Le *sukumizivi* traduit maintenant le discours du médium, communique ce qu'il y a à faire pour voir tel ou tel désir accompli, quelle médecine il faut prendre etc. Cette scène se répétait durant sept jours; lesquels étant écoulés, le peuple pouvait rentrer chez lui pour attendre l'accomplissement des promesses qui lui avaient été faites. Si des enfants venaient au monde, les parents étaient tenus d'apporter des offrandes au temple; ne le faisant pas, ils avaient à craindre un malheur. De temps en temps, le médium se rendait dans l'île de Sese pour demander au dieu *Mukasa* des vaches laitières pour le serpent, car *Mukasa* avait pour épouse *Nalwanga* la sœur du serpent (*Selwanga*). Pour cette raison, il était obligé, selon la coutume du pays, de faire de temps en temps un présent à *Selwanga*. Quoique ce culte de serpent fût restreint au Sud du royaume, les rois eux-mêmes faisaient souvent demander la fécondité par le plus haut dignitaire du district (*pokino*) et acceptaient une fois par an par le médium un cadeau du serpent consistant en poissons.

B. GUTMANN, Masama, rapporte toute une série de détails sur «l'idée de Dieu des Wadschagga au Kilimandscharo». (Globus, tom. 96, n. 7—8.) Chez les Wadschagga le nom de Dieu est identique avec le nom du soleil: *iruva*. Malgré cette conformité de nom on distingue cependant entre le soleil et la divinité. Pendant que durant la nuit le soleil passe sous

unter der Erde hingeht, ist Gott bei Tag und Nacht über der Menschenwelt gegenwärtig. Fliegt doch auch des Nachts der Blitz, „die Axt Gottes“, unter dem Himmel hin. Steht dem Volke, sagt man, ein besonderes Unglück bevor, etwa der Tod eines Häuptlings, dann gebe Gott seinen Schmerz darüber durch eine nächtliche Erscheinung kund. Gottes Wohnstätte ist zwischen Himmel und Erde. Auch das ganze Himmelsgebäude heißt *iruva*. G. glaubt, diese letzte Bedeutung von *iruva* sei wohl die ursprüngliche, und darum sei die Himmelsanbetung als Ausgangspunkt der Gottesidee zu betrachten. Daß gegenwärtig die Wadschagga unter Gott ein persönliches Wesen verstehen, ist zweifellos. „Daß für die Wadschagga Gott nicht mehr eine rein unpersönliche Gewalt ist, beweisen ihre Erzählungen, die manchmal mit poetischer Kraft eine Begegnung mit Gott schildern. Stets ist es die Güte und das Erbarmen Gottes, was in diesen Erzählungen besonders hervorgehoben wird.“ Gott gilt auch als Erschaffer der ersten Menschen. Zwar gibt es eine Sage, daß das erste Menschenpaar unmittelbar vom Himmel herabgekommen sei, das Feuer und die Bananenstaude in den Händen tragend, aber diese Erzählung ist doch nur wenig bekannt. Nach der gewöhnlichen Anschauung der Wadschagga hat Gott die ersten Menschen erschaffen. Diese Tätigkeit Gottes bezeichnen sie mit folgenden Verben: *iyumba* = bilden (jetzt nur noch vom Töpfer gebraucht), *iawuo* = hervorgehen lassen, *isongosla* = etwas schön und befriedigend herrichten, *itána* = schmieden, schaffen. Auch die heutigen Menschen entstehen durch Gottes Willen. „Gott hat mich übersehen“, sagt der Kinderlose. Weil von Gott gebildet, darf auch ein Krüppel nicht verspottet werden: Gott ist es ja gewesen, der ihn so gestaltet hat. G. gibt eine Erzählung wieder, die er von einem alten blinden Manne in Unteramarangu habe, und deren Bodenständigkeit der Erzähler starr behaupte: „Gott schuf im Anfange einen Mann und ein Weib. Dann schuf er Stier und Kuh, dann Bock und Ziege. So tat er von allen Lebewesen je zwei und zwei zusammen. Im Anfange waren die Menschen ihrer nur zwei, bis sie sich vermehrten. Gott befahl ihnen, daß sie nicht von allen Früchten essen sollten, die er gemacht hatte. Die Schlange aber betrog die Frau, und sie aß mit ihrem Manne. Sie (die Schlange) sagte: „Es ist eine Lüge, Gott hat euch betrogen, eßt nur zu!“ Gott aber sprach: „Ich werde eure Söhne zerstreuen, daß keiner des andern Sprache kenne. Auch will ich euch eure Namen geben.“ Er tat auch so, wie er ge-

la terre, Dieu est présent jour et nuit au dessus du monde humain, car même durant la nuit l'éclair, «la hache de Dieu», traverse le firmament. Lorsque le peuple, dit-on, est menacé d'un malheur particulier, p. e. la mort d'un chef, Dieu lui-même manifeste sa douleur par une apparition nocturne. La demeure de Dieu est entre le ciel et la terre. Toute la voûte céleste s'appelle aussi *iruva*. G. est d'avis que cette dernière signification de *iruva* est probablement la primitive, et ainsi l'adoration du ciel serait à considérer comme point de départ de l'idée de Dieu. Il est hors de doute qu'actuellement les Wadschagga comprennent Dieu comme être personnel. «Leurs récits qui dépeignent parfois avec une vigueur toute poétique une rencontre avec Dieu, démontrent que pour les Wadschagga Dieu n'est plus une puissance purement impersonnelle. Ces récits insistent toujours sur la bonté et la miséricorde de Dieu.» Dieu passe aussi pour le créateur du premier homme. La tradition rapporte bien que le premier couple humain est descendu directement du ciel portant en main le feu et le bananier; mais cette légende n'est que peu connue. D'après la manière de voir ordinaire des Wadschagga, c'est Dieu qui a créé le premier homme. Ils désignent cette action de Dieu par les verbes suivants: *iyumba* = former (n'est plus employé qu'en terme de poterie), *iawuo* = laisser produire, *isongosla* = arranger quelque chose d'une manière belle et satisfaisante, *itána* = forger, produire (créer). De même les hommes actuels naissent par la volonté de Dieu. «Dieu m'a oublié», dit l'homme sans enfants. Aussi est-ce défendu de se moquer d'un estropié, parce qu'il a été fait par Dieu. C'est Dieu qui l'a ainsi formé. G. reproduit un récit, qu'il tient d'un vieil homme aveugle et dont l'autochthonie est affirmée énergiquement par le narrateur. «Au commencement Dieu créa un homme et une femme. Ensuite il créa le taureau et la vache, puis le bouc et la chèvre. Ainsi il réunit tous les êtres vivants, deux par deux. Au commencement les hommes n'étaient que deux, jusqu'à ce qu'ils se multipliasent. Dieu leur ordonna de ne pas manger de tous les fruits qu'il avait faits. Mais le serpent trompa la femme, et elle mangea avec son mari. Le serpent dit: «C'est un mensonge, Dieu vous a trompés, mangez seulement». Mais Dieu dit: «Je disperserai vos fils, de sorte qu'aucun d'eux ne connaisse pas la langue de l'autre. Je vous donnerai aussi de nouveaux noms.» Et il fit comme il avait dit. Lorsqu'ils furent devenus nombreux, il indiqua à chaque couple, frère et sœur, un autre lieu, selon le nom des pays actuels. Le nom d'un

sagt hatte. Als ihrer viele geworden waren, setzte er jedes Geschwisterpaar an einen anderen Ort, wie jetzt die Namen der Länder sind. Der Name eines Landes ist der Name jenes Menschen, der zu Anfang von Gott dorthin gesetzt wurde. Der Ort, wo er wohnte, wurde nach seinem Namen benannt.“ Offenbar überraschende Anklänge an biblische Berichte! Wie der Anfang, so steht auch das Ende des Lebens in Gottes Willen. „Gott holt ihn (den Menschen), wie er ihn schickte“, heißt es; und: „Du kannst mich nicht töten, das ist Gottes Sache allein.“ Von Gott ist überhaupt im Leben der Wadschagga sehr viel die Rede. Im schroffen Gegensatz dazu steht aber die Tatsache, daß die Verehrung Gottes fast gar keine Rolle spielt. Die üblichen Kulthandlungen beziehen sich fast ausschließlich auf die Geister der Verstorbenen. Man hält nämlich dafür, daß die verstorbenen Feinde der Vorfahren ihre Feindschaft auch gegen die Nachkommen fortsetzen, und darum sucht man sie durch Opfer zu versöhnen. Man kennt aber auch in einigen Teilen ein Gottesopfer. Sind die Opfer an die Geister ohne Erfolg, so heißt es: „Nun wollen wir Gott opfern.“ Das kurze Gebet dabei lautet: „Gott errette mich und meine Kinder.“ Ein Opfer haben die Wadschagga, bei dem sie Gottes- und Ahnenkult mit einander verbinden. Es ist das Opfer, das sie alljährlich an der Kriegsgrabenbrücke darbringen. Das ganze Land ist nämlich nach der Steppe hin durch zwei- und dreifache tiefe Gräben geschützt. Für den friedlichen Verkehr sind diese Gräben während des Tages überbrückt. Als Schutzpatron dieser Brücke gilt jener Ahne, der zuerst die Grabenwacht dort gehalten hat. Am Ende der Regenzeit nun, wenn der Verkehr zwischen den einzelnen Landschaften wieder anhebt, bringen die Wadschagga zum Schutze gegen feindliche Einfälle und gegen das Eindringen von Krankheiten, an der Brücke ein Opfer dar, bei welchem zugleich Gott und jener Ahnherr verehrt werden. Das Gebet lautet: „Du Mensch des Himmels, Häuptling, empfange diese Kuh, mit der wir dich bitten: Krankheit, die auf Erden kommt, führe weit vorüber, und du (Mensch) dieser Brücke, hilf uns den Menschen des Himmels zu bitten, daß er uns keine Krankheit bringe.“ Es ist also das Gebet an Gott und an den Geist des Ahnen gerichtet; beide sind als Personen aufgefaßt; Gott hat die Macht, die Krankheiten zu bringen und fernzuhalten, der Geist des Ahnen kann nur Fürbitte leisten. Mit Rücksicht auf diese und andere Eigentümlichkeiten der Wadschagga-Religion hält auch G. es für ausgeschlossen, daß sich die Religion der

pays est le nom de l'homme qui au commencement y fut placé par Dieu. Le lieu où il demeurait fut appelé d'après son nom.» Evidemment ce sont là des réminiscences étonnantes de récits bibliques! Comme le commencement, la fin de l'homme est également soumise à la volonté de Dieu. «Dieu le (l'homme) prend, comme il l'envoya», dit-on, et encore: «Tu ne peux pas me tuer, c'est l'affaire de Dieu seul.» En général il est bien souvent fait mention de Dieu dans la vie des Wadschagga. En contradiction directe avec cela il faut constater que le culte de Dieu ne joue presque aucun rôle. Les actions usuelles du culte ne se rapportent presque exclusivement qu'aux esprits des défunts. On croit que les ennemis défunts des ancêtres transmettent aussi leurs animosités aux descendants, et c'est pourquoi on essaie de les réconcilier par des sacrifices. Dans quelques régions cependant on connaît aussi un sacrifice à Dieu. Les sacrifices aux esprits restent-ils sans succès, on dit: «Maintenant nous voulons sacrifier à Dieu.» La courte prière qu'on y dit est ainsi conçue: «Dieu sauve-moi, ainsi que mes enfants.» Les Wadschagga ont un sacrifice pour lequel ils unissent le culte de Dieu au culte des ancêtres. C'est le sacrifice qu'ils offrent annuellement au pont du fossé de la guerre. Du côté de la steppe, en effet, le pays est défendu par un double ou triple cordon de fossés profonds. Pour le maintien des relations, ces fossés sont munis de ponts pendant le jour en temps de paix. Comme patron du pont on considère celui des ancêtres, qui le premier y a monté la garde. A la fin de la saison des pluies, lorsque les différentes contrées reprennent de nouveau leurs relations, les Wadschagga offrent un sacrifice auprès du pont pour se prémunir contre les irruptions de leurs ennemis et contre l'invasion des maladies. Ils y vénèrent en même temps Dieu et l'ancêtre mentionné, et se servant de la prière suivante: «Homme du ciel, chef, reçois cette vache, avec laquelle nous te prions: maladie, qui vient sur la terre, passe au large, et toi (homme) de ce pont, aide-nous à prier l'homme du ciel afin qu'il ne nous envoie pas de maladie.» La prière est donc adressée à Dieu et à l'esprit de l'ancêtre; tous deux sont considérés comme personnes. Dieu a le pouvoir d'amener la maladie ou de la tenir à l'écart, l'esprit de l'ancêtre ne peut qu'intercéder. En tenant compte de ces particularités et de certaines autres de la religion des Wadschagga, G. ne croit pas à la possibilité que la religion des peuples bantou se soit développée du culte des ancêtres. Il serait impossible de s'expliquer comment ils pourraient le (Dieu) distinguer aussi complètement

Bantu-Völker aus Ahnendienst entwickelt habe. „Es blieb wohl unverständlich, wie sie ihn (Gott) dann so völlig von den Ahnen zu unterscheiden vermögen und oft geradezu in Gegensatz zu ihnen bringen. Gegen die Vergottung des ersten Menschen spricht auch die Tatsache, daß man ihn als den „Alten“ jetzt noch kennt und verehrt.“ — Zum Schlusse stellt G. die Vermutung auf, daß die Gottesidee der Wadschagga von den Masai beeinflußt sei, wegen der Beziehungen die zwischen beiden Völkern bestehen.

Die Ruinen von Rhodesia sind noch immer Gegenstand der Kontroverse. Sowohl über die Zeit der Erbauung, als auch über die Erbauer selbst sind die Ansichten noch geteilt; es fehlt eben noch an geeignetem Material, auf Grund dessen eine Entscheidung fallen könnte. Einen Beitrag hiezu gibt F. C. SHOUBSALL, indem er zwei Schädel untersuchte, die in den Ruinen von Rhodesia gefunden wurden. Seine Untersuchung ergab, daß diese zwei Schädel sich von den heutigen Negerschädeln nicht merklich unterscheiden; woraus man füglich ableiten könne, daß zur Zeit der Erbauung der Ruinen schon Neger in der dortigen Gegend gewohnt haben. Daß sie aber auch die geistigen Urheber dieser Bauten gewesen sind, wäre damit allerdings noch nicht dargetan. (*Man**, 1909, 41.)

Amerika.

Über einen Eskimo-Jargon handelt V. STEFANSSON im *Am. Anthr.*, 1909, S. 217, dem er ein Vokabular beifügt, wie es auf Herschel Isl. im Gebrauch ist.

Bei einer gelegentlichen Nachfrage erhielt RALPH VON CHAMBERLAIN von einem Ute-Indianer über hundert Pflanzennamen aufgezählt, die er im *Am. Anthr.* 1909, p. 27 ff mitteilt. Er hat sie nach Wortbau und Etymologie geordnet, so daß deutlich u. a. die pflanzenbenennenden Suffixe und solche, die deren Brauchbarkeit markieren, hervortreten. Gewiß ist mit R. v. CH. nicht daran zu zweifeln, daß eine systematische und vollständige Liste noch viel reicher ausfallen würde, und in ähnlichen Fällen noch oft zu erbringen wäre.

Einen ähnlichen Artikel brachte W. MC. CLINTOCK-PITTSBURG über Medizinal- und Nutzpflanzennamen der Schwarzfuß-Indianer (*Z. f. E.*, 1909, S. 273), die sachlich geordnet, aber leider in einer eigenartigen Umschrift gegeben sind.

Dr. C. LUMHOLTZ hat eine Forschungsreise zu den Pina-, Papago- und Cocopa-Indianern

des ancêtres et le mettre souvent en opposition directe avec eux. A la déification du premier homme s'oppose le fait qu'on le connaît et qu'on le vénère encore maintenant comme «l'ancien». — En terminant, G. émet l'hypothèse d'une influence des Masai sur l'idée de Dieu des Wadschagga, à cause des relations qui existent entre les deux peuples.

Les ruines de Rhodesia forment toujours un objet de controverses. Les opinions sont encore partagées tant sur le temps de sa construction, que sur les constructeurs eux-mêmes, car on manque de matériaux au moyen desquels on pourrait se prononcer. F. C. SHOUBSALL, y contribue cependant par l'examen de deux crânes trouvés dans les ruines de Rhodesia. De cet examen il résulte, que ces deux crânes ne se distinguent pas d'une manière sensible des crânes des nègres d'aujourd'hui, d'où l'on pourrait conclure que cette contrée était déjà habitée par des nègres du temps de la construction des ruines; ce qui cependant ne prouve pas encore qu'ils ont été les auteurs intellectuels de ces constructions. (*Man**, 1909, 41.)

Amérique.

Un jargon esquimeau nous est présenté par V. STEFANSSON dans l'*Am. Anthr.*, 1909, p. 217, auquel il ajoute un vocabulaire en usage sur Herschel Isl.

A la suite d'une information que RALPH DE CHAMBERLAIN eut l'occasion de prendre auprès d'un indien Ute, celui-ci lui énuméra plus de cent noms de plantes, qu'il nous communique dans l'*Am. Anthr.*, 1909, p. 27 ss. Il les a classés suivant leur formation et leur étymologie, de sorte que, entre autres, les suffixes désignant les plantes et ceux qui marquent leur utilité ressortent clairement. Avec R. DE CH. on ne peut certainement pas douter qu'une liste systématique et complète fournisse un résultat encore plus étendu, et qu'elle puisse être obtenue souvent dans des circonstances analogues.

W. MCCLINTOCK-PITTSBURG publia (*Z. f. E.*, 1909, p. 273) un article analogue sur les noms des plantes médicinales et économiques des Pieds-noirs. Ces plantes d'ailleurs classées objectivement nous sont malheureusement présentées avec une phonétique particulière.

Le Dr. C. LUMHOLTZ a entrepris dans un but ethnographique un voyage d'exploration chez

Niederkaliforniens angetreten, die ethnographischen Zwecken dienen soll. (Globus. 1909, Bd. 96, S. 20.)

Entgegen einer bisher vertretenen Ansicht hat C. HART ethnologisch den Nachweis versucht, daß die Höhlenskelette Kaliforniens nicht rezent, sondern sehr alt seien, was auch gut im Einklang stehe mit der ganz isoliert dastehenden Sprache der Newuk. (Globus, 1909, Bd. 96, S. 68.)

In Berlin legte Professor SELER die neu erworbenen Goldsachen aus Costa-Rica vor, die von Dr. P. W. LEHMANN und Herrn FELIX NYSS zusammengebracht, durch hochherzige Munifizenz der Frau Dr. ALICE MERTENS dem Berliner Museum gesichert sind. Es sind Stücke von ganz außerordentlichem Werte, sowohl materiellem, als kulturhistorischem, einige auch von kunsttechnischer Bedeutung. Wir dürfen mit Recht viel von einer genaueren Besprechung dieser Stücke durch Dr. L. erwarten. (Z. f. E., Bd. 41, 1909, S. 463 ff.)

Dr. W. LEHMANN berichtet aus Managua, daß die Mangesprache, die er habe erforschen wollen, vollständig ausgestorben sei. Nur noch einige Worte kennen die Leute, die sie aus dem Verkehr gehört haben. Auch noch manche Familiennamen dieser mit dem Chiapanekischen verwandten Sprache sind vorhanden. Sehr gut sind aber hier die Maskentänze erhalten, mit Gesängen, teils dramatisch, primitiv und wieder mit Provinzialismen und mexikanischen Phrasen durchsetzt. Sehr gut gelangen die Sprachaufnahmen im inneren Nikaragua, dann vor allem der Sumosprache, die bisher ganz unbekannt war. Daneben wurde noch das Misquito, das hier Lengua geral ist, aufgenommen. Weiterhin waren noch reiche Schätze von geeigneten Indianern zu erreichen, auch das eigenartige Rama, dann das Ulua. Die Sumosprachen sind mit dem Misquito urverwandt, das ausgestorbene Matagalpa ist ein Sumodialekt. Jedenfalls dürfte durch die reichen Ergebnisse das ganze Völkergefüge von Nikaragua klarer geworden sein, bzw. werden. Auch die vergleichende Religionswissenschaft wird viel gewinnen. Es war für alles die höchste Zeit, da überall rapide Auflösung um sich greift. Für nächstens ist die Untersuchung der Archaeologica im See von Nikaragua in Aussicht genommen. (Z. f. E., 1909, S. 533 ff.)

Eine gesonderte Sprachengruppe mit etwa 30 Sprachen glauben H. BEUCHAT und P. RIVET in den Cahuapana aufstellen zu können, von denen sie vergleichsweise eine Liste des Cahuapana

les indiens Pina, Papago et Cocopa de la Basse Californie. (Globus, 1909, vol. 96, p. 20.)

Contrairement à l'opinion soutenue jusqu'à présent, C. HART a essayé de démontrer que les squelettes des cavernes de la Californie ne sont pas de date récente, mais très-ancienne, ce qui de plus s'accorderait bien avec la langue tout à fait isolée des Mewuk. (Globus, 1909, vol. 96, p. 68.)

A Berlin le professeur SELER présenta les orfèvreries récemment acquises de Costa-Rica, recueillies par M. le Dr. LEHMANN et M. FÉLIX NYSS et qui, grâce à la munificence généreuse de M^{re} Dr. ALICE MERTENS, sont destinées au musée de Berlin. Ce sont des pièces d'une valeur toute extraordinaire, tant matérielle, que par rapport à l'histoire de la civilisation, quelques-unes aussi par rapport à la technique de l'art. Une description plus détaillée de ces pièces par le Dr. L. fournira, nous l'espérons, des résultats importants. (Z. f. E., v. 41, 1909, p. 463 ss.)

Le Dr. LEHMANN rapporte de Managua que la langue Mangué, qu'il voulait étudier, est complètement éteinte. Les gens n'en connaissent plus que quelques mots, qu'ils ont entendus dans leurs relations. Il existe en plus encore quelques noms de famille de cette langue semblable au Chiapanèque. Les danses masquées se sont bien maintenues ici, avec des chants, en partie dramatiques, tantôt à l'état primitif et tantôt mêlées de provincialismes et de phrases mexicaines. Les notations linguistiques dans l'intérieur du Nicaragua sont très-bien réussies, surtout ceux de la langue Sumo, qui jusqu'à présent était tout à fait inconnue. En outre, on fixa aussi le Misquito, qui ici est lengua geral. De plus on put encore obtenir de riches résultats de la part d'indiens qui s'y prêtèrent. Il en est de même de la langue singulière des Rama et de celle des Ulua. Les langues Sumo ont une affinité primitive au Misquito; la langue morte Matagalpa est un dialecte Sumo. En tout cas ces riches résultats auront servi à éclaircir et éclairciront encore toute l'agglomération des peuples du Nicaragua. La science comparée des religions gagnera aussi beaucoup. Il était grand temps pour tout cela, car une dissolution rapide se manifeste partout. Pour le temps prochain, on se propose d'étudier les objets d'archéologie dans le lac de Nikaragua. (Z. f. E., 1909, p. 533 ss.)

H. BEUCHAT et P. RIVET croient pouvoir affirmer sous le Cahuapana l'existence d'un groupe isolé d'environ trente langues dont ils donnent pour comparaison une liste du Cahuapana,

pana, Jebero und Maina geben. Ihr Gebiet erstreckt sich zwischen Marañon, Huallaga usw., so daß sie im Westen die Jibaros, im Norden die Zaparos, im Osten Panos, Yameos, Guaranis, im Süden Quechuas zu Nachbarn haben. (Z. f. E., 1909, S. 616 ff.)

Über die Negerbevölkerung in Matto Grosso bringt Dr. MAX SCHMIDT u. a. auch einige ethnographisch interessierende Daten (Kolon. Rundsch., 1909, SS. 225–242), indem er der modernen Ethnologie, „welche leider noch allzuwenig mit der praktischen Kolonialpolitik in Fühlung“ stehe, hier wichtigste Aufgaben und weiteste Ausblicke gestellt sieht. Vorzüglich die Kenntnis der Viehwirtschaft und die Metallbearbeitung ist beim Neger den Indianern gegenüber recht im Vorteil. Besonders zeigt sich in ihrer Schmiedekunst ihre Anpassungsfähigkeit an die Knochentechnik der Guato-Indianer und den entsprechenden Stil. Fensterlose Lehmmauern umschließen einen äußerst spärlichen Hausrat, darunter die Hängematte als eingebürgerte Lagerstätte. Die Kleidung ist schon etwas mehr als negermäßig, die Art des Essens aber noch afrikanisch: bei den Hauptmahlzeiten essen die Männer und größeren Knaben, an einem Tische sitzend, mit Löffeln, während die Frauen und Mädchen, nach alter Negerart, die Speisen ausschließlich mit den Fingerspitzen zu sich nehmen, selbst bei den gelegentlichen Festessen. Hier in das Schinguquellgebiet hinein, wie auch anderswohin in Südamerika hat der Neger mit seinen afrikanischen Festen auch die zugehörigen Tänze und Gesänge importiert, die schon weither an der monotonen Trommelweise erkennbar sind. In Rosario war am Pfingsttage der dort Kogontanz genannte Akt mit anschließendem Palaver, alles war in auffälliger, phantastischer Montur gekleidet.

Aus dem Gran Chaco meldet A. V. FRIČ über die dortigen unbekannten Stämme, die jetzt von neuem Gegenstand der Erforschung werden sollen. Die Sotegraik sprechen eine Sprache, die weder dem Pilaga noch dem Toba, noch dem Guaraní angehört. Bei einem Totenfest wurden die Chamacoco von den Moro überfallen, deren Existenz bislang noch zweifelhaft war. Letztere sollen starke Behaarung aufweisen, so daß man fabelhaft von ihren Riesenbärten berichtet, was stark an die alten Barbudos erinnere. Sie kommen auch in den Heldengesängen der Chamacoco vor. Jedenfalls bleibt noch ein umfangreiches Gebiet übrig, über dessen Bewohner noch erst Licht verbreitet werden muß. (Globus, 1909, Bd. 96, S. 24 ff.)

du Jebero et du Maina. Leur territoire s'étend entre Marañon, Huallaga, etc., de sorte que leurs voisins sont à l'ouest les Jibaros, au nord les Zaparos, à l'est les Panos, les Yameos, les Guaranis, et au sud les Quechuas. (Z. f. E., 1909, p. 616 ss.)

Le Dr. MAX SCHMIDT publie entre autres quelques données intéressantes au point de vue ethnographique sur la population nègre à Matto Grosso (Kolon. Rundsch., 1909, pp. 225–242). D'après lui, l'ethnologie moderne, «qui malheureusement a encore trop peu de contact avec la politique coloniale pratique», trouverait là une tâche très importante ainsi que des points de vue plus larges. Dans la connaissance de l'élevage des bestiaux et de la métallurgie, le nègre l'emporte de beaucoup sur l'indien. C'est particulièrement dans l'art du foyer que ce dernier montre le talent de s'adopter à l'ostéotechnique des indiens Guato et de leur style. Des murs de bauge sans fenêtres renferment un mobilier plus que pauvre, parmi lequel le hamac comme couchette reçue. Le vêtement ne rappelle déjà plus autant le nègre, mais la manière de manger est encore africaine: aux repas principaux les hommes et les jeunes gens sont assis autour d'une table et mangent avec des cuillers, tandis que les femmes et les filles, conformément à l'ancienne coutume nègre, prennent les mets exclusivement avec le bout des doigts, même dans un festin. Ici, dans le pays des sources du Schingu, comme aussi ailleurs dans l'Amérique du Sud, le nègre a importé avec ses fêtes d'Afrique les danses et les chants qui les accompagnent et qu'on reconnaît de loin au bruit monotone du tambour. A la Pentecôte eut lieu à Rosario l'acte qu'on y nomme la danse du Congo suivi du palaver, le tout avec des costumes fantastiques frappants.

Du Gran Chaco A. V. FRIČ donne des renseignements sur les tribus inconnues du pays, qui doivent devenir l'objet de nouvelles recherches. Les Sotegraik parlent une langue qui n'appartient ni au Pilaga, ni au Toba, ni au Guaraní. A l'occasion d'une fête de morts les Chamacoco furent attaqués à l'improviste par les Moro, dont l'existence était encore douteuse jusqu'à présent. Ces derniers sont, à ce qu'on dit, très poilus, de sorte qu'on se raconte des choses fabuleuses sur leurs grandes barbes, ce qui rappelle beaucoup les anciens Barbudos. On les trouve encore mentionnés dans les chansons épiques des Chamacoco. En tous cas il reste encore un grand territoire sur les habitants duquel il faudra jeter des éclaircissements. (Globus, 1909, vol. 96, p. 24 ss.)

In einer Arbeit, „Privatrechtliche Begriffe der Indianer des Chaco“ (Z. f. vgl. Rechtsw., Bd. 22, S. 284 ff.), berichtet SCHULER-Asuncion, daß ein Faktum des Tauschhandelsantrages, das er beobachtet, deutlich Klassenunterschiede im Stamme der Chamacoco zeige: Sklaven als Gepäckträger und kriegsgefangene Lenguas, was durch Erkundigungen bestätigt wurde. Neben den kriegsgefangenen Sklaven gab es noch Vollfreie und Freie; die Kazikenfamilie und deren nächsten Angehörigen genießen das höchste Ansehen, Zauberarzt und Priester werden aus dieser Klasse gewählt. Aus den Freien, deren Ansehen durch ausgezeichnetes Verhalten in Jagd und Krieg gesteigert werden kann, wird der „Sargento“, der Unterkazike gewählt. Nur die obersten Freien enthalten sich jeder Arbeit. Der Kazike kann einen Untergebenen an einen Weißen verdingen, der Lohn fällt dem Kaziken zu.

Über die von Leipzig aus veranstaltete Expedition nach Zentralbrasilien, speziell das mittlere Araguayagebiet mit den Indianerstämmen der Karaja, Javahe, Tapirape und Kayapo, alle verhältnismäßig bislang noch wenig bekannt, gibt FR. KRAUSE-Leipzig, ein Autoreferat. Fast die ganze Flußlänge des Araguaya nimmt das Gebiet der Karaja ein, die ärmlich lebenden Karajahi südlich, die reiche starke Horde der Shambioa nördlich, die noch unbekannten Javahe an einem See auf der nördlichen Hälfte der Insel Bananal des Flusses. Westlich von den letztgenannten, an der Mündung des Tapirape, leben die Tapirape, ein mit den Karaja im Tauschverkehr stehender Tupistamm. Am nördlichsten wohnen die Kayapo, ein Ges-Stamm, gegenüber Santa Maria, landeinwärts nach Westen. Die Karaja, jetzt noch etwa noch 800 Mann zählend, haben eine ganz primitive Kultur, selbst die Weberei fehlt, daß sie nur in Knüpfwerk arbeiten. Musik und Gesang lieben sie sehr. Karaja, Javahe und Shambioa bilden eine besondere, etwas Ges-artige Sprache. Die Frauensprache unterscheidet sich durch Einschlebung eines *k* zwischen je zwei Vokale der Mönnersprache. Die Einehe ist allgemein, bei der Werbung ist das Mädchen frei bezüglich der Annahme. Bei den Kayapo wurden neue Sprachenaufnahmen mit dem Phonographen gemacht. Längere Streifzüge ergaben, daß die Tapirape jetzt 140 Kilometer westlich vom Flusse, statt an dessen Mündung wohnen. (Z. f. E. 1909, S. 495 ff.)

Dans un travail intitulé «Notions sur le droit privé des Indiens du Chaco» (Z. f. vgl. Rechtsw., vol. 22, p. 284 ss.) SCHULER-Asuncion rapporte qu'un fait concernant une proposition de commerce d'échange qu'il a observé, montre clairement les différentes classes dans la tribu des Chamacoco, à savoir: des esclaves comme portefaix et des prisonniers de guerre Lengua, ce qui fut confirmé par des informations. A côté des esclaves prisonniers de guerre, il y avait encore des hommes libres par excellence et des hommes simplement libres. La famille des caciques et leurs plus proches parents jouissent de la plus grande estime. Dans cette classe on choisit le médecin-sorcier et les prêtres. Parmi les hommes libres, dont la considération peut encore augmenter par une grande valeur à la chasse et à la guerre, on choisit le «Sargento», le sous-cacique. Les hommes libres de première classe seuls s'abstiennent de tout travail. Le cacique peut louer un subordonné à un blanc; le salaire revient au cacique.

FR. KRAUSE-Leipzig, nous présente un rapport personnel sur l'expédition dirigée de Leipzig dans le Brésil central, particulièrement dans la partie centrale de l'Araguaya chez les tribus indiennes des Karaja, des Javahe, des Tapirape et des Kayapo, toutes jusqu'à présent relativement encore peu connues. Le fleuve Araguaya est occupé sur presque toute sa longueur par le territoire des Karaja, les Karajahi vivant plus pauvrement au sud, la tribu riche et forte des Shambioa au nord, les Javahe encore inconnus près d'un lac sur la partie septentrionale de l'île Bananal dans le fleuve. A l'ouest de ces derniers, à l'embouchure du Tapirape, vivent les Tapirape, une tribu Tupi, qui entretient des relations d'échange avec les Karaja. Les Kayapo de la tribu des Ges habitent tout au nord vis-à-vis de Santa Maria vers l'intérieur du pays dans la direction de l'ouest. Les Karaja, actuellement encore au nombre d'à peu près 800 hommes, ont une civilisation toute primitive; le tissage même leur est inconnu et ils ne travaillent qu'à l'aide du tricotage. Ils aiment beaucoup la musique et le chant. Les Karaja, les Javahe et les Shambioa forment une langue Ges particulière. La langue des femmes se distingue par l'intercalation d'un *k* entre deux voyelles de la langue des hommes. La monogamie est générale; pour la demande en mariage la fille est libre d'accepter. Au moyen du phonographe on a relevé de nouveau la langue des Kayapo. Des excursions plus étendues ont montré que les Tapirape demeurent maintenant à 140 kilomètres à l'ouest du fleuve et non à son embouchure. (Z. f. E., 1909, p. 495 ss.)

Ebenfalls vom Araguaya kommt eine Nachricht KISSENBERG'S über eine dortige Expedition, die eine schöne Sammlung von 450 Objekten ergab. Auch K. wird sodann durch die Ilha Bananal den Tapirape hinauf fahren, um die Tapirape heimzusuchen. (Z. f. E., 1909, S. 532.)

Nachdem H. BEUCHAT et P. RIVET (im J. S. A., IV, S. 31 ff.) sich über die einstige Verbreitung der Colorados und Cayapas in Ekuador dahin geäußert, daß diese zwischen Rio Patia, Esmeraldas, den Quellen des Maspas und Napo und den Guayasquellflüssen gewohnt, und dabei auf das Leitwort *pi* oder *bi* in Flußnamen verwiesen, und die Ausdehnung der Grabhügel angeführt, erweitert dieses Gebiet O. v. BUCHWALD bis zur Mündung des Guayas, indem er auf die Colorado-namen und die dortigen Grabhügel hinweist. Letzterer hat aus diesem Boden viele Ethnologica gesammelt, u. a. aus einem alten Dorfe, das in einem Sumpfwalde geborgen, jedes Haus von seinem Graben umgeben zeigte. Neben Totenurnen barg der Gräberinhalt auch sonstige einfache Keramik, dann Gegenstände aus Gold und Kupfer, seltener solche aus Silber. Die Metallsachen sind entschieden besser als das übrige Gerät, die Äxte haben eine gerundete Schneide und sind alle aus Kupfer, ebenso die Hacken, Meißel, Zangen und Angelhaken. Nach all den Funden, die sich den Gräbern entnehmen ließen, deutet die Kultur stark auf die heutigen Colorados, und die Sprache hat eine ganze Reihe von Anklängen an das Kechua. Nach den Überlieferungen haben die Colorados bei Ankunft der Spanier noch in der Nähe des Meeres gewohnt. Vom Chinchipe nach Westen ziehend, hätten sie das Meer erreicht, wo sie von Tumbez aus die Küste besetzt hätten, bis die Yungas sie in die Wälder zurückdrängten. (Globus, 1909, Bd. 96, S. 154 ff.)

De l'Araguaya nous arrive aussi une nouvelle de KISSENBERG sur l'expédition, qu'il y fit, et qui fournit une belle collection de 450 objets. K. lui aussi montera par l'Ilha Bananal le Tapirape pour visiter les Tapirape. (Z. f. E., 1909, p. 532.)

H. BEUCHAT et P. RIVET (J. S. A., IV, p. 31 ss.) avaient avancé au sujet de l'émigration ancienne des Colorado et des Cayapa dans l'Equateur que ceux-ci avaient habité entre Rio Patia, Esmeraldas, les sources du Maspas et du Napo et les rivières sources du Guayas. Pour cela ils se rapportent au mot directif *pi* ou *bi* dans les noms des fleuves et à l'extension des tombeaux. O. v. BUCHWALD étend ce territoire jusqu'à l'embouchure du Guayas, en s'appuyant sur les noms colorados et les tombeaux de ces lieux. Ce dernier a collectionné dans ce terrain beaucoup d'objets ethnologiques provenant entre autres d'un vieux village caché dans un bois marécageux et dont chaque maison était entourée d'un fossé. Outre les urnes des morts, les tombes renfermaient aussi d'autres objets simples de céramique, puis des objets en or et en cuivre, plus rarement en argent. Les objets en métal sont décidément meilleurs que les autres ustensiles. Les haches ont le tranchant arrondi et sont toutes en cuivre, ainsi que les pioches, les ciseaux, les tenailles et les hameçons. D'après toutes les choses trouvées dans les tombeaux, l'état de cette civilisation fait penser fortement aux Colorados d'aujourd'hui et la langue est toute une série de réminiscences du Kechua. D'après les traditions, les Colorados demeuraient encore à l'arrivée des Espagnols à proximité de la mer. En se dirigeant de Chinchipe vers l'ouest ils auraient atteint la mer, où ils auraient occupé la côte en partant de Tumbez, jusqu'à leur refoulement dans les bois par les Yunga. (Globus, 1909, vol. 96, p. 154 ss.)

Ozeanien.

Aus Australien sind wieder zwei neue Sprachen bekannt geworden, eine durch SIDNEY H. RAY aus der Mitteilung des P. CONRATH vom Daly River Nordaustralien, die Ngolok-Wanggar-Sprache, und durch R. H. MATHEWS die Dhudhuroasprache aus Viktoria. Erstere erschien im Journ. Anthr. Inst. Great Brit. and Ireland 1909, S. 137, letztere im Am. Anthr. 1909, S. 287.

Die Hamburger Südsee-Expedition war von November 1908 bis März 1909 auf Neupommern tätig, das zum erstenmal durchquert wurde. Die Nordküste weist drei verschiedene Gebiete auf: das ärmlichere Nakanagebiet, und die beiden

Océanie.

En Australie, deux nouvelles langues ont été communiquées: la langue Ngolok-Wanggar par SIDNEY H. RAY, d'après une relation du P. CONRATH du Daly River (Australie septentrionale), et la langue Dhudhuroa par R. H. MATHEWS de Victoria. La première parut dans le Journ. Anthr. Great Brit. and Ireland 1909, p. 137, la seconde dans l'Am. Anthr. 1909, p. 287.

Du mois de novembre 1908 jusqu'au mois de mars 1909, l'expédition de Hambourg dans la mer du Sud a travaillé dans la Nouvelle-Poméranie, qui fut traversée pour la première fois. La côte septentrionale offre trois districts diffé-

reicheren, mehr unter Neuguinea-Einfluß stehenden Gebiete Tolosea und Bariai. Der erwähnte Einfluß zeigt sich in Pfahlbauten, Gebrauchsgegenständen, Maskentänzen, Schwirrhölzern usw. Die Gegend von Möwehafen bis Große Bai gehört verschiedenen Sprachen, vielleicht verschiedenen Kulturen an. Auf der Westfahrt wurde die Südküste untersucht, die Sulka und Omenge, im Innern die scheue Bevölkerung, die mit den Baining verwandt erscheint, sehr primitive Hütten besitzt und durch starke Rundköpfigkeit auffällt. Bei den Sulka sind Hütten, deren Dachgeflecht bis zum Boden herabreicht. Montaguehafen bis Kap Pedder ist die Schädeldeformation charakteristisch, die durch Aufbinden geölter Streifen von Baumrinde erzeugt wird. Die starke Verlängerung, die man, so lange die Kinder nicht laufen können, zu erzielen sucht, gleicht sich später vielfach wieder aus. Langemak-Bucht und Tami-Inseln bilden den Schlüssel für das Verständnis weiterer Gebiete Neupommerns. Die Umbai-Insel hat zwei verschiedene Sprachen, die wieder verschiedengradig von der auf den Siassi-Inseln abweichen. Auf den Lieblichen Inseln fand man eine Sprache mit ganz neuen, noch nie gefundenen Abweichungen vom melanesischen Typus, die auch aufgenommen wurde. Zweifaches Steingeld ist hier im Gebrauche, schwarzweiße geschliffene Quarzitscheiben und größere schwarze, tellerförmige Stücke von hohem Wert. Die Durchquerung begann nordöstlich von Kap Merkus in den Pulie hinein, dann dessen Nebenfluß Aliak hinauf. Die Bewohner des Innern gehören sprachlich und ethnographisch mehr zur Südküste. Leider hat die Expedition viel durch Erkrankung ihrer Mitglieder gelitten. (Globus, Bd. 96, S. 64ff.)

rents: celui de Nakanai, qui est plus pauvre, et ceux de Tolosea et de Bariai, qui sont tous deux plus riches et plus soumis à l'influence de la Nouvelle-Guinée. L'influence mentionnée apparaît dans les maisons à pilotis dans les instruments, dans les danses masquées, dans les rhombes, etc. La contrée du Port de la Mouette jusqu'à la Grande Baie présente des langues différentes, peut-être aussi des degrés différents de civilisation. Au cours de l'excursion à l'Ouest on examina la côte méridionale, les Sulka et les Omenge, à l'intérieur, la population timide qui paraît descendre des Baining. Elle a des cabanes très primitives et se fait remarquer par une forme très arrondie de la tête. Les Sulka ont des cabanes dont le toit tressé descend jusqu'à terre. De Port Montague jusqu'au cap Pedder la déformation du crâne est caractéristique; elle est provoquée par des bandages d'écorce huilé. L'allongement considérable qu'on s'efforce d'atteindre aussi longtemps que les enfants ne peuvent pas encore marcher, se compense plus tard pour la plupart des cas. La baie Langemak et les îles Tami sont la clef des connaissances pour d'autres districts de la Nouvelle-Poméranie. L'île Umbai a deux langues distinctes, qui diffèrent encore jusqu'à un certain degré de celle des îles Siassi. Sur les îles Agréables on a trouvé une langue avec des divergences tout à fait nouvelles du type mélanais qu'on n'a encore jamais rencontrées. Cette langue fut fixée. On se sert là de deux espèces de monnaie en pierre, à savoir: de disques polis d'un quartz tacheté de blanc et de noir, et d'autres de grande valeur, qui sont noirs et ont la forme d'une assiette. La traversée commença au Nord-Ouest du cap Merkus, en suivant le cours du Pulie et de son affluent, l'Aliak. Par rapport à la linguistique et à l'ethnographie, les habitants de l'intérieur appartiennent plutôt à la côte méridionale. Malheureusement les membres de l'expédition ont souffert beaucoup de la maladie. (Globus, vol. 96, p. 64 ss.)

Bibliographie.

Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Vol. VI: Sociology, Magic and Religion of the Eastern Islanders. Cambridge: at the University Press 1908. XX and 316 pp. in folio with XXX full page-plates. Price: 21 sh net.

The VIth volume of the Reports of the Cambridge Expedition is, as all its predecessors, a riche storehouse of varied and reliable information. It deals with the sociology, magic and religion of the Eastern Islanders of Torres Straits (Stephen's Island, Darnly Island and the Murray Islands) in such a way that the chapters on religion, magic, mythology, folk-lore, customs of birth, childhood, of courtship and of marriage, and trade have been written by Mr. A. C. HADDON (assisted by Mr. C. S. MYERS, in two chapters), while those dealing with sociology were entrusted to Mr. W. H. R. RIVERS (one dealing with property and inheritance to the late A. WILKIN).

In most cases the subject to be treated was an exceptionally intricate one, and the authors have not always succeeded in placing things in full clearness. No doubt, the reason of this, in many cases, must be sought in the fact that the Expedition worked in a territory where, on account of long missionary and other influences, the natives no longer hold their ceremonies, and certainly have forgotten a good deal about them. Thus, when Mr. HADDON in the 'Introduction' writes: . . . "we feel confident that our accounts describe the original social conditions with a fair degree of accuracy", I fear that this degree will not be equally appreciated by all scholars, even with regard to the social conditions, but more especially with regard to magic and religion. The difficulties of getting thoroughly reliable informations were increased by the circumstance that the members of the Expedition were not able to converse fluently with the natives in their mother tongue, but only by means of jargon English, a medium which no one will maintain to be an ideal one for purposes of such intimacy and complexity.

But besides these difficulties of a more external nature, the whole territory offers within itself grave obstacles. Without the exterior influences proceeding from Europeans the whole territory shows itself to be in a state of thorough transition of one portion of its beliefs and customs, and of complete decay of the other. If we add to this that influences of a more homogeneous character were exercised by the neighbouring islands we shall have, in some degree, an idea of the hard task which the members of the Expedition had to fulfil. All the more, therefore, are they to be thanked for the perseverance and exactness with which they have acquitted themselves of it.

To take the department in which complication and vagueness make themselves most perceptible, the sociological conditions, Mr. RIVERS informs us that "at the present time the most definite feature of the organisation is the existence of a system of exogamy in which the village is the social unit". Though it is of especial importance in connection with marriage, Mr. RIVERS recognises that also they have the concept of a pure kinship-tie (p. 122). Besides this grouping in villages, there is another in districts; thirdly a dual division into two groups, called the *Beizam le* and the *Zagareb le*; and lastly, a grouping of people who are named after certain animals. And in spite of these multifold divisions there are no definite traces whether of totemism or of phratrial divisions! In fully discussing the subject (p. 169 ff.) Mr. RIVERS arrives at the tentative hypothesis that both these sociological forms have existed, following the theory of Mr. HADDON which proclaims the priority of matriarchal migratory totem clans

[with phratriacal divisions?] which, through the beginning of the cultivation of the soil, became localised; and, further on, the totemism of the clans disappeared and pure localisation was left. I cannot but reject this theory altogether. It rests upon the dogme, not only unproved but already disproved, of the priority of matrilineal descent, and misunderstands the nature and development of totemism. Totemism may have existed on Eastern Islands, but it seems extremely improbable that matrilineal descent ever was exstant.

In discussing the intricate subject of kinship Mr. RIVERS obtains results of great theoretical interest, which enable him to discredit the primitiveness of the so-called Malayan system of kinship: "Morgan supposed the Malayan or Hawaiian system to be primitive and this system gave him his sole evidence for the existence of the consanguine family. From our present knowledge of the culture of the Polynesians it would seem extremely unlikely¹ that they should possess a family organisation of a primitive kind, and the nature of the changes going on in the systems of Torres Straits seems to show that the Polynesian system arose as the result of a breaking down of a more complicated classificatory system, that it is in fact a late product of change of exactly the same kind as seems to have produced the languages of Polynesia, which are simplifications of the more complicated languages of the Melanesian family² (p. 98—99).

It would be very interesting to refer to the legends collected, and the chapters on Magic and Religion written, by Mr. HADDON. They offer, though in a lesser degree than the respective chapters on the Western Islanders, some interesting analogies to North Australian facts which help to understand them better. I hope to discuss them elsewhere.

Mr. HADDON concludes his researches on the religion of the Eastern Islanders with the brief remark: "We did not discover in Torres Straits anything like an All-Father or Supreme Being". Mr. HADDON has taken care to formulate exactly what he was able to state, and I shall endeavour not to be less exact by holding the thesis: "There must have been an All-Father or Supreme Being in the Religion of the Eastern Islanders". But, of course, both the exterior and the interior difficulties mentioned above would fully explain why Mr. HADDON and his colleagues have not found this conception even when it really existed.

Scholars are especially obliged to the authors for the short abstracts which they have made of longer myths and ceremonies and which facilitate an insight of them in a remarkable degree.

F. W. SCHMIDT, S. V. D.—St. Gabriel, Mödling.

A. C. Haddon. *Races of Man and their Distribution.* (XXth Century Sciences Series.) London, MILNER & COMPANY LTD., without year, X and 126 pp. in 8^o, 10 plates. Price: 1 sh net.

"It is an extremely difficult matter to give in a very short space a well balanced account of the races and peoples of mankind", says the author in the Introduction to his work. While agreeing with him in this view, I am of opinion that Mr. HADDON has overcome these difficulties to such a degree that I should not hesitate to say that this little manual of anthropology and ethnology is the best of the kind actually exstant. He has succeeded in a wonderful manner in condensing in this little book an astonishing mass of details, without sacrificing clearness and conciseness of style. His book affords the most reliable information, as nearly in every line of it there is manifest the great learning of a scholar thoroughly conversant with the actual state of controversy in the different parts of these sciences, to whose progress he himself has contributed so much.

Mr. HADDON discusses, first, on the basis of the anthropological classification of mankind, and accepts, FR. MÜLLER'S division, based on the character of the hair. Thus the following chapters deal with the main physical characters and distribution of the Ulotrichi (Wooly-haired); then of the Cymotrichi (Wavy-haired); then of the Leiotrichi (Straight-haired). If this first section forms the anthropological part of the work, the second dealing with the "Distribution of Races

¹ [Indeed it is altogether excluded. W. S.]

² [Which, in their part, are already products of simplification and decay proceeding from the Indonesian languages. W. S.]

and Peoples according to Areas" (Oceania, Africa, Europe, Asia, America) furnishes us with an ethnology in a nut-shell. A short bibliography and a glossary explaining the principal "technical terms" of the two sciences, contribute to the usefulness of the whole. The extremely low price of the work — one shilling — will it make accessible to almost every one.

As it is certain that a new edition of this excellent little manual will be called for in a short time, I take the liberty of calling the attention of the author to some points which should help, I think, to perfect this useful work still more.

First, if the 10 very excellent plates, representing different types of mankind are good illustrations to the first, *i. e.* anthropological part of the work, I should like to see the second, *i. e.* ethnological part of it illustrated by maps showing the distribution of the different peoples and perhaps also, of the principal religions, modes of culture, implements, arms etc.

At least to some of the areas there ought to be given a further subdivision. So *e. g.* the description given of the material culture, sociology and religion of Australia, makes this continent appear too uniform.

P. 29. "The bow and arrow is unknown as a weapon in Polynesia" — is a laconic statement which does not indicate the vestiges of an older state of things.

P. 34. After Mgr. LE ROY'S and P. V. D. BURGT'S communication about the religion of the African pygmies, it should not be asserted that: "Nothing is known of their religion".

P. 51. That the Sakei have been recognised as belonging to the Pre-Dravidian-Race, is open to grave objections. I should think that, at least, it is equally certain that they are nothing else then a mixture of Semang-Pygmies and Austro-Asiatic tribes.

P. 72. Mr. HADDON will certainly astonish many by what he writes about the religion of the Andamanese: "The Andamanese religious system is exceedingly primitive. There are certain spirits of sea and jungle whom they must avoid vexing; chief of this is Biliku who controls the weather. Biliku is generally regarded as feminine and the north-east wind belongs to her, while her male counterpart Tarai owns the south-west wind . . ." I think that such a statement is formally inadmissible, if in the bibliography no other source is given about the Andamanese than Mr. MAN'S wellknown work. In it (p. 118) Mr. MAN has already given the reason why the north-east wind is called *Pūluga-tā* "Pulugas Wind" — "because it proceeds from that part of heaven where the connecting bridge between this world and the next [the rainbow, as Mr. Portman has shown] is supposed to be situated"; that *dēria*, as he calls the south-west wind, is in connection with a divine person thereabouts he says nothing. Still less does he consent to the feminine character of *Puluga*, as he gives him, on the contrary, a wife. Mr. PORTMAN in his "Notes on the Languages of the South Andaman Group of Tribes", Calcutta, 1898, gives the different forms of the South Andamanese Dialects for south-east wind: *Puluga tā-da* &c. (p. 110—111) and says that "the reason for this name is not known. Some vague ideas regarding the direction of God's dwelling in the sky are the probable origin of the term" (p. 314). But neither in this work nor in his "History of our Relations with the Andamanese" (Calcutta, 1899, 2 vols) does he leave any doubt about the masculine character of *Puluga*. This is of still greater importance, as Mr. PORTMAN, who lived among the Andamanese for many years and had obtained a thorough knowledge of them, has written his book to correct and complete Mr. MAN'S work. Of course, I know very well that Mr. HADDON has taken his information from Mr. A. R. BROWN who has recently made inquiries into the manners and customs of the Andamanese. But as, at the date of the publication of Mr. HADDON'S manual, Mr. BROWN had not yet published anything about these inquiries — his article "The Religion of the Andaman Islanders" in "Folk-Lore" 1909 appeared only Octobre 1909 — and as Mr. HADDON gives no other source than Mr. MAN'S authoritative work, I cannot think that, in giving such data, he followed the customs observed commonly in such cases by scholars. Moreover it does not seem advisable that they should be published in a manual destined for beginners in ethnology, when they not are discussed anywhere by competent scholars. With regard to this I believe to have shown in an article sent to "Man", entitled "Puluga, the Supreme Being of the Andamanese", that Mr. BROWN'S conclusions about the statements of Mr. MAN are, in all essential points, unjustified. I regret to say that, thus, also the information which Mr. HADDON gives in his manual on the the religion of the Andamanese is highly incomplete and incorrect.

Nothing is said of the ethnology of the Ainu and of the Pre-Chinese Aborigines of South China.

It is true that, as the bibliography "is designed to help the beginner in ethnology, very few references are made to works in other language". But if we find, for instance, among books in other languages, TERRIEN DE LACOUPERIE'S almost phantastical "Languages of China before the Chinese" and short articles as that of MOSZKOWSKI about his Akets, one would expect that F. W. SCHMIDT'S, "Die Mon-Khmer-Völker etc.", Braunschweig, 1906, would have found a place even in this short bibliography, and the more, as Mr. HADDON makes use of such terms as "Austronesian", "Austrie", which were introduced in science even by this book and whose adequate explication can be found nowhere else.

Last — perhaps not least — as the manual deals not only with races (Mr. HADDON himself acknowledges that "race" signifies divisions by physical character, p. 6) but also with people, the title of the whole work should be changed into "The Races and Peoples of Mankind &c."

It is easily understood that a work of such a comprehensive character affords room for many particular observations. But with Mr. HADDON'S work they cannot be but few; and as a whole, his manual is such that I cannot too strongly recommend it to all beginners in anthropology and ethnology, also to missionaries who wish to have a first reliable introduction to these sciences.

F. W. SCHMIDT, S. V. D.

M. Louis. Professeur au Grand Séminaire de Meaux. *Doctrines religieuses des Philosophes Grecs*. Paris. LETHIELLEUX. 1909. in-8^o écu. VII—374 pp. Prix: Frs. 4.— [Bibliothèque d'Histoire des Religions.]

La science des religions et la philosophie sont, l'une et l'autre, intéressées à voir étudier dans ses rapports divers avec la religion, ce phénomène exceptionnel que fut la naissance, puis le développement de la philosophie grecque. Comment et en quelle mesure celle-ci, dès son origine, dépendit des vieilles croyances, ce qu'elle en conserva, comment elle les combattit ou réussit à les transformer, autant de problèmes importants pour l'histoire, et pour la connaissance de l'esprit humain.

Et ce n'est pas, sans doute, le moindre mérite de l'auteur de les avoir affrontés. J'ajouterai aussitôt que, étant donné le but de M. LOUIS qui est celui d'une vulgarisation sérieuse, l'on ne saurait trop louer les excellents résultats que lui ont permis d'obtenir une connaissance souvent personnelle et détaillée des textes, et une large utilisation, mais judicieuse et toujours très habile, des meilleurs travaux techniques.

Sur la question, très délicate, des origines de la philosophie grecque, M. LOUIS montre le plus grand souci de faire sa part aussi équitable que possible, à chacune des influences qui durent intervenir. La religion fut seulement l'une d'elles. Et, en définitive, il faut bien convenir que la plus immédiate et la plus décisive revient à l'intellectualisme et à l'originalité des Grecs. Ils surent, à la différence de tant d'autres peuples, modifier et orienter dans le sens de la philosophie, des matériaux primitifs, tout semblables à ceux que l'on trouve ailleurs. Mais encore, comment se fit la transition? Ici, il me semble, malgré son exactitude, l'analyse de M. LOUIS manque un peu de précision et de méthode. Il aurait gagné, d'une part à insister sur l'autonomie du mouvement pythagoricien, et d'autre part, à distinguer franchement les éléments confondus sous le terme, plus ou moins juste, de religion, afin d'indiquer le rôle spécial de chacun d'eux, dans la formation de la philosophie. L'école de Pythagore inaugure, en effet, une voie bien différente de celle que, déjà, avaient prise les penseurs de l'Ionie, et, chose curieuse, elle conserve précieusement totems et tabous, initiations et mystères, avec les quelques enseignements positifs qu'ils contiennent, comme, par exemple, l'immortalité de l'âme, tandis que, laissant tout cela de côté, c'est vers les théogonies, œuvre des poètes, et nullement garanties par un sacerdoce quelconque, que nous reportent Thalès et Anaximandre. Il y avait intérêt, je crois, à bien reconnaître ces deux courants qui se rejoindront, du reste, chez Empédocle, et d'une autre manière, chez Platon. Par ailleurs, il est juste de donner plus d'attention à l'école ionienne et de faire naître la philosophie du jour où Thalès substitua au couple

générateur Okeanos et Thétys, principes de l'univers, l'action impersonnelle d'un élément primitif : l'eau. Encore M. LOUIS aurait-il pu faire mieux ressortir ce qu'il y a, déjà, d'abstrait et d'intellectuel dans les recherches théogoniques, et combien les cosmogonies des Physiciens leur sont apparentées, puis souligner que, seules, les théogonies disparaissent, tandis que l'animisme demeure, et pour longtemps, et demeurent aussi les dieux et, à plus forte raison, leur culte. Il semble que ces distinctions, bien établies, auraient mis dans leur vrai jour les rapports de la philosophie naissante avec la religion.

M. LOUIS poursuit son étude en marquant, très heureusement, l'impulsion, ou la direction nouvelle, donnée à la philosophie par Parménide, Héraclite, les Sophistes, Socrate, etc. . . . , et en notant avec soin l'attitude et la pensée religieuses de chacun, depuis les critiques de Xénophane jusqu'aux essais de restauration néo-platonicienne tentés par Julien l'Apostat. Je ne puis malheureusement le suivre dans cette revue très intéressante et très bien conduite ; aussi me contenterai-je de relever quelques points qui m'ont paru traités avec plus d'originalité, ou appeler quelques réserves.

A propos d'Anaxagore, ne pouvait-on se demander si ce *Noûs* autocrate, organisateur et maître des choses, «qui connaît tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera» (p. 31), n'a rien de divin, et ne trouve aucun point d'appui dans les anciennes croyances ? Et la question ne se pose-t-elle pas pour son prédecesseur Xénophane ?

Une même tendance à négliger ce qu'il peut y avoir de supérieur dans la pensée proprement religieuse des philosophes, avant Platon, se révèle encore dans le chapitre sur Socrate, où sa croyance en la Providence, assez précise s'il faut en croire Xénophon, passe à peu près inaperçue. Par contre, la mission de Socrate et, surtout, le signe démonique sont l'objet d'une très fine analyse.

Sur Platon et Aristote, on ne pouvait attendre une étude bien approfondie. Les doctrines religieuses et philosophiques du premier sont résumées sous la direction de BROCHARD et de M. PIAT. Du second, l'auteur cherche à concilier la théorie naturaliste avec l'obéissance aux pratiques traditionnelles du culte. Je regrette cependant que M. LOUIS ne se soit pas arrêté davantage à la *νόησις νοήσεως*, et que, à ce moment suprême de la pensée grecque, il n'ait pas songé à déterminer par quel enchaînement l'évolution philosophique et religieuse y avait pu parvenir.

C'est, je crois bien, Philon que M. LOUIS a étudié le plus en détail. Et l'on estimera, sans doute, comme un réel service qu'il ait ainsi condensé les résultats des plus récents travaux sur cet obscur Alexandrin . . . La doctrine de la révélation, tel serait le point de vue qui permettrait de mettre un peu d'unité dans son œuvre composite et incohérente.

Au sujet de Plotin, peut-être y a-t-il quelque exagération à dire que sa conception de la causalité est tout à fait nouvelle dans la philosophie grecque. N'aurait-elle pas certaine analogie avec la conception stoïcienne ? Et Aristote se serait-il refusé à admettre, en un sens, cette idée «foncièrement juive» : «que l'être peut donner sans perdre» ? — Si j'ajoute que M. LOUIS laisse dans l'ombre l'extension donnée par Plotin à un animisme dont l'inspiration, tout au moins, rappelle de loin celui des anciens (tout être, pour lui, est vie, pensée, contemplation), et qu'il ne dit rien non plus de l'inconscience où peut être l'âme au degré le plus élevé du bonheur — oppositions pourtant assez curieuses — j'aurai fait, et j'en suis heureux, ma dernière critique.

Il serait d'ailleurs bien contraire à mes intentions que l'une quelconque d'entre elles fit perdre de vue les qualités très sérieuses d'information que j'ai déjà signalées chez l'auteur. Bien plutôt souhaiterai-je que l'on apprécie, à sa vraie valeur, son effort très méritoire et son intelligente mise au point des données les plus certaines sur d'aussi graves problèmes.

M. D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. — Kain (Belgique).

Le Baron Carra de Vaux. *La doctrine de l'Islam.* Paris. 1909. IV + 319 SS.
Preis Fr. 4.—.

Das kleine Buch bietet mehr als es verspricht, nämlich nicht nur eine Darstellung der abstrakten Lehre des Islams, sondern auch die Gestalt, die das tatsächliche Leben unter dem

Einflüsse der Lehre erhalten hat, und zwar will es den Islam gerade in seinem jetzigen Zustande erfassen, wo die Keime eines Fortschrittes im mohammedanischen Leben hervorzubrechen scheinen. Die Orientalen sind mit sichtlicher Milde betrachtet, die Vergleiche mit anderen Religionen aber größtenteils schief. Verständigerweise verzichtet der Verfasser darauf, Prophezeiungen über den Islam auszusprechen; dasselbe gilt auch für das verfängliche Schlußkapitel „L'avenir de l'Islam“. Dem Fachmann bringt das Buch nichts Neues, weder im Textlichen noch in der Auffassung. Trotz mancher Irrtümer und Rückständigkeiten im Einzelnen werden hier die weiteren Kreise der Gebildeten aber doch ein im allgemeinen ganz nützliches Orientierungsmittel finden.

Univ.-Prof. H. RECKENDORF — Freiburg i. B.

Franz Xaver Kugler, S. J. *Sternkunde und Sterndienst in Babel*. II. Buch, 1. Teil, XV + 199 SS. Großoktav mit 2 Tafeln. Münster i. W. ASCHENDORFF'scher Verlag. 1909. Preis Mk. 16.—.

Der eben erschienene Teil des großen und inhaltreichen Werkes schließt sich würdig den bisher veröffentlichten Arbeiten P. KUGLER'S über die Babylonier an. Zunächst führt der Verfasser darin die Untersuchung über den Stand der astronomischen Kenntnisse jenes Volkes während der letzten sieben Jahrhunderte v. Chr. zu Ende und zeigt, daß in diesem Zeitraum zwar manche schöne Entdeckung gemacht wurde, daß man aber lange nicht zu jener Genauigkeit der Messung vorgedrungen war, welche die einfachsten Hilfsmittel mit Leichtigkeit erlaubt hätten. So war z. B. ihren Astronomen die gesetzmäßige Wanderung des Frühlingspunktes auf der Ekliptik selbst in der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts noch unbekannt. Es ist möglich und wohl auch wahrscheinlich, daß ihnen schon vorher die Lücke ihrer Kenntnis der scheinbaren Sonnenbahn zum Bewußtsein gekommen war, aber sie besaßen noch nicht genug gute Beobachtungen, um jene Lücke auszufüllen. Den besten Beweis hierfür bildet die Tatsache, daß man um das Jahr 130 v. Chr. den Jahrespunkt zwar verlegte, ihn aber um vier ganze Grade unrichtig ansetzte und ausschließlich das siderische Jahr in der Rechnung benützte. Der praktische Jahresanfang scheint von Zeit zu Zeit nach dem Eintritt gleicher Länge von Tag und Nacht reguliert worden zu sein.

Die Kenntnis des Zeitraumes (Saros), nach welchem die Finsternisse ungefähr in gleicher Ordnung wiederkehren, erlangten die Babylonier auch in den von KUGLER so sorgfältig untersuchten letzten sechs Jahrhunderten, in der Blüteperiode ihrer Astronomie, als sie den Wert genauer Aufzeichnungen vollkommen erkannt hatten und Größe, Dauer und Zeit der Verfinsterungen mit der ihren Mitteln entsprechenden Genauigkeit notierten. Dabei ist es nicht ausgeschlossen, daß sie schon vor der Auffindung des Saros hie und da günstig gelegene Finsternisse einen halben Monat voraus mit einiger Sicherheit verkündeten; denn das gehört zu den einfachsten Kombinationen der ohne jedes Instrument auszuführenden Untersuchungen. So ist es jetzt nicht mehr auffällig, daß Ptolemäus nur einige wenige babylonische Beobachtungen vom Jahre 721 v. Chr. an durch geistreiche Kombinationen für seine Zwecke brauchbar machen konnte. Zu jener Zeit schaute ein babylonischer Hofastrolog drei Tage lang nach einer etwaigen Sonnenfinsternis aus!

Gute Beobachtungen der Planeten begannen auch erst in dem von KUGLER näher geprüften Zeitraum. So irrte man sich in dieser Periode in der Vorherbestimmung der Sichtbarkeit des Jupiter nicht mehr um einen ganzen Monat, wie es vorher geschehen war.

Der Abschnitt über die Platonische Zahl (10.000) bietet dem Leser eine große Überraschung. Dem Verfasser ist es nämlich geglückt, ihren Betrag durch scharfsinnige Interpretation des Textes so festzustellen, daß dem Mathematiker kaum ein Zweifel an der echten Lösung des Zahlenrätsels bleiben wird. Man kann KUGLER nicht Unrecht geben, wenn er diesbezüglich von einer Spielerei PLATO'S spricht.

Noch vieles andere Material von Wichtigkeit findet sich in vorliegendem Werke, das nicht einzeln aufgeführt werden kann. Es mögen nur die babylonischen Aufzeichnungen fast sämtlicher meteorologischer Erscheinungen erwähnt werden, die mit bloßem Auge sichtbar sind. Sogar die Periodizität einiger Sternschnuppenschwärme scheint den altorientalischen Astronomen nicht

entgangen zu sein. Endlich sind auch die Namen der einzelnen Planeten mit viel größerer Sicherheit bestimmt, als es bisher möglich war. Die angebliche Vertauschung mancher Namen erwies sich als ein Irrtum.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

✱

Für die Mythologie und Religion Babylons fallen schon während der eigentlichen astronomischen Erörterungen eine Menge wertvoller Feststellungen ab. Noch weitere Perspektiven erweckt die zweite Hälfte, „Babylonische Zeitordnungen“, die als ersten Teil die „Religionsgeschichtlichen Grundlagen: Der altbabylonische Götterkreis und die hierarchische Stellung der altbabylonischen Herrscher“ in vier Abschnitten — Der altbabylonische Götterkreis, Das Königtum von Gottesgnaden, Königtum und Priestertum, Die Vergöttlichung der Könige — erörtert. Während uns die drei letzteren Abschnitte die Entwicklung des Königtums in seinen einzelnen Phasen vor Augen führen, gibt der erstere einen Überblick über die babylonische Götterwelt, der auch nach der Darstellung M. JASTROW'S, „Die Religion Babyloniens und Assyriens“ nicht überflüssig ist, da er manche wichtige neue Auffassungen bietet. Besonders wichtig und interessant sind hier die Festlegung der ursprünglichen Oberhoheit *Anu's*, des Gottes des Fixsternhimmels, dann der Hinweis auf die Sonderstellung des Sonnengottes *Babbar*, an den sich später der Gott des Sonnenlichtes *Ningirsu* angeschlossen. P. KUGLER hebt die besondere Wichtigkeit der Rolle *Ningirsu's* für das Verständnis der gesamten altbabylonischen Chronologie hervor, da unter dem König *Gudea* und schon früher die Vermählung des Gottes mit der Göttin *Ba-ù* als Neujahrstag gefeiert wurde. Diese Tatsache wirft auch auf die Mythologien anderer Völker ein helles Licht. Ich werde auf diese Dinge näher eingehen, wenn die ausführliche Darlegung, die P. KUGLER uns für den III. Band verspricht, erschienen sein wird. Für jetzt nur die beiden Fragen: Kann die selbständige, sozusagen unorganische Stellung des Sonnengottes im altbabylonischen Götterkreis nicht das Anzeichen dafür sein, daß hier ein fremdes Element eingedrungen ist? Ferner: Ist die Göttin *Ba-ù* wirklich in jeder Hinsicht eine himmlische Wassergöttin und nicht doch irgendwie eine Erdgöttin? Wäre die Bejahung dieser beiden Fragen möglich, so würden sich damit hochinteressante Analogien zu anderen Mythologien ergeben.

Wir wünschen dem Verfasser das volle Andauern seiner immensen Schaffenskraft, damit er bald mit dem III. Band, mit dem er erst die eigentliche volle Frucht seiner Arbeiten ernten wird, sein großes Werk krönen kann; die meisterhafte Beherrschung zweier Arbeitsgebiete, deren jedes für sich so gewaltige Schwierigkeiten bietet, wie Astronomie und Assyriologie, läßt uns der Gesamtvollendung derselben mit Spannung entgegensehen.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Dr. A. Hellwig. *Verbrechen und Aberglaube.* Aus Natur- und Geisteswelt. 212. VI + 139 SS. TEUBER'S Verlag. Leipzig s. a.

Nur skizzenhaft will das Büchlein in die volkskundliche Kriminalistik einführen; die Systematik bleibt für ein größeres Werk aufgespart. Warum nicht auch hier gleich eine systematische Behandlung des Ganzen?

Einer weitverbreiteten Definition zu folgen, macht allerdings nicht viel Schwierigkeiten; so der des Verbrechens: jede vom Staate mit Strafe bedrohte schuldhaft rechtswidrige Handlung; eine besonders für den Staat selbst nach zwei Seiten hin praktische Definition. Bevor wir dann überhaupt vom abergläubischen Motiv zum Verbrechen gehört haben, wird reiner Verbrecheraberglaube — was ist das? — herbeigezogen, unter anderem Verbrecher-talismane, alles Dinge, die in ihrem ungeordneten Durcheinander leider schon gleich den Eindruck einer arg verwaschenen Darstellungsart bieten. Den wissenschaftlichen Charakter der Abhandlung manifestiert dann der Verfasser — er ist Doktor und Kammergerichtsreferendar — Seite 6, in hervorragender Weise, besonders in Geschichte: In dem großen systematischen Werk, das der Verfasser zu schreiben sich vorgenommen, ersuchen wir ihn, die Stelle aus den Konzilsakten zu zitieren, wo „der Glaube an Hexerei als unumstößliches Dogma von der Kirche aufgenommen wurde“. Für den dann folgenden Ausbruch von Gerechtigkeitsgefühl werden die Geschichtsforscher dem Verfasser Dank wissen; es ist ganz neu, was er sagt. Das folgende ist

nicht Geschichte, sondern eine Schilderung hochmoderner Verhältnisse (Seite 6): „So sehen wir denn auch heute noch — Waidmannslust bei Berlin, April 1908 — Hexenglauben von der überwiegenden Mehrzahl aller orthodoxen Theologen beider Konfessionen verteidigt.“ Sieben Seiten weiter noch einmal: „Es ist leider eine unbestreitbare Tatsache, daß die Dogmen der Kirche, besonders der katholischen, den Hexenglauben vielfach geradezu großziehen.“ Seite 30 ff. folgen dann die Beispiele als Beweise: zunächst zeigt der Verfasser, wie der Glaube an ein teuflisches Besessensein notwendig ein kirchliches Dogma werden mußte. Fälle ließen sich genug beibringen, selten hat sich jedoch der Kriminalist mit ihnen zu beschäftigen. Daher das reife Urteil in diesem Punkte bei dem jungen Verfasser — das Werkchen ist seiner Braut gewidmet —, von dem wir ja noch viel erwarten dürfen bei so regem Eifer, da schon hier eine ganz beträchtliche Summe verschiedenster Fälle, die zum Thema Bezug haben, vorgelegt sind. Gewiß eine lohnende Aufgabe, besonders wenn später die Systematik, die hier wie überleitend spärlich eingestreut ist, sich erweitert. Jedenfalls muß man die Reichhaltigkeit und vielseitige Fülle des gebotenen Stoffes anerkennen und kann darum das Büchlein für manchen von gutem Nutzen und eine reiche Belehrung sein. Überdies konnte der Verfasser auf nahezu 50 eigene frühere Vorarbeiten verweisen. — Der Verlag verfällt auch schon in die englische Marotte, ein ganzes Buch Reklame — 36 Seiten — mit einzuheften.

P. F. HESTERMANN, S. V. D. — St. Gabriel.

Dr. O. v. Hovorka und Dr. A. Kronfeld. *Vergleichende Volksmedizin.* Oktav. Bd. I. XXIII + 459 SS. Bd. II. Stuttgart. 1908. STRECKER & SCHRÖDER.

Schon auf dem Hamburger Orientalistentag 1902 war von einem der beiden Verfasser darauf verwiesen worden, daß eine Vergleichung auch für die Volksmedizin angebahnt werden müsse. So sehr leicht diese Notwendigkeit zu ersehen ist, es wäre sicherlich noch lange beim alten geblieben, hätten nicht die Verfasser sich selbst an die Arbeit gemacht. In der Tat eine schwierige Aufgabe. Der Stoff war reich, überreich, und doch nicht reich genug; auf der einen Seite die Schwierigkeiten der Abgrenzung, auf der anderen begründete Furcht vor Lückenhaftigkeit. Selbst im beschränkten Plane sei eine Vollständigkeit nicht zu erreichen, glaubte man. Nur eine relative, eine andere erzielen wollen, hieße — fürs erste vor allem — das Ziel zu hoch fassen. Eine neue Schwierigkeit bot die Gruppierungsfrage: sachlich, örtlich, zeitlich oder alphabetisch; wenn sachlich, wie untergruppieren? Nach den Krankheiten oder Mitteln, nach den Quellen der ersteren oder Stoffen usw. der letzteren? Wo trennen sich kultische und heilende Handlungen? So starbte wohl der Weg von Hindernissen. Aber wir sehen, daß die Verfasser mit Rieseneifer und mutiger Ausdauer sich hindurchgearbeitet haben, wenn auch weiterem Ausbau noch manche harte Mühe bleibt. „Die Quellen sind so verschiedenartig und -wertig, für einzelne Länder fließen sie so spärlich, daß ein harmonisches Bild der Volksmedizin in unserer Zeit überhaupt nicht mehr entworfen werden kann.“ „Nicht mehr?“ Wir würden ganz entschieden sagen: „Noch nicht!“ Und das in der Überzeugung, daß die eben erst neu einsetzende Periode der Monumentalpublizistik nicht nur für manche Wissenschaft neuen Baustoff anführen, sondern auch neue Wissenschaftsgebiete sich stiften wird. So wird es auch hier noch kommen können.

Dr. M. NEUBURGER hat das Werk bevorwortet. Er scheint uns die Trennung des Supranaturalismus von der Medizin bei den Griechen etwas zu hoch anzuschlagen. Doch ist die Darstellung wohl geeignet, eine Idee zu bilden, wie etwa ein Werk wie das vorliegende später ausgeführt werden könnte. Freilich, dann nicht nur historisch, sondern noch mehr entwicklungsgeschichtlich, das letztere aus und nach dem ersteren. Aber die wissenschaftlich vergleichende Volksmedizin müßte vor allem sich einer ersten Kritik befleißigen, dürfte nicht selbst der Leichtgläubigkeit verfallen, die hier so nahe liegt, so z. B. auf dem Gebiete des kriminalen Aberglaubens.

Im vorliegenden Werke selbst wird zunächst alphabetisch alles nach Möglichkeit behandelt, durchgängig mit größter Ausführlichkeit. Die Herbeiziehung von Beispielen der Naturvölker dient mehr zur Illustrierung. Die Überfülle des Materials und die reiche Literatur, die schon vorhanden und benutzt ist, wird um so mehr zur Weiterarbeit einladen, da eben der erste Ent-

wurf schon eine solche Ausführlichkeit bieten konnte. Daß dennoch hie und da jemand mehr weiß als gerade angegeben ist — deren wird es auch nach einer Riesenausgabe geben. Nur scheint es den Verfassern nicht überall gelungen zu sein, die Unterschiede zwischen mythologischen, kulturellen, volksmedizinischen und rein wirksamen Heilmitteln klarzustellen. Das beruht vielfach auf dem Mangel tieferer historischer Erkenntnis der Zusammenhänge dieser Volksbräuche. Darum macht das Ganze auch — gelegentlich sogar stark — den Eindruck einer wenig einheitlichen Arbeit, das Kompilatorische ist zu offenkundig. Manche Artikel sind arg kurz ausgefallen, beispielsweise Svastika, wo auf „Kreuz“ verwiesen ist, das nichts mehr bietet; auch der Artikel „Heilige Kümmeris“ ist lückenhaft und wäre der Hinweis auf S. 331 angezeigt gewesen. Die Illustrierung des Werkes ist splendid, doch ist hier und da der Zusammenhang schwer zu ersehen. Längere Passagen doppelt zu geben ließe sich durch Hinweise vermeiden (vgl. I., 207 u. 321). Unter „Reliquien“ wäre S. 362 wohl noch mehr an Beispielen zu finden gewesen. Wenn HANSEMANN keines mehr wußte, hatte ZOLA ja deren noch. Man bleibe doch mit Romanen aus der Wissenschaft, vor allem auch aus der Volkskunde! Weder LAMMERT noch die Verfasser brauchen zu fürchten, daß alle möglichen Menschen kanonisiert werden. Die Echtheit der dort (S. 361) erwähnten Stücke ist nicht im höchsten Maße zu bezweifeln, da doch nur einer echt sein kann. Daß man auf Echtheitsbeweise geringen Wert lege, so etwas sollte man vernünftigerweise nicht drucken, denn das ist Unsinn. Daß es eine Mode sei, verschiedene Orte der Wallfahrt zu haben, ist ein lächerlicher Ausdruck. Im übrigen scheint hier sehr wenig Ahnung von historisch wirklichen Verhältnissen vorzuliegen, sonst wäre der Artikel reichlicher ausgefallen. Warum ein und dieselbe Abbildung zweimal zu ein und demselben Artikel (Abbildung 222 u. 223)? Bei den Tafeln „Votivgaben“ war mindestens die Hälfte überflüssig.

Der zweite speziellere Teil liest sich, weil im Zusammenhang stehend, interessanter und bietet überdies wieder viel zusammengedrängten Stoff.

Man kann nur wünschen, daß das Werk auch in folgenden Auflagen nur auf dem einmal betretenen Wege sich gedeihlich weiterentwickle.

P. F. HESTERMANN, S. V. D. — St. Gabriel.

Prof. Karl Knortz. *Der menschliche Körper in Sage, Brauch und Sprichwort.* Oktav. 240 SS. Würzburg. C. KABITSCH. 1909. Mk. 3.20.

Von Kopf zu Fuß wird der menschliche Körper behandelt, wie sich Sage, Brauch und Sprichwort mit ihm beschäftigen. Der Stoff ist so reichhaltig, daß es einem oft schwer wird, einzusehen, wie dies oder jenes noch zur Sache gehört. Das ganze Pêle-mêle ist so auch wenig übersichtlich geworden. Wenn auch die mehr feuilletonistische Art das Büchlein lesbarer macht, so profitiert dabei die Wissenschaft nicht in gleichem Maße, zumal da die quellenhafte Orientierung zu wünschen übrig läßt. Manchmal würde es dem Verfasser auch wohl unmöglich sein, einen anderen Grund für seine Bemerkungen beizubringen als seine eigenen Ansichten, die oft wunderlich genug sind. Immerhin bleibt dem Büchlein der Vorzug, eine große Fülle einschlägiger Tatsachen zusammenzufassen.

P. F. HESTERMANN, S. V. D. — St. Gabriel.

Dr. Johannes Bumüller. *Der Mensch.* Ein anthropologischer Grundriß. Sammlung KÖSEL Nr. 20—21. Oktav. 248 SS. Illustr. Jos. KÖSEL'sche Buchhandlung, Kempten 1908. Mk. 2.—.

Der Verfasser hat im Rahmen der bekannten Sammlung einen Grundriß geben wollen. Man wird ihm das Zeugnis nicht versagen können, daß er seinen Stoff wohl beherrscht und ihn auch wohl zu geben verstanden hat, wenn auch nicht gerade durchwegs in der programm-mäßigen leichtfaßlichen Form. Hie und da wird der Verfasser schon beinahe zu exakt, während die Exaktheit durchgehend als gute Eigenschaft des Werkchens auffällt. Nur von diesem Standpunkt der Genauigkeit befremdet hie und da einiges. So, wenn S. 21 die Querstreifung und willkürlichen Muskeln gleichsetzen, S. 54 das Herz im Gegensatz dazu steht. Ebenda denkt man bei

der Gerinnungstemperatur an Totenstarre. Auffällig ist, daß S. 52 die geringveranschlagte Arbeit der linken Herzkammer dennoch als höchst respektabel bezeichnet wird. S. 86 wäre die Wirkung der Salzsäure zu beschränken. In der Verdauungsphysiologie (S. 88) hätten wohl die drei Enzyme des Pankreas und deren Funktion im Duodenum mehr interessiert, als die Wirkung der Enterokinase. Die Schwierigkeit S. 93 ist wohl kaum ernst zu nehmen gegenüber der Annahme von der Herabsetzung des Stoffwechselprozesses und der Minderung der Entgiftungsorgane als Ursachen des Alterns. — Der zweite Teil hat den Vorzug der größeren Faßlichkeit wohl durch Darangabe tieferer Auffassung erzielt. Die Infektionskrankheiten nach den Bakterien zu behandeln, ist nicht zu verwerfen, nur dürfen letztere keine Protozoen sein. Unklar ist der Entwicklungsgang der Plasmodien bei Malaria dargelegt: Febris quot. ist tert. oder quart. und ist danach zu trennen, Febris tropica fehlt ganz. Die larvierte Malaria ist wohl nach Neueren in dem früheren Umfange nicht mehr annehmbar. S. 179 ff stehen einige Angaben wohl nur irrtümlich unter Infektionskrankheiten.

In der Schlußabteilung des Werkchens ist die Orientierung sehr gut und brauchbar geraten. Die Schwierigkeit der Rassenabschätzung ist wohl ein wenig übertrieben. Im übrigen ist dieser Teil auch sehr klar geschrieben.

Zusammenfassend sagen wir: Es dürfte kaum in einem Büchlein so viel über die behandelten Gebiete zusammengestellt sein, oft geradezu in detailliertester Art, wie in der Histologie der einzelnen Organe. Auch die praktisch hygienischen Hinweise werden nur dankbarst aufgenommen werden.

P. R. SCHEITZA, S. V. D. — St. Gabriel.

Sergi, Dr. Sergio. *Contributo allo studio del lobo frontale e parietale nelle razze umane.* Osservazioni sul cervello degli Herero. Ricerche fatte nel Laboratorio di Anatomia normale della R. Università di Roma ed in altri Laboratori biologici. Vol. XIV. fasc. 1—2. 1908.

J. H. F. Kohlbrugge. *Die Gehirnfurchen malayischer Völker, verglichen mit denen der Australier und Europäer.* Ein Beitrag zur Evolutionslehre. Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam (Tweede Sectie). Deel XV. Nr. 1.

SERGI konnte die Herero-Gehirne, welche sich im anatomischen Institut der Universität Berlin befinden, studieren und veröffentlicht seine Beobachtungen über die Furchen dieser Gehirne verglichen mit den Gehirnfurchen bei Negeren, Indianern, Irländern, Schweden, Polen, Russen, Esthen und Littauer, soweit über diese Arbeiten vorliegen.

Mittlerweile ist auch eine neue Arbeit von KOHLBRUGGE über Gehirnfurchen erschienen, in welcher über die Resultate aus dem Studium von 150 Hirnhälften berichtet wird, und zwar von Australiern (10), Neuseeländern (2), Indonesiern (30), Indonesier-Papua (6), Malayen (82) und Europäer [Niederländer] (20). Diese umfassende Arbeit von KOHLBRUGGE läßt uns erkennen, daß die Gehirnfurchen für Rassenstudien keinen Wert besitzen. KOHLBRUGGE kommt zu dem Schlusse, daß es keine Varietät der Gehirnfurchen gibt, die auf eine Rasse beschränkt ist, daß die Furchen und Windungen bei allen Rassen gleich stark variieren, daß es unmöglich ist, ein Gehirn als zu einer bestimmten Rasse gehörig zu erkennen.

SERGI'S Untersuchung hat zu einem ähnlichen Resultat geführt. Wenn SERGI aber aus seinem Material den Schluß zieht, daß wenigstens die verschiedene Frequenz bestimmter Variationen als Eigentümlichkeit verschiedener Menschenrassen aufgefaßt werden könnte, so dürfte diese Auffassung, wie KOHLBRUGGE wohl mit Recht hervorhebt, in erster Linie dem Umstand zuzuschreiben sein, daß SERGI'S Material nicht genügend zahlreich war.

Privatdozent Dr. F. BIRKNER—München.

Jahrbuch des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd. II. 1907.
Leipzig 1908.

An wissenschaftlichen Beiträgen enthält der vorliegende Band zunächst eine Arbeit von SARFERT über „zwei Bainingmasken“. Es sind dies zwei sehr interessante Exemplare von *hareiga*-Masken, die hier ein erstes Mal vollständig wiedergegeben werden, insofern als bisher nur Kopfteile solcher Masken veröffentlicht wurden. Vom gleichen Autor stammt eine kurze Notiz über „Seltene Waffen aus Vuvulu“ (Bismarck-Archipel). G. ANTZE beginnt die Veröffentlichung einer Reihe von „Fetischen und Zaubermitteln aus Togo“ (I.). Der ersterschienene Teil ist der Beschreibung der Fetische *Fofie* aus Kete-Kratschi und *Nayo* aus Adele gewidmet, wobei der erstere deshalb besonderes Interesse verdient, weil das Leipziger Museum auch die ganze Ausrüstung seines Priesters besitzt. Fetisch *Fofie* besteht aus acht Personen, dem älteren und jüngeren *Fofie*, ihrem gemeinsamen Weibe *Nsuoya* und fünf Söhnen, die eingehend beschrieben werden, ebenso wie die Tracht und Geräte des Fetischpriesters. *Nayo* war der Hauptfetisch der Adele und hatte seinen Sitz in Peréu, westlich von Bismarcksburg. Er ist trotz aller Verbote seitens der Regierung die Ursache gewesen, daß im Gebiete immer wieder geheimerweise das Odom-Gottesurteil in Form eines Giftrankes geübt wurde.

Die einheimische Urgeschichte ist durch eine umfangreiche, vorzüglich illustrierte Arbeit von K. JAKOB: „Die La Tène-Funde der Leipziger Gegend“ (ein Beitrag zur vorgeschichtlichen Eisenzeit der Leipziger Tieflandsbucht) vertreten. Es gelangen die folgenden Funde zur Besprechung: Leipzig (Arndtstraße), Möritsch, Pegau-Groitzsch, Aylsdorf bei Zeitz, Leipzig-Connewitz (Friedhof), Schenkenberg bei Delitzsch (Ost) (sämtlich aus TISCHLER's erster Periode), Leipzig-Connewitz (Herderstraße) (I. Periode und Übergang zu Periode II), das reiche Urnenfeld von Cröbern bei Gaschwitz (Übergang von Per. I zu II), Knauthain, Papitz bei Schkeuditz (I. Per.), Klein-Corbetha Per. II und III), Markkleeberg I (Per. II), Möritsch (Per. III), Löbnitz a. d. Mulde (Per. III), Schenkenberg (Süd) (Per. III). Die vorstehenden Funde sind durchwegs Gräberfunde, denen sich als Wohnstättenfunde anreihen: Zauschwitz bei Pegau (Per. I), Zwenkau (?), Dölkau (Per. III). K. JAKOB betont mit Recht, daß man in der Leipziger Gegend nicht von keltischer Besiedlung, sondern nur von keltischem Kultureinflusse sprechen könne, zumal wir in Sachsen und weiter nördlich nur Brandgräber antreffen, keine Rückkehr zur Leichenbestattung, wie sie in Bayern, Böhmen und Thüringen zur La Tène-Zeit wieder allgemein Platz greift; auf die Lösung der Frage, welchen Stammes die damaligen Besiedler des Landes gewesen seien, verzichtet der Autor in kluger Weise. Zu Begräbnisstätten hat man überall überschwemmungssichere Stellen ausgesucht; bevorzugt waren Steilufer an Flußbrändern, Höhenzüge zwischen zwei Tälern und exponierte Punkte. Die Tongefäße der Frühperiode lassen sich in zwei Hauptgruppen scheiden: in der ersten herrschen plumpe Formen vor, meist ovale, tonnenförmige, auch eimerförmige Gefäße; Verzierungen sind höchst spärlich, nur ab und zu ist die ganze Oberfläche mit kurzen, gekrümmten Parallellinien bedeckt. Alle Gefäße sind noch aus freier Hand geformt und aus lokalem sandvermengtem Ton gefertigt. Die zweite Gruppe umfaßt reich und geschmackvoll profilierte Gefäße, dünnwandig, aus ganz fein geschlammtem Ton. Sämtlich auf der Drehscheibe gefertigt und evidentes Terra-nigra-Material, sind sie allem Anschein nach Importware aus keltischen Gebieten. Über die Keramik der Mittelperiode liegt genügendes Material nicht vor: die Terra nigra scheint verschwunden zu sein. Die Töpferei der Spätperiode ist wiederum durch Schmauchen hergestellt, aber das Schwarz ist viel tiefer als in Periode I, der Glanz bedeutend kräftiger und lackartig; Verzierungen finden sich reichlich. Die am besten charakteristischen Beigaben sind die Fibeln, zahlreich treten auch Gürtelhaken auf, und zwar bronzene Gürtelhaken mit der Grundform des Dreiecks, sporenähnliche Gürtelhaken, Doppelhaken aus Bandeisen und Langhaken aus Stabeisen. Als schönste Form der La Tène-Nadeln erscheint die Scheibennadel mit aufgenietetem Kegel. Ringschmuck, Ohringe, Ketten, Pinzetten, Messer und Scheren waren selten, ebenso Waffen (Lanzenspitzen, eine eiserne Pfeilspitze der Frühperiode und ein zusammengebogenes Schwert der Spätperiode). Die Wohnstätten bedürfen noch ungleich eingehenderer Aufmerksamkeit; Ziege und Rind erscheinen als Haustiere, Hirschgeweih zu Geräten verarbeitet; der Fund einer Eisenschlacke spricht auch für einheimische Verarbeitung dieses Metalles. Eine exakte Zeitstellung für die einzelnen Stufen wagt der Autor nicht zu fixieren.

Dr. HUGO OBERMAIER — Wien.

- I. *Führer durch das historische Museum in Bern*. Von der Direktion herausgegeben. Oktav. 115 SS. Illustr. Bern. K. J. Wyss. 1909.
- II. **Dr. R. Zeller.** *Jahresbericht über die ethnographische Sammlung in Bern pro 1908*. Mit einer Beilage: Beiträge zur Ethnographie der Feuerländer. Oktav. 39 SS. 3 Tafeln. Bern. K. J. Wyss. 1909.

I. Der Titel läßt es nicht ahnen, daß der Führer neben der eigentlich kulturhistorischen Sammlung (S. 18 bis 53) die vorhergehenden Seiten der Prähistorik und römischen Provinzialzeit, aber auch mehr als die Hälfte des ganzen Textes der ethnographischen Sammlung widmet. Vorder- und Hinterindien, Austronesien und Australien — dieses dürftiger, — China, Japan, Amerika und Afrika sind vertreten, dann noch Vorderasien und Europa. Bemerkenswerte Stücke sind der Federmantel und -kragen aus Hawai und die bemalte Büffelfelldecke der Crow-Indianer. Da der Raum für die schon reichlich angewachsene Sammlung nicht mehr ausreicht, steht eine Erweiterung bevor.

II. Mehr noch als der Führer zeigt der Jahresbericht, wie das ethnographische Interesse stetig um sich greift. Das eine Berichtsjahr hat 900 neue Nummern zu verzeichnen, worunter sich Japan, Sierra Leone, Abessinien, Somal- und Gallaländer und Neu-Guinea hervortun. Die ethnographischen Notizen über Feuerland behandeln besonders eingehend den Bootbau und die Jagdwaffen.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.—St. Gabriel.

H. Messikommer. *Aus alter Zeit*. Sitten und Gebräuche aus dem zürcherischen Oberlande. Oktav. 200 SS. Zürich. ORELL FÜSSLI. 1909. Mk. 4.— (Fr. 4.50).

Frisch und angenehm zu lesen ist die Beschreibung der Bräuche, die hier vorliegt. Sie sind, wenn sie auch oft eine weitverbreitete Sitte oder anderweitige Tatsache bringen, dennoch oft individuell, so ganz mit der Scholle verwachsen. Vielleicht wird eine weitere Nachlese auch das eigentlich folkloristische noch mehr zu finden vermögen, so daß doch noch mehr Spuren größerer Stücke davon zu bringen wären. Jedenfalls stünde hier dem großen Fleiß und der Geschicklichkeit des Verfassers, die sich gerade in der Zusammenstellung so wirksam offenbaren, noch ein weites Feld offen. Wir möchten den Rat geben, dann in den mundartlichen Wiedergaben durch erklärende Noten auch auf andere Leser Rücksicht zu nehmen.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.—St. Gabriel.

Renward Brandstetter. RENWARD CYSAT (1545—1614). Der Begründer der schweizerischen Volkskunde. Oktav. 110 SS. Luzern. HAAG. 1909.

Der auf dem Gebiete der indonesischen Sprachen wie auch auf dem heimatkundlichen, speziell volks- und sprachenkundlichen Gebiete so tätige Verfasser legt hiermit schon die achte Nummer seiner „Monographien zur vollständigen sprachlichen und volkskundlichen Erforschung Alt-Luzerns“ vor, deren erste schon 1890 erschien. Es gibt eben Gebiete, die durch ihre Eigenart solche Spezialbearbeitungen geradezu herausfordern. Und dieses Sichverlieren ins Kleine — mancher möchte lieber sagen „ins Kleinliche“ — ist, wenn der Blick für die Gesamtheit gewahrt wird, auch nicht unfruchtbar: es ist die Signatur heutiger Forschung geworden. In der Tat scheint aber auch der Boden Luzerns äußerst fruchtbar, das ganze Milieu, der Reichtum geschichtlichen Nachlasses, sehr erträglich.

CYSAT, ein Patriziersohn aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, tritt uns als ein vielseitiger, vom Leben und von der Erfahrung mannigfach geschulter Kopf entgegen. Als Apotheker von Beruf, ist er besonders Botaniker von Fach, Bühnenleiter und -dichter und wieder Verfasser einer Polyglotte. Und wieder sein Amt in der Stadt führte ihn in die Politik, diese wiederum drängte ihn zur Geschichte und von Regesten und Akten trat er mit frischem Auge für Natur und Volk ins Leben hinaus, ins Land- und Bauernleben vor allem, auch zu den Sennen und Jägern. Und wann sein Stil porträtiert, kann er grob werden, wann er über

„Fürnemere“ redet, rührend erzählen aus den unteren Volksschichten. Ja, der Unterschied der Bildung, des Anstands und der guten Sitte scheint ihm hier zugunsten der letzteren zu stehen; schwarzseherisch kommt er uns manchmal vor und dann wird er auch kurzsichtig, ganz ein Kind seiner Zeit. Dennoch, wie sein Auge offen für Schäden ist, so ist sein Blick auch klar für Besserungen. Und so viel er geschrieben hat, er gibt sich alle Mühe, gewissenhaft mit der Wahrheit umzugehen.

Verfasser schließt dann eine Exposition der „technischen“ Ausdrücke an, deren sich CYSAT bedient, deren manche individuell sind, während andere wieder an Gebräuchlichkeiten allgemeinerer Art erinnern.

Im Kap. IV ist mehr brauchbares Material geboten, von Nr. 77 an. Man würde die Daten mehr der Kulturgeschichte zuteilen, aber es macht sich ja heute das Streben immer stärker geltend, dies Element auch völkerekundlich zu erfassen. In Kap. V (IV, S. 34 ist Druckfehler) und VI teilt Verfasser den Volksglauben in altgermanisch und nichtgermanisch auf. Dies zu entscheiden, hat manchmal freilich seine Schwierigkeiten. Die Vorstellung von der Seele beim gemeinen Mann ist das *wyss lumpin klein Kindlin im Buosen* jedenfalls nicht; die Art dieser Wiedergabe war längst Kunstgebrauch; ob selbständig bei den Germanen? Wohl kaum, auch die Griechen hatten den Brauch: bekleidete Jungfrauengestalten mit Schmetterlingsflügeln (vgl. Hermes Psychopompos). Auf jeden Fall ist das ganze ein Behelf, kein Vorstellungsausdruck. Seltsam mutet es an, daß CYSAT immer sagt, „der Pöffel hatt sine sonderbare aberglöübische Meinung,“ aber selber genug solcher Meinungen hegt (vgl. z. B. die Nrn. 103, 106, 107, 97, 99 u. a.), wie es denn überhaupt hie und da schwer wird, seine und des Volkes Meinung zu scheiden, die von CYSAT anscheinend absichtlich unklar oder ungeklärt gelassen werden. Auch überläßt er wohl die Beurteilung anderen, wie „den Theologis und Casisten“ (137) — Nr. 150 den Philosophis — so viel „Verwundern und seltzams Bedencken“ er selbst bei den „wunderbarlichen Zuofällen“ hat. Diese seine Art wird wohl auch nicht ganz durch sein kritisches Verfahren paralysiert. Mehrmals verstärkt sich sogar dieser Gegensatz bei ihm (vgl. 139, 140, 141, oder 148, oder gar 166).

Nr. 152 sähe man wohl lieber *Nobis* = *Abyssus* stärker belegt, da (das Idiotikon ist hier nicht zitiert) man eher an *obishus* = volksetymologische Deutung von *abyssus*, mit vorgesetzter, verwachsener Präposition *in*, **n* dächte, was ja nicht ohne Beispiel wäre.

Folgen Kap. VII: Volk. und Staat, VIII. Die Volkslustbarkeiten, 227, gehört doch wohl in Kap. V. Ein Index wäre wünschenswert.

Jedenfalls hat der Verfasser gezeigt, wie reiches Material CYSAT noch zu bieten hat, trotzdem daß schon so vieles, wie es scheint, zugrunde gegangen ist. Der Stoff ist in der Tat vielseitig und wenn auch nicht gerade alles brauchbar wäre, so müssen wir eben um so mehr den Verlust bedauern. Es ist uns hier wieder ein deutlicher Fingerzeig gegeben, was auch daheim bei uns getan werden kann. Gewiß liegt noch eine Unmenge unbehobenen Stoffes vor, geschrieben und in der Tradition. Möchte der Eifer unseres Verfassers auch für diese Fülle bei anderen Nachahmung finden.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.—St. Gabriel.

P. G. Peekel, M. S. C. *Grammatik der Neu-Mecklenburgischen Sprache, speziell der Pala-Sprache*. Bd. IX des Archivs für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Berlin 1909. Kommissionsverlag von D. REIMER. XIV und 216 SS. Oktav. 1 Karte.

Es ist der äußeren Form nach nicht eine wissenschaftliche Abhandlung über die Sprache der Neu-Mecklenburger, was hier vorliegt, sondern eine Anleitung zur Erlernung dieser Sprache. Als solche ist sie auch vortrefflich und wird in ihrer klaren Anordnung, ihrer eingehenden Erklärung und mit ihren zahlreichen Beispielen Missionären, Beamten und Händlern die besten Dienste leisten. Für wissenschaftliche Zwecke müßte insbesondere die Phonetik und die Wortbildungslehre noch genauer herausgearbeitet werden. Immerhin aber liegt auch für die wissenschaftliche Forschung gutes und zuverlässiges Material einer bis jetzt unbekannten Sprache in übersichtlicher Zusammenordnung vor, und so wird das Werk auch für den Sprachforscher von Wert sein.

Die Sprache stellt sich als eine durch und durch melanesische heraus, sie ist am nächsten verwandt den Sprachen von Neu-Lauenburg, Uatom und der Nordküste von Neupommern. Mit der letzteren teilt sie die wichtige Eigentümlichkeit, daß das Infix (Präfix) (*i*)*n*, (*u*)*n* noch in lebendigem Gebrauch ist, aber — was sehr interessant ist — nicht bloß zur Bildung von Instrumentalsubstantiven (*banūs*, schließen; *a binanus*, die Tür), sondern auch von Substantiven, welche eine Art substantivierter Infinitiv darstellen (*bōt*, singen; *a binōt*, der Gesang). Schließt hierdurch, als bis jetzt einzige der austronesischen Sprachen, die Sprache von Neu-Mecklenburg an die Mon-Khmer- und die Munda-Sprachen, dann an das Nikobar sich an — s. mein „Die Mon-Khmer-Völker“, Braunschweig 1906, S. 44 —, so gibt es eine andere Verwendung dieses Infixes, wodurch sie vom Nikobar zu den austronesischen Sprachen überleitet, wenn nämlich das mit *in* infigierte Substantiv das Ergebnis einer Handlung bedeutet (*sōt*, anschwellen; *a sinōt*, das Angeschwemmte).

Von Interesse sind auch die mehrfach vorkommenden Vokaländerungen, die der Verfasser S. 14—15 zusammenstellt. Einerseits wird ursprüngliches *a* unter dem Einfluß des Tones zu *ō* und geht bei Zurückweichen des Tones wieder in *a* zurück; andererseits scheint ursprüngliches unbetontes *a* bei noch größerer Entfernung vom Ton in *ō* oder *ē* überzugehen: *i dōda* und *hādādō*, *i kōna* und *hākāñō*, *hadōda* und *hādādē*, *a mōsa* und *a māsōgu*, *pompōba* und *hapāmpābō*. Von anderer Art, mehr mit Bedeutungsfunktionen zusammenhängend, ist es, wenn bei Suffigierung der Transitivpartikel *e*, trotz Verbleiben des Tones, ursprüngliches *ā* aus *ē* und *ō* wieder hervorkommt: *i mēla* (intr.), es schmeckt schlecht, und: *i māle iau* (trans.), es schmecht mir schlecht; *i mōm* (intr.), er trinkt, und: *i māme* (trans.), er trinkt; *mōl* (intrans.), nur, und: *māle* (trans.) nur; *burēñ*, ausfließen, und: *burdñe*, ausgießen, usw. Hierhin gehört auch, daß der Intensiv von intransitiven Verben durch Anfügung von *lah*, bei transitiven durch Anfügung von *leh* gebildet wird (S. 101). Durch eine eindringende und erschöpfende Untersuchung dieser Dinge, wie auch der vorhin angezogenen Infixbildungen und der Wortbildung überhaupt, wobei auch sehr nützlich die entsprechenden Formen der Sprachen der Gazelle-Halbinsel herangezogen werden könnten, würde der Verfasser einen interessanten Beitrag zur melanesischen Sprachwissenschaft liefern.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

A. Hueting. *Zendeling der Utrechtsche Zendingsvereeniging, Tobèloreesch-Hollandsch Woordenboek.* Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 'S-Gravenhage, MARTINUS NIJHOFF. 1908. 516 SS. Großoktav.

Weder Ethnologen noch Linguisten haben bis jetzt den Bewohnern von Halmahera (Djilolo) und Ternate dasjenige Mass von Beachtung geschenkt, das ihnen zukommt. Ich glaube, zum Teil gegen H. KERN'S Auffassung, endgültig dargetan zu haben, daß die Sprachen dieser Insulaner keinerlei Beziehung aufweisen zu den sie umgebenden austronesischen Sprachen, sondern daß sie in ihrem ganzen Bau übereinkommen mit den Sprachen, die wir weiter östlich, in Neu-Guinea und Melanesien, mit dem negativen Ausdruck „Papuasprachen“ bezeichnen (s. mein „Die sprachlichen Verhältnisse von Deutsch-Neu-Guinea“, Zeitschrift für afrikanische, ozeanische und ostasiatische Sprachen, Bd. VI, S. 93 ff.). Diese isolierte Stellung ist um so wichtiger, da wir sie so weit nach Westen, am Eingang von Indonesien antreffen, und diese Insulaner einen gewissen Grad von Kultur erreicht haben, den sie allerdings zum Teil wohl indonesischen Einflüssen verdanken.

Die selbständige Stellung dieser Sprachen gibt der Arbeit A. HUETING'S eine besondere Bedeutung, um so mehr, da außer M. J. VAN BAARDA'S Wörterbuch über die Galela-Sprache noch kein hinlänglich umfangreiches und zuverlässiges Wörterbuch über eine Sprache dieser Gruppe vorhanden ist. A. HUETING, ein Schüler VAN BAARDA'S, hat sich durch einen zehnjährigen Aufenthalt bei den Tobeloresen sicherlich die vollgültige Kompetenz erworben, ein zuverlässiges Wörterbuch ihrer Sprache zu schreiben; man kann also sein Werk mit großem Vertrauen benützen. Die zahlreichen Beispiele, die jedem behandelten Wort beigelegt sind, machen Sinn und Bedeutung nach allen Seiten klar. Nicht nur Missionäre und Beamten, sondern auch Ge-

lehrt werden dem Verfasser Dank dafür wissen, daß er auch ein Holländisch-Tobelo-resisches Wörterverzeichnis zugefügt hat.

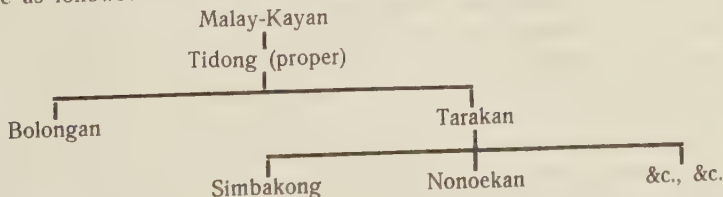
Wie der Verfasser in der Vorrede bemerkt, beabsichtigt er auch eine (ethnologische ?) Monographie über die Tobeloresen und eine Grammatik ihrer Sprache zu veröffentlichen und verweist in seinem Wörterbuch schon vielfach darauf. Es wäre dringend zu wünschen, daß diese beiden Werke bald erscheinen möchten, nicht nur, weil sie bei der angegebenen Sachlage eine notwendige Ergänzung zu dem Wörterbuch bilden, sondern weil sie, auch für sich genommen, großes Interesse beanspruchen können, da genaue und zuverlässige Dokumente über Leben und Sprache dieser Stämme bis jetzt wahrlich nicht allzu zahlreich vorhanden sind.

Einige Worte noch über die zur Verwendung gelangte Schreibweise. Man kann sich darüber freuen, daß der Verfasser mit der vielfach in niederländischen Werken geübten Gewohnheit, den *u*-Laut holländisch *oe* zu schreiben, gebrochen hat und einfach *u* schreibt. Unklar ist sowohl Beschreibung als Schreibweise mehrerer Konsonanten. „Een onzuivere *j*... en overgang tusschen *l* en *j*“ ist *γ* geschrieben; es handelt sich doch wohl um nichts anderes als palatalisiertes *l*, welches *l'* zu schreiben wäre. Ferner ist noch „een onzuivere *l*... een overgang tusschen *d* en *l*“ mit *λ*, und „een onzuivere *r*... een overgang tusschen *r* en *l*“ mit *δ* wiedergegeben; im ersteren Fall ist wohl nichts anderes als zerebrales *d* = *ḍ*, im letzteren ein Zwitterlaut zwischen *r* und *l* = *ṛ* gemeint. Dann ist noch die Rede von „een onzuivere *tj*... met een sisklank uitgesproken, een overgang tusschen de *tj* en *sj*“; es ist wohl nichts anderes als palatalisiertes *t* = *t'* (oder *č*). Irreführend ist es, „*dj*“ und „*nj*“ als „dubbelletters“ zu bezeichnen; es sind Palatalisierungen von *d* bzw. *n* = *d'* bzw. *n'*. Ganz im Unklaren bleibt man, wenn *ng* als „dubbelletter“ bezeichnet wird; man weiß dann nicht, ob es sich um den einfachen Gutturalnasal *n* (oder *ṇ*) handelt oder um dessen Zusammensetzung mit dem tönenden Gutturalexplosiven *g* = *ṅg* (*ṅg*).

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Mervin W. H. Beech. *The Tidong Dialects of Borneo.* 8°. Illustr. 120 pp. 5s. net (Dollar 1.25). Oxford, at the Clarendon Press. 1908.

The Tidong dialects, according to the opinion of the author himself and of M. Dr. A. A. FOKKER who prefaced the grammar, are dealt with here for the first time (but cf p. 95, note 2). It seems to the latter that the Tidong, especially the Taraban dialect stands in nearest relation with the so called Ngāju-Dajak. Of course Tidong belongs to the western group, where stands Balinese, Buginese Makassare, Sundanese, Madurese, &c. The Tidong people occupy the East Coast of Borneo, between Lahad-Dato and the countr ya little to the south of Bolongan. A theory of the author explains that at some remote date Malays proper landed near Bolongan, where then dwelled the aboriginal Kayans. With this race the settlers intermarried, their descendants becoming our Tidongs, their language being a mixture of Kayan and Malay, which the author has called Tidong proper. After some time, one half of the Tidongs, apparently, migrated to the island of Tarakan, while the other half stayed in the Bolongan district. The latter gave up a great many of the Kayan words and tried to assimilate the Malay, while the emigrants to Tarakan retained the purest Kayan words. Now, there were further emigrations from Tarakan to the neighbouring islands and rivers, so that the Tarakan dialect became slightly varied. Hence the author imagines the genealogy of the Tidong to be as follows:



The supposed Ur-Tidong seems to have totally disappeared, its linguistic descendants now being especially Bolongan and Tarakan, both spoken nearly by every Tidong, the former more popular in Dutch, the latter in British territory. Both of them are treated in the author's work.

Some remarks are given about the ethnology of the tribe as introduction. The grammar is written clearly and points out the relationship of the Malay tongue especially to these two dialects the author writes about, more indeed, in grammatical structure than in vocabulary, which is given extensively enough to show the mixture of the Tidong dialects. Finally M. Dr. FOKKER adds some remarks as complement drawing the contacts with Malay and the phonetics more exactly. Here we were struck by the manner in which the consonants produced by the influence of *assimilation* only are printed in heavy letters. Further the laws of short and long vowels, of assimilated vowels, &c. are striking. The writing of sonants and surds by joining ciphers is singular, too. Finally this neat essay shows both brevity and clearness combined and seems a good basis for further studies on the related languages.

P. F. HESTERMANN, S. V. D. — St. Gabriel.

Dr. Karl Weule. *Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in dem Südosten Deutsch-Ostafrikas.* Ergänzungsheft Nr. 1 zu den „Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten“. Berlin. E. S. MITTLER & SOHN. 1908. 150 SS. und 64 Tafeln, in Folio. 1 Karte. Preis Mk. 3.—.

Eine mehr für weitere Kreise berechnete Darstellung seiner im Jahre 1906 nach dem Südosten Deutsch-Ostafrikas unternommenen Forschungsreise gab Prof. Dr. WEULE in seinem „Negerleben in Ostafrika“ (siehe die Besprechung davon Anthropos IV, S. 272). Ungleich besser als dort tritt die große wissenschaftliche Bedeutung der Reise in dem vorliegenden Werke hervor. Zwar bringt auch dieses deren wissenschaftliche Ergebnisse noch nicht in aller Vollständigkeit, und insofern ist auch sein Titel in etwa ungerechtfertigt. So ist die Bearbeitung des musikalischen Materials durch Dr. v. HORNBOSTEL im Anthropos IV, SS. 781—800, 1033—1052 zu finden. Die Bearbeitung des sprachlichen Materials durch Prof. MEINHOF steht noch aus. Das letztere ist leider auch der Fall bezüglich der ethnographischen Sammlung, die auf der Reise erworben wurde. Die Einfügung einer wenn auch nur summarischen Untersuchung derselben würde dem ganzen Werke in hohem Grade zugute gekommen sein; der Mangel daran macht in einzelnen Fällen die genauere Bestimmung des eigentlichen Kulturstandes unmöglich. Das gilt insbesondere hinsichtlich der Einzelheiten von Bogen und Pfeil, die für die Zugehörigkeit zu bestimmten afrikanischen Kulturgruppen von solcher Bedeutung sind. Nur ganz *incidenter* erfahren wir bei Behandlung der Spiele der Kinder, daß der Bogen der Erwachsenen fast immer von kreisförmigem Querschnitt und aus Holz gefertigt ist und nur in seltenen Fällen aus einem Bambussegment besteht; über Stoff und Befestigungsweise der Sehne, Beschaffenheit des Pfeiles ist dem Werke nichts zu entnehmen.

Der eigentliche Wert des vorliegenden Werkes beruht, nebst der übersichtlichen Darstellung über die wirtschaftlichen Verhältnisse (Jagd, Haustiere, Ackerbau, Handel, Technik), vorzüglich auf den Mitteilungen über die wertvollen Entdeckungen, die Prof. WEULE in bezug auf die soziologischen Verhältnisse der Wayao, der Makua und Makonde machen konnte.

Hier kommen in erster Linie die eingehenden Mitteilungen über die Mannbarkeitsfeste (*Unyago*) der Knaben und der Mädchen — letztere weniger vollständig — in Betracht. Die Gesamtheit der Zeremonien ist deutlich eine Vorbereitung und Belehrung zu dem jetzt beginnenden Eheleben. Im Zusammenhang damit steht hier bei den Knaben die Beschneidung, bei den Mädchen unter anderem die Herstellung einer Art Hottentottenschürze. Die Einzelheiten, die hierbei zur Sprache kommen müssen, sind zum Teil sehr widerlicher Natur. Der Verfasser meint, daß aus diesem Grunde die Missionäre bei ihren Beschreibungen dieser Stämme über diese Dinge stets mit Stillschweigen hinweggegangen seien. Das mag wohl sein, da diese Beschreibungen bis jetzt fast immer für weitere Kreise bestimmt waren, und in diese, wie auch der Verfasser sicher zustimmt, gehören Mitteilungen über solche Scheußlichkeiten gewiß nicht hinein. Die Wissenschaft freilich kann auch an ihnen nicht vorübergehen, und auch dem Missionär dürfen sie im Interesse seines Berufes nicht verborgen bleiben.

Überraschend ist es, in diesem Teil Ostafrikas auch Spuren des Totemismus zu finden; denn man wird wohl dem Verfasser darin beistimmen müssen, daß die Namen der Heirats

clane, die besondere Beziehungen zu gewissen Tieren, Pflanzen, Beschäftigungsarten usw. offenbaren, einen letzten Hinweis auf früheren Totemismus bieten. Nicht vollständig klar ist es nach der Darstellung des Verfassers, ob die Exogamie, die mit diesen Klassen — *lukosyo* im Kiyao, *nihimmu* im Kimakua, *litaua* im Kimakonde — verbunden ist, auch jetzt noch lokaler Natur ist. Früher war sie es jedenfalls. Dann ist es aber unrichtig, zu sagen, daß mit dieser Exogamie sich stets das Mutterrecht verbinde (S. 59, 67); das Gegenteil ist für Ozeanien sicher feststehend: mit lokaler Exogamie ist ursprünglich Vaterrecht verbunden. Wenn nun bei den hier behandelten Stämmen jetzt Mutterrecht herrscht, so liegt zweifellos eine Beeinflussung von seiten einer anderen soziologischen Strömung vor, der des mütterrechtlichen Zweiklassensystems. Die Zweiklasseneinteilung selbst scheint allerdings nicht zustande gekommen zu sein; aber die mit diesem soziologischen System so oft verbundenen Maskentänze fehlen auch hier nicht; die zu diesen letzteren gehörenden Geheimbünde hat zwar WEULE noch nicht auffinden können, glaubt aber selbst, daß bei eindringenderer Forschung ihre (jetzige oder frühere) Existenz sich wohl noch herausstellen werde.

Über die Religion der Eingebornen hat der Verfasser keine besonders weitgehenden neuen Ergebnisse mitzuteilen; er zählt selbst in verständiger Einsicht die Gründe auf, weshalb das nicht anders zu erwarten war, und meint: „Es wird die Aufgabe vor allem der Mission sein, die Forschung nach dieser Seite objektiv und ohne die Brille irgend eines christlichen Dogmas fortzuführen“ (S. 63); fügen wir zur größeren Vollständigkeit hinzu: auch ohne die Brille irgend einer modernen religionswissenschaftlichen Theorie. Daß WEULE bezüglich der Angaben über die höchste Gottheit *Mlungu* es „sehr zweifelhaft“ findet, ob hier nicht ausschließlich Küsteneinfluß die Aussage diktiert habe, und ob dieses Götterbild nicht auf bloß wenige „Gebildete“ beschränkt sei, ist vollkommen unbegründet. *M(u)lungu* als höchstes Wesen ist so ziemlich im ganzen mittleren Ostafrika bekannt (siehe *Anthropos* III, S. 586). Über Entstehung und Charakter dieses Gottbegriffes läßt sich noch streiten, aber mit islamitischem Küsteneinfluß hat er nicht das geringste zu tun.

Prof. WEULE betont selbst, daß er nicht alle Fragen habe zu Ende führen können, und daß er in vielem die Anregung zum Weiterforschen habe geben wollen. Wenn zweifellos sein Werk der Wissenschaft zahlreiche wertvolle fertige Ergebnisse zuführt, so erfüllt es auch die andere Absicht seines Verfassers in hohem Grade. Auch im *Anthropos* wird demnächst ein Missionär eine eingehende Studie über das *Unyago* und die mit ihm zusammenhängenden Dinge veröffentlichen, die zum guten Teil auf die Anregungen WEULE'S zurückgeht.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Erwin Federspiel, ehem. Kommandant des Stanley-Falls-Distrikts. *Wie es im Kongostaat zugeht*. (84 SS.) Großoktav-Format. Zürich 1909. Verlag vom Art. Institut ORELL FÜSSL.

L'auteur, de nationalité suisse, a été au service de l'Etat Indépendant du Congo, de 1898 à février 1908, y a commandé l'important district des Stanley-Falls, et n'a actuellement aucune attache avec le Congo Belge. C'est ce qui affirme d'une part sa compétence et d'autre part son impartialité. Son ouvrage a deux parties. La première (p. 7—34) concerne les attaques auxquelles l'Etat Indépendant était en butte à cause de son système d'impôt en travail et d'exploitation domaniale; l'auteur y ajoute un mot au sujet des punitions disciplinaires, des opérations de police et des opérations militaires. L'auteur expose la question d'une manière calme et objective, et établit sans peine combien sont injustes les attaques et fausses imputations de barbarie, de cruauté dont, en Angleterre, en Suisse et ailleurs, on aime de charger les agents du Congo.

La seconde partie se compose d'impressions de voyage au Congo: Au Fort Beni et au pied du Ruwenzori; une chasse à l'éléphant, une visite chez les Wambutti; quelques types de populations entre les Stanley-Falls et le lac Albert-Edouard. Ce dernier paragraphe est le seul qui puisse intéresser l'ethnologie.

P. AUG. DE CLERCQ.—Louvain.

E. Viaene, Docteur en Sciences Géographiques. *Essai sur la numération de quelques peuplades du Congo Belge*. Extrait du «Bulletin de la Société Royale Belge de Géographie». Bruxelles 1908.

L'auteur de cet essai examine et compare la numération de quelques peuplades du Congo Belge, notamment des peuplades du Bas- et du Moyen-Congo, du bassin du Kasai, du Haut Ubangi, de la Mongalie, du bassin de l'Uele-Bomokandi, de la région des grands lacs. Sa conclusion principale est «qu'au Congo Belge il existe deux espèces de numérations: l'une à base de dix ou décimale; l'autre de cinq ou quinaire, qui devient vigésimale une fois les doigts épuisés. La numération décimale appartient à la race des Bantu, celle à base de cinq à la race soudanaise» (p. 26).

Cet essai témoigne d'un effort louable; il est à regretter cependant que l'auteur ait puisé ses renseignements presque exclusivement dans les ouvrages des voyageurs: source peu sûre en fait de notes linguistiques, et de nature à induire souvent en erreur celui qui entreprend de faire une étude comparative sans disposer d'une connaissance approfondie des lois phonétiques propres aux idiomes ou du moins à la famille de ces idiomes qu'il trouve sur son chemin.

P. AUG. DE CLERCQ.—Louvain.

J. Maes, Docteur en Sciences Géographiques, attaché au service ethnographique. *L'Habitation au Bas-Congo*. Extrait du «Bulletin de la Société Royale de Géographie». 1908.

L'auteur a divisé son étude en deux chapitres; dans le premier il parle de l'habitation type; dans le second, du village. Les peuplades du Bas-Congo dont il étudie l'habitation sont «Les Muserongo, les Bokongo, les Babuende, les Basundi, les Kakongo et les Mayombe».

La conclusion de cette étude est la suivante: «Tant pour la forme de la hutte que pour l'ensemble du village, l'unité ethnographique de toutes les peuplades du Bas-Congo est un fait indiscutable et établi.»

P. AUG. DE CLERCQ.—Louvain.

Dr. Alfred Mansfeld. *Urwald-Dokumente. Vier Jahre unter den Crossflußnegern Kameruns*. Mit 32 Lichtdrucktafeln, 165 Abbildungen im Text, 2 Karten und Tabellen. Verlag von DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN). Berlin. Preis gebunden. Mk. 12.—.

Der Verfasser, seit 1904 als Bezirksamtman im Nord-Westen Kameruns angestellt, hat seine freie Zeit offenbar emsig dazu benützt — nicht zuletzt im Interesse seiner Amtstätigkeit selber —, um sich mit den Sitten und Gebräuchen seiner Bezirksangehörigen vertraut zu machen. Das Resultat seiner Bemühungen hat er nun im oben genannten Werke niedergelegt und in dankenswerter Weise der Wissenschaft zur Verfügung gestellt. Der Titel „Urwald-Dokumente“ entspricht durchaus dem Charakter des Buches, indem es nichts anderes ist und sein will, als eine schlichte Wiedergabe dessen, was der Verfasser bei seinen Eingeborenen sah und hörte.

Was dem Kamerungebiete in ethnologischer Hinsicht eine besondere Bedeutung verleiht, ist der Umstand, daß sich hier die Sudanneger mit den Bantustämmen berühren. MANSFELD'S Bezirk Ossidinge umfaßt denn auch neben einem Sudanstamme (Boki) bereits sechs Bantustämme: Ekoï, Keaka, Obang, Bakogo, Banjang, Anjang.

Als die gewöhnliche Wohnung der Crossflußneger bezeichnet MANSFELD „die viereckige Giebeldachhütte mit Lehmwänden“. Die gebotenen Abbildungen des Grundrisses einer Hauptlingswohnung, des Gerüsts einer gewöhnlichen Hütte, der Verbindung der Strebebalken über dem First, einer Dorfanlage usw. sind geeignet, über diese dem sogenannten westafrikanischen Kulturkreise eigentümliche Wohnstätte eine entsprechende Vorstellung zu geben. (Vgl. ANKER-MANN „Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika“ in Zeitschrift für Ethnologie, 1905.) Von dem einzigen Stamme der Sudanneger sagt MANSFELD (S. 22): die Bokis haben teilweise noch

runde, halbrunde, halbiereckige Hütten“. Diese kurze Bemerkung, durch keine einzige Abbildung illustriert, bleibt leider unklar. Um welche Art von runden Hütten handelt es sich? Ferner, haben wir es mit einer bodenständigen oder entlehnten Bauweise zu tun?

Der gewöhnliche Schmuck der Crossflußstämme besteht in Arm- und Beinringen aus Kupfer, Messing oder Eisen, sowie in Halsketten aus Elefantenschwanzhaaren, woran die verschiedensten kleinen Gegenstände, wie z. B. Kaurimuscheln, befestigt sind. Zum Unterschiede von den Bantuweibern trägt das Bokiweib nur Ringe an den Fuß-, aber keine an den Handgelenken.

Die Tätowierung ist vorhanden, bedeutet aber nur das Stammeszeichen, und ihre Vornahme ist mit keiner besonderen Feierlichkeit verbunden. Beschneidung und Zahnverstümmelung sind allgemein im Brauch; als Grund für letztere erhielt MANSFELD stets angegeben: „Des Schmuckes halber“.

Das Kapitel „Waffen“ dürfte mit gar zu wenig Worten „erledigt“ sein. Der Grund hiefür, daß die Feuerwaffe bereits alle anderen bis auf den Speer verdrängt hat, befriedigt doch nicht ganz. Aus früherer Zeit wird nur noch ein Schild erwähnt und dargestellt, „aus Bast geflochten“. (S. 158.)

Auf die Frage: was für eine Religion haben die Leute? antwortet zusammenfassend MANSFELD: „Man kennt hier einen Gott *Obaschi*, den man anbetet; außerdem bestehen die religiösen Handlungen in Beschwörungen, Wahrsagerei und Ahnenkult. Zieht man zum Vergleich andere Religionen heran, so findet man überall Anklänge an Ostasien und Indien.“ (S. 209.) Der Totemismus steht in voller Blüte. Gewöhnlich hat ein ganzes Dorf dasselbe Totem, und zwar ein Tier, das entweder sehr stark ist oder sich doch leicht verbergen kann, also Elefanten, Leoparden, Gorillas, Fische, Schlangen.

Die Ehe kommt entweder durch Verkauf des 5- bis 10jährigen Mädchens, „oder aber — und das ist das häufigere — durch Neigungsheirat zwischen Erwachsenen“, zustande. Von sogenannten Ehehindernissen, etwa infolge des gemeinsamen oder verschiedenen Totems, erwähnt MANSFELD nichts. Polygamie ist keineswegs die Regel. Nach einer beigegebenen Tabelle (S. 193) ist fast die Hälfte aller aufgezählten Verbindungen monogamisch.

In einem linguistischen Appendix bietet MANSFELD einen Überblick über die Sprachen seines Bezirkes, gibt über das Ekoi speziell eine gedrängte Grammatik, schließt daran ein vergleichendes Vokabular und einige Texte mit interlinearer Übersetzung. Es gibt auch eine Geheimsprache, das „Moandem“, welches nur von einer sehr bevorzugten Klasse von Weibern gesprochen wird.

Ausstattung und Illustrierung des Buches sind vorzüglich zu nennen. Angenehm berührt die allenthalben sich manifestierende Sympathie für die Neger und ihre Interessen.

P. Th. STRATMANN, S. V. D. — St. Gabriel-Mödling.

Dr. Theodor Koch-Grünberg. *Zwei Jahre unter den Indianern.* Reisen in Nordwest-Brasilien 1903/1905. I. Bd. Mit 227 Abb., 12 Lichtdrucktafeln und einer Karte nach Originalaufnahmen des Verfassers. Oktav. IV und 355 SS. Berlin. ERNST WASMUTH, A.-G. 1909. 24 Lief. à Mk. —.75.

Die erste Lieferung dieses Werkes wurde bereits von P. W. SCHMIDT im „Anthropos“ (III [1908], p. 1139) besprochen.

Bisher hat uns der Verfasser beinahe fortwährend seit der Beendigung seiner Reise in Spannung gehalten durch die lange Reihe von Veröffentlichungen und Einzelarbeiten — schon für die Ethnologie und Linguistik waren die Ergebnisse so reich. Die ausgezeichneten Typenbilder, die Kunst aus dem Urwald, die Felszeichnungen, die Maskentänze, der Fischfang, Jagd und Waffen, der Hausbau und die Frauenarbeit, das Weib in Südamerika, daneben über 40 zum Teil bisher unbekannte Sprachen und Dialekte: das sind, kurz aufgezählt, die Früchte dieser großen Unternehmung, alles Detail- und Spezialarbeiten neuen und bedeutsamen Inhalts¹. Man hat schon seine liebe Not damit, all das durchzusehen und Arbeit bleibt an

¹ S. Anthropos I (1906) pp. 877—906, 392—395; II pp. 1114—1115; III (1908) pp. 83—124, 297—333, 952—982; s. weiter unten.

diesem Stoffe auf lange Zeit noch in Hülle und Fülle. Da sind wir froh, daß der Verfasser uns auch neben der Freude über seine Erfolge auch eine andere Freude, eine Erholung bietet, indem er uns in so fesselnder Form einladet, seine Reise mit- und wieder nachzuerleben, ganz wie er selbst „bei einem oft wochen-, ja monatelangen Aufenthalt unter einzelnen Stämmen und in einzelnen Dörfern, im engen Verkehr mit den Indianern ihr Leben mitzuerleben und in ihren Anschauungen einen tieferen Einblick zu tun“. (Vorr. p. II.) In der Tat ist es dem Verfasser im besten Sinne gelungen zu erreichen, daß „der Leser an der Hand der Abbildungen gewissermaßen aus eigener Anschauung das Leben der Eingeborenen kennen lernen und im Verlauf der Reise mit ihm seine Erfahrungen sammeln kann“. Der Verfasser ist geradezu intim geworden mit seinen Indianern; das sieht man an den Worten, die er sich vom Herzen herunter schreibt:

„Vor allem aber gilt mein Dank den eigentlichen Herren des Landes, den Indianern. Weitab von jeder europäischen Niederlassung habe ich mich, nur von meinem Diener begleitet, sicher unter diesen Leuten bewegt. Ohne Waffen habe ich ihre Dörfer betreten, auch wenn die Bewohner nie vorher Weiße gesehen hatten . . . mein Vertrauen wurde mit Vertrauen belohnt. Ihre Zuneigung und Treue haben mich in manchen Gefahren beschützt, und wenn ich auch manchmal ihrer kindlichen Unbeständigkeit und ihrer angeborenen Bequemlichkeit einen festen Willen entgegensetzen mußte, so waren wir doch bald wieder die besten Freunde. Sieht der Indianer bei einem längeren Zusammensein, daß ihm der Weiße wohl will, so schwindet rasch sein Mißtrauen und seine wahre lebenswürdige Natur kommt zum Vorschein. Er gibt sich wie er in Wirklichkeit ist, als ein unter normalen Verhältnissen harmloses Naturkind . . . Daher kommt es, daß der vorurteilslose Reisende, der den Indianer nicht als Versuchsobjekt für seine wissenschaftlichen Studien, sondern von vornherein als Menschen betrachtet, auch den Menschen in ihm findet, und zwar einen Menschen mit ausgesprochener Individualität, wenn es auch unter dem Einfluß der modernen Kultur oft schwer ist, in den naiven Gedankengang dieser Menschen einzudringen.“ (Vorr. pp. III—IV.)

Das Buch ist mit einer wirksamen Spannung geschrieben. Mit wissenschaftlicher Exaktheit paart sich ein fließender Stil, der sich hie und da zu wirklich schönen Schilderungen erhebt, wo er die Einfahrt in den Amazonasstrom (S. 4), oder herrliche Nächte schildert, wohl gar umrauscht von wildem Cachoeirawasser, oder, wie meist, eine knappe, schärfer umrissene Zeichnung enthält. Nicht nur das bunte Leben und die Fülle der Reiseerlebnisse, sondern auch trefflich gewählte Bildersprache und gesunder Humor sorgen für reiche Abwechslung. Hat man nun Gelegenheit, die schon erschienenen Spezialveröffentlichungen des Verfassers daneben zu halten und hin und wieder an den betreffenden das schon Gelesene und Studierte wieder aufzufrischen und hineinzubeziehen, so wird die Lektüre nur um so genußreicher und wertvoller. Nicht zu allerletzt aber ist es der ausgewählte, delikate Bilderschmuck, der das Buch zu einem Prachtwerke macht. Naturschönheiten wie Bild 10 durch die Flora, 9 und 124 durch Flora und den Wasserfall, das grandiose Bild 123, oder mehr idyllische: wie die köstlichen, fast genrehaften 50 und 63, 150, 186 und das durch prachtvolles Licht ausgezeichnete 215, nicht zuletzt die Stückchen 121 und 151, sind wahre Zierden des Buches. Dazu kommen die ethnographisch bedeutsamen Bilder und exakten Tafeln. Die Zeichnungen lassen ebenfalls an Deutlichkeit und Korrektheit nichts zu wünschen übrig. Wir nehmen nur die Fadenspiele aus (69, 137), deren Fadenverlauf wir lieber sichtbar gesehen hätten. Zeigt schon diese Uebersicht, wie gewissenhaft der Verfasser seine Aufgabe genommen, so wird erst das Hineinleben in die Fühlungs- und Denkungsart der Indianer zum Genuß beim Lesen, zum vollen Wert beim Studium aller Ergebnisse. Da begegnen uns eine Menge von Notizen über die Beschäftigung und Arbeit der Leute, wobei oft ihre scharfe Beobachtungsgabe und das Belauschen und Ausnützen der Natur unser Staunen erzwingt: wie wenn sie die Orangefedern am lebenden Vogel herstellen, oder ihre Augen schärfen, um weiter und deutlicher zu sehen, oder wieder die vielen und vielsagenden Angaben über Indianeretikette, -sitte und -anstand, dann wieder über Zärtlichkeit, die auch einen Verweis dem Fremden gegenüber nicht scheut; die Art der Namengebung, weiter die dramatischen Schilderungen der Geberdensprache. Dabei kommt einem der Verfasser selbst manchmal beinahe abhanden — so sehr sehen wir ihn mit seinem Gegenstande eins.

Wir freuen uns schon auf den folgenden Band, werden aber unterdessen den ersten Band noch nicht für immer beiseite setzen; sagen überdies dem Verfasser unseren aufrichtigen Dank

für diese sowohl, als auch für die anderen überaus wertvollen Publikationen seiner großen Reisen und Erfahrungen, die unstreitig zu den bedeutendsten der letzten größeren Unternehmungen zählen.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.—St. Gabriel.

Fred. Paul en **Arth. Phil. Penard**. *De menschenetende Aanbidders der Zonneslang*. Ill. 8°. 235 Blzz. Paramaribo 1907. — II. *Het Woord van den Indiaanschen Messias*. 80 Blzz. — III. *Neo-Sophia of de Cirkelleer van tijd en ruimte*. Ib. H. B. HEYDE 1908. Voor Europa verkrijgbaar bij MART. NIJHOFF. 's-Gravenhage, Nobelstraat.

Eigentlich mit Naturstudien, besonders über die Vögel Guyanas beschäftigt, bot sich den beiden Gebrüdern manche Gelegenheit zum Verkehr mit den Indianern, speziell Karaïben. Sie fanden sich durch die Oberflächlichkeit, mit der diese Leute beschrieben seien, veranlaßt, deren Innenleben besonders vorzulegen. Wenn nun auch eine eigenartige Auffassung und Anschauungsweise das ganze charakterisiert, so kann doch nicht geleugnet werden, daß der umfangreichen Sammlung eine gute Originalität innewohnt. Die Schreiber waren offenbar zu sehr überrascht von ihren eigenen Entdeckungen, und ihre Beeigenschaftung für ganz andere Dinge läßt uns leichter über Theoreme hinwegsehen. Und was die Genauigkeit ihrer Wiedergabe angeht, besonders der Legenden, so steht ja immer die Möglichkeit wenigstens vorläufig noch offen, den Urtext zu erbringen und so die Sache nachzuprüfen. Vorläufig müssen wir uns bescheiden, auf reiche Schätze hingewiesen zu sein, deren Unberührtheit von fremdem Einfluß aber wohl weniger sicher ist als die Verfasser anzunehmen geneigt sind. Aber es bleibt noch eine Summe von brauchbareren Angaben, die ethnologischen, volksmedizinischen. — Der zweite Teil ist stark graue Theorie und wenn hier Urtext geboten wird, ist derselbe arg zersetzt und durchsetzt. — Der dritte Teil legt vollends den Gedanken nahe, daß die drei Bändchen in einer Art auch selbst Ethnologika sind.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.—St. Gabriel.

Jhr. L. C. van Panhuys. *Iets over de Marowijne-Rivier en hare geschiedenis*. Overg. u. h. Bull. v. h. Kol. Mus. Nr. 12. Oktav. 66 blzz. Met kaart. Haarlem. P. L. M. KLETTING. 1909.

E. Middelberg. *Geologische- en technische aantekeningen over de Goud-industrie in Suriname*. Geillustr. Fol. 132 blzz. Amsterdam. F. H. DE BUSSY. 1909.

Die steigende Aufmerksamkeit, die den niederländischen Kolonien von seiten des Mutterlandes zugewendet wird, ist durch die beiden Werke von neuem dokumentiert. Die Erschließung des Landes und das damit gegebene Vordringen ins Innere hat der Ethnographie neue Arbeit, aber auch neue Ausblicke gegeben. Die Erfolge der letzten Vergangenheit lassen uns noch recht viel Bereicherung unserer ethnographischen Kenntnis für die Zukunft hoffen. Möchten auch nur für Südamerika mehr Arbeitskräfte sich einstellen, damit nicht die Materialien zu lange aufgespeichert dazuliegen brauchen.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.—St. Gabriel.

E. v. Zach. *Lexikographische Beiträge*. Heft I—IV. Peking 1902, 1903, 1905 und 1906.

„Lexikographische Beiträge“ betiteln sich vier Hefte von ungefähr gleichem Umfange (genau: 98, 130, 135, 122 Seiten), deren keines eine Einleitung oder irgend ein Geleitwort enthält, wie dies doch namentlich bei wissenschaftlichen Werken stets gebräuchlich ist, um über Ziel und Zweck der Arbeit in etwa zu orientieren. Der Verfasser schreitet gleich *in medias*

res und scheint sein „Werk für sich sprechen“ lassen zu wollen. — Was uns nun E. v. ZACH in diesen vier Heften bietet, ist in der Tat etwas Exquisites, etwas für perfekte Sinologen, für solche, welche die chinesische Schrift- und Büchersprache schon sehr gut, am liebsten möchte ich sagen — à fond beherrschen. Der gelehrte Verfasser setzt sehr viel voraus; eine große Bekanntschaft mit den chinesischen Klassikern und der chinesischen und sinologischen Literatur überhaupt, sowie vor allem vollkommene Vertrautheit mit den chinesischen Hieroglyphen, da leider fast nirgends eine Transkription der letzteren angegeben ist, was doch sonst in sinologischen Werken durchwegs zu geschehen pflegt.

Den Hauptinhalt sämtlicher vier Hefte bilden mit rund 380 Seiten „Weitere Ergänzungen zu GILES Dictionary“, eines der besten Wörterbücher der chinesischen Sprache. Diese Ergänzungen, die genau 1000 Nummern ausmachen, bestehen in mehr oder minder reichen Zusätzen, präzisieren Fassungen und neuen Wendungen einzelner chinesischer Schriftzeichen und Worte, mitunter auch ganzer Sätze. Dabei werden fortwährend andere vorzügliche Wörterbücher herangezogen und verglichen, namentlich jenes von PALLADIUS oder die neueren ausgezeichneten Werke des rühmlichst bekannten Jesuitenpaters COUVREUR, KANCHI'S Lexikon u. a. Der gelehrte Verfasser hat viel Zeit und Mühe auf diese Arbeit verwandt und mit wahrem Bienenfleiß diese Auslese unter fortwährendem Vergleichen der verschiedensten Werke der alten und modernen Literatur zusammengestellt. Die fleißige, exakte Arbeit verdient gewiß alle Anerkennung.

Welch verschiedenartiger Sinn manchmal aus demselben chinesischen Text herausgelesen wird, davon gibt uns der Verfasser auf S. 47 (Heft I) einige Beispiele: „Wir finden in dem bekannten Buche von HESSE-WARTEGG „Schantung und Deutsch-China“, Leipzig 1898, sämtliche Inschriften auf der p. 176 angehängten Tafel „Confuzius und seine Jünger“ falsch übersetzt. Man prüfe: *wan schi schi biau* 萬世師表 Ideal der Philosophen aller Zeiten. v. HESSE-WARTEGG: Mustertafel der Philosophie aller Generationen. *Sien djuo sien tschi wei wan ku luin tsch'ang li dji*, 先覺先知爲萬古倫常立極 Er der erste, der alles verstanden, der erste, der alles gewußt, hat für alle Zukunft ausgezeichnete ethische Lehren für die menschlichen Beziehungen niedergelegt. v. HESSE-WARTEGG: die erste Empfindung und das erste Wissen bilden die feste Grundlage der seitherigen Fortschritte.“

Der Leidener Sinologe Dr. SCHLEGEL, kommt beim Verfasser besonders schlecht weg: fast alle paar Seiten werden demselben mit Recht weniger genaue oder ganz unrichtige Übersetzungen nachgewiesen, wofür der Verfasser einen eigenen Ausdruck, „Schlegeliana“, geprägt hat. Es ist indessen meines Erachtens nicht so ganz sicher, daß der Ausdruck *心曲* *sin tschü* (I. Heft, S. 75) nur mit „im innersten Herzen“, wie der Verfasser will, gegeben werden kann (GILES übersetzt: the windings of the heart, Dictionary No. 3062); analog dem chinesischen Ausdruck *sin yen* 心眼 (wörtlich Herzaugen) für unser deutsches Wort „Schlauheit“ (z. B. er ist sehr schlaue *t'a sin yen duo* 他心眼多 er Herzaugen viele) kann ganz gut im übertragenen Sinne *心曲* *sin tschü* (*tschü* wörtlich: „schief“, „krumm“, „ungerade“; auch „vulgäres Lied“) ein schiefes, falsches Herz bedeuten, ohne daß man dabei mit dem Verfasser gerade an die „Anatomie des Herzens“ zu denken braucht.

Als Anhang enthalten die einzelnen Hefte noch verschiedene kleinere Abhandlungen, so Heft I: Tibetische Ortsnamen, Heft II u. a. über die Schuking-Finsternis, über Dr. KÜHNERT'S Rhythmus im Chinesischen, ein Gedicht Po chü-i's; Heft III: Manchurica, tibetische Oro- und Hydrographie (28 Seiten); Heft IV endlich eine weitere Dichtung: „Aufenthalt im Südosten“ des chinesischen Poeten Po chü-i, alles in allem recht wertvolle Zugaben.

P. Wg. M. IBLER, S. V. D. — St. Gabriel.

G. A. Grierson. *Linguistic Survey of India.* vol. I: Introductory; vol. II: Mon-Khmer and Taifamilies; vol. II, part II: Bodo, Nāgā and Kachin groups of the Tibeto-Burman languages; vol. II, part III: Kuki-Chin and Burma groups of the Tibeto-Burman languages; vol. IV: Mundā and Dravidian languages; vol. V, parts I and II: Indo-Aryan languages, Eastern group; vol. VI: Indo-Aryan languages, Mediate group; vol. VII: Indo-

Aryan languages, Southern group; vol. IX, parts II and III: Indo-Aryan languages, Central groups.

I have wished for a long time to make known to the readers of "Anthropos" the monumental work here indicated; but the want of time has hitherto prevented me from doing so in a manner worthy of its extremely high value. I fear that, even now, I shall not be able to do it in a satisfactory manner; but to wait any longer would be unpardonable.

It is a quite gigantic task that Mr. GRIERSON has undertaken in this work viz., to deal in a scientific and detailed manner with all the numerous languages, not only of India Proper but also of some of the English Possessions of Farther India esp. of Assam; and one would be inclined to think that this would be too much for the strength of one man. Certainly, it is at once evident that the whole mass of laboriously accumulated material has been arranged according to a well planned system, and though, after being first exactly stated by Mr. GRIERSON the number of languages and the frontiers of the district of each one, there have been many collaboratours in all parts of India — especially a great number of missionaries — who have assisted to Mr. GRIERSON by procuring for him grammars, dictionaries, vocabularies, texts, translations etc. Yet the definite arrangement of the whole mass of materials, the inquiries made as to the relations and groupings of the languages to each other, the scientific representation of the separate families, groups and languages, all this has been the work of Mr. GRIERSON, with the sole assistance, in some volumes, of Mr. STEN KONOW, formerly at the University of Copenhagen, now Government's Epigraphist at Simla, India.

I believe that, as the work itself will be unique of its kind, the patient energy and the scientific seriousness devoted to it by its editor will not easily be surpassed by anyone in the history of linguistic science. But it is not only this incomparable amount of labour which makes to the merit of the editor, but still more the real services rendered by him to linguistic science, and that in quite an unusual degree.

To do justice to all concerned with the work we must gratefully acknowledge the intelligent generosity of the Indian Government who have declared the "Linguistic Survey of India" an official undertaking and have undertaken to defray all the expenses. One cannot but highly appreciate the patronage thus given by a Colonial Government to linguistic studies; but I feel confident that the work advanced by such generous aid will be a *monumentum aere perennius* not only for the editor and his assistant but also for the Government which promoted it.

As the whole work now approaches completion, it must be termed the Standard-Work of Linguistic Science of Modern Indian Languages. It will be indispensable to all who wish to deal seriously with Indian languages, and, as the ethnology of India is so intimately connected with its linguistic relations, to all ethnologists as well. But I wish to draw the attention especially of missionaries to this work; as it is calculated to render them the highest service. The remarkable low price of the magnificent volumes will enable them the more easily to procure themselves if not the whole at least the volume or the volumes that specially concern them.

Let us now give, a little more in detail, the various contents of the separate volumes as they have reached us:

Vol. I: *Introductory: The Languages of India*, being a reprint of the chapter on Languages contributed by G. A. GRIERSON... tho the Report on the Census of India, 1901, together with the Census Statistics of Language, Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, India, 1903. X and 146 pp. *in folio*, 3 maps.

This volume is, so to say, a succinct conspectus of the Linguistic "Survey of India". It makes us acquainted with the number of families of languages which exist in India: Malayo-Polynesian family (Selung or Mergui), Tibeto-Burman, Mon-Khmer, Munda, Dravidian, Indo-Aryan, besides two unclassified languages: Khajuna (= Burushaski) and Andamanese. Because this volume was written at an earlier date than the other portions of the work, some of its statements have been superseded by later researches; so, for instance, the Mon-Khmer Languages are still classified in it as a sub-group of the "Indo-Chinese" Family, and the Munda-Languages

are set in relation to the Dravidian Languages. But if we discount these inevitable drawbacks, the book is by far the best general survey on the distribution of the Languages of India, its groupements, and the history of linguistic researches connected with them. Three maps and a long series of statistic tables accompanying the volume will help to convey an exact idea of the distribution of the Modern Languages throughout India.

Vol. II: *Mon-Khmer and Siamese-Chinese Families* (including *Khassi* and *Tai*), compiled and edited by G. A. GRIERSON, Calcutta 1904. II and 233 pp. *in folio*, 2 maps. Price: Rs. 6, annas 8, or 9 s, 9 d.

This vol. enters, at once, *in medias res*. The combination of Khasi and Tai together in this vol. is due only to a practical cause. Khasi belongs to the Mon-Khmer, Tai to the Tibeto-Burman Family. Mr. GRIERSON begins by explaining the different sub-groups of the Mon-Khmer Family, and gives the whole literature bearing on this question. To the Authorities quoted there may be added the works edited since this date: P. W. SCHMIDT, "Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen" (Denkschriften der Kaiserl. Akademie d. Wiss., Phil.-Hist. Kl., Bd. III, 1905), *Id.* "Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache in ihren Beziehungen zu derjenigen der Mon-Khmer-Sprachen" (Abhandlungen der Königlichen Bayerischen Akademie d. Wissenschaften, I. Kl., XXII. Bd., III. Abt., 1905), *Id.* "Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens" (Braunschweig, 1906)¹ (these works have settled the whole question to a certain extent by showing definitely that the Munda Languages and the Nicobarian Language also belong to this Family). In dealing with the Khasi itself, Mr. GRIERSON gives first the history of linguistic researches bearing on this language, and the list of authorities dealing with it. Then follows a "Skeleton Khasi Grammar": Pronunciation, General Structure, Article, Nouns, Number, Case, Adjectives, Comparison, Numerals, Pronouns, Verbs, Conjugation, Order of Words, all this in the Standard Dialect (Khasi and Jaintia Hills). To this are added short grammars of the Lyng-ngam, Synteng or Pnar, War Dialects. Each grammar is followed by two texts: a translation of the parable of the Prodigal Son, and an indigenous narration. To the whole is added a "Standard List of words and sentences in Khasi (the four dialects) and other Mon-Khmer Languages". That is the general plan of the whole work to which is modelled the manner of dealing with all the languages of the "Survey". Every one will confess that it is capable, in an high degree, of giving a fairly good account of each language and its dialectical divisions. With regard to the Khasi, it is evident that the Lyng-ngam and the Synteng Dialects are nearly related to the Standard Dialect; but the War Dialect stands apart and its particularities show, in nearly every case, greater affinities with the Mon-Khmer Languages proper. As thus this dialect gains in importance, and is still very imperfectly known, it would be a very meritorious task for missionaries to prepare a detailed grammar and to collect a full dictionary of this dialect. As we have still to deal with the other volumes, space prevents me from criticising some of Mr. GRIERSON'S statements. I confine myself to pointing out the erroneous assertion (p. 7) that "Khassi possesses tones, like the other languages of the Mon-Khmer family..." Neither the "other languages of the Mon-Khmer family" — except the Annamese — nor the Khasi possess tones: what is termed "abrupt tone" is not a tone in the proper sense of the word.

The by far greater part of this vol. is taken up by the description of the Tai or Shan Languages of Assam. I do not intend to contradict in every respect the statement of Mr. GRIERSON that these languages belong to the Siamese-Chinese Family; but I venture to propose the hypothesis that all the Tai and Shan languages are mixed languages, composed of elements of the Tibeto-Burman and of those of the Mon-Khmer Family. It is especially the postposition of the genitive which is in contradiction with the Tibeto-Burman Languages (the Chinese included), but in agreement with the Mon-Khmer and the Austroasiatic Languages in general. In the "Ge-

¹ This last work has been translated into French under the title "Les Peuples Mon-Khmer, trait d'union entre les peuples de l'Asie Centrale et de l'Austronésie" and has appeared in the "Bulletin de l'Ecole Française de l'Extrême Orient", Juillet-Déc. 1907 and Janv.-Juin 1908. As I am still in possession of some of the separate copies of this translation, and I shall be glad to send a copy *gratis* to missionaries who are interested in these languages, if they will write to me for it. — F. W. SCHMIDT.

neral Introduction" Mr. GRIERSON discusses in a very detailed manner the history and the manifold relations of the Tai and Shan Languages, after which he exposes the general structure of them (Tone System, Couplets and Compounds, Inflexion, Conjugation, Order of Words); a complete list of the literature of all these languages (of the Tai languages generally, Ahom, Shan, Khamti, Phakial, Nora, Tairong, Aitonia) concludes the introduction. The special part opens with a very detailed and nearly exhaustive exposition of the grammar and an extensive vocabulary, of the Ahom language, which is the more useful as this is a kind of mother language to the other languages of this group. Of these latter — Khamti, Nora, Tairong, Aitonia — only short sketches of grammar are given; of the Phakial Mr. GRIERSON could not obtain any specimen; hence, if missionaries should furnish more information about it, they would be doing a good work. The grammars of all the languages are followed by two or three specimens of text, written in indigenous characters, with transliteration and translation. "Standard Lists of Words and Sentences" form, here also, the conclusion of the whole exposition of these languages.

Vol. III: *Tibeto-Burman Family, Part II: Specimens of the Bodo, Nāgā and Kachin Groups*, comp. and ed. by G. A. GRIERSON (the Kachin section prepared by Dr. STEN KONOW). Calcutta 1903, II and 527 pp. in folio, 3 maps. Price: Rs. 6, annas 8, or 9 s, 9 d.

As the general plan of the following volumes is the same as that of the second — viz. general introduction, skeleton grammar of the principal language, literature, grammars and texts of the affined languages and dialects, comparative vocabulary of the whole group — I shall deal more briefly with them, by indicating only their main contents.

Vol. III is divided into three sections, each of them dealing with a separate group of languages.

The first section deals with the Bôru or Bodo Group to which belong the following languages:

1. Bârâ, Bodo or Plains Kachari (with Mes or Mech Dialect),
2. Lalung, 3. Di-masa or Hills Kachari (with Hojai Dialect),
3. Garo of Mande Kusik (Achik or Standard Dialect, Abeng, Atong [Kuchu or Ating], Garo of Cooch Behar and Jalpaiguri, Chibok, Dalu, Ruga, and Koch Dialects),
4. Rabha (Rangdania and Maitaria or Matrai Dialects),
5. Tipura (Tipperah, also called Mrung),
6. Chutiya (Deori-Chutiya),
7. Moran.

The following languages and dialects of this group are still imperfectly known, and would deserve further-investigation: Lalung, Chibok, Dalu, Ruga, Rabha, Moran.

The second section comprises the Naga Group whose divisions and subdivisions are as follows:

1. Western Sub-group (Angami or Tengima with the dialects: Dyuna, Nali or Mima, and Kehena; Simi or Sema, Rengma or Unzâ, Kezhama.
2. Central Sub-group (Ao or Hatigoria, Lhota, Tengsa, Naga, Thukumi and Yachumi).
3. Eastern Sub-group (Angwanku or Tableng, Tamlu or Chingmegnu, Banpara, Chang or Mojung, Assiringia, Mutonia, Mohongia, Namsangia, Moshang and Shangge).
4. Naga-Bodo Sub-group (Mikir, Empeo or Kachcha Naga, Kabui or Kapwi, Khoirao).
5. Naga-Kuki Sub-group (Sopvoma or Mao Naga, Maram, Miyangkhang, Kwoireng or Liyang, Luhupa or Luppa [with Tangkhul, Phadang and Khangoi Dialects I Maring.

There is a considerable number of languages of which only imperfect and dubious accounts could be obtained and, thus, further information is much to be desired. This is the case especially with Rengma or Unza, Kezhama; Mongsen, Dial. of Ao, Lhota, Tengsa Naga, Thukumi and Yachumi; Angwanku, Banpara, Chang, Assiringia, Mutonia, Mohongia, Moshang and Shangge; Kabui, Khoirao; Sopvoma and nearly all the languages of this group. It is clear that there is still much work to be done.

The third section is occupied with the Kachin or Singpho Group. Though the Kachin are divided into five tribes, viz. the Marip, the Lathawng, the Lepai, the 'Nkhum, the

Maran, their dialects differ only in pronunciation and, to some extent, in vocabulary; the grammatical structure is identical in all dialects.

Vol. III: Tibeto-Burman Family, Part III: Specimens of the Kuki-Chin and the Burma Groups, comp. and ed. by G. A. GRIERSON, Calcutta 1904, VIII and 403 pp. *in folio*. 1 map. Price: Rs. 6, annas 8, or 9 s, 9 d.

By far the greater part of this vol. is devoted to the Kuki-Chin Group, only the last 24 pages being given to the Mru language of the Burma Group, spoken in the Chittagong Hill Tracts, and which is still very imperfectly known.

The Kuki-Chin group should be named Meithei-Chin (or Kuki) Group, as the Meithei or Manipuri Language stands apart from all the other languages of this group. It is of special importance, because it has retained a more archaic character; and it is the more regrettable that our information regarding it is not very satisfactory, as not only the dialects, but also the literary language is very imperfectly known.

The Kuki- or Chin Languages proper have the following divisions and subdivisions:

1. Northern Chin Sub-group (Thado, Sokte, Siyin, Ralte, Paite).
2. Central Chin Sub-group (Shunkla or Tashon, Lai, Lushai, Banjogi, Pankhu).
3. Old-Kuki Sub-group (Rangkhoh, Bete, Hallam, Langrong, Aimol, Chiru, Kolren or Koireng, Kom, Kyau or Chaw, Mhar, Chote-Muntut-Karum, Purum, Anal, Hiroi-Lamgang).
4. Southern Chin Sub-group (Sho or Khyang, Khami).

The greater part of the languages of the Northern Chin and the Central Chin groups and nearly all the languages of the Old-Kuki group require further investigation, or at least, confirmation of what has been stated about them.

Vol. IV: Munḍā and Dravidian Languages, comp. and ed. by G. A. GRIERSON, prepared by Dr. STEN KONOW, Calcutta 1906, XV and 681 pp. *in folio*, with two maps. Price: Rs. 6 annas 8, or 9 s, 9 d.

As this vol. deals with the languages of the aborigines of India Proper, the Munda and the Dravidians, it is of special interest. Though probably belonging to the same race, the Munda and the Dravidians have nothing in common in their respective languages, as Mr. STEN KONOW maintains against Mr. HAHN. The former form, in connection with the Khasi, the Mon-Khmer, the Nicobar and the Sakei Languages, the so-called Austro-Asiatic Family of Languages, which itself stands in relation to the Austronesian (Indonesian, Melanesian, Polynesian) Family of Languages, of the Sunda and the South Sea, both families together forming the Austric Circle of Speeches. But the Munda Languages have nothing to do with the Australian Languages, as Mr. STEN KONOW shows against Mrs. THOMSON and G. v. d. GABELENTZ.

The whole family of Munda Languages is divided into two groups:

1. Kherwari or Kharwari (Santati, Mundari, Bhumij, Birhar, Koda, Ho, Turi, Asuri, Korwa); they are only slightly different forms of one and the same language.
2. The remaining dialects — Kurku, Kharia, Juang, Savara, Gadaba — are spoken by comparatively small tribes: they are all largely influenced by Aryan and in the case of Savara and Gadaba, also by Dravidian languages. The three other languages of this tribe are of special importance because they have retained the initial *k*, which in the Kherwari languages has been changed to *h*. All the languages of this group, except perhaps Kurku, are still unsatisfactorily known, and call for further investigation.

The second part of vol. IV deals with the Dravidian languages. As only a very small portion of them is situated within the territory covered by this Survey, not all the Dravidian languages have been dealt with; so the minor dialects of Southern India, such as Kodagu, Tulu, Toda and Kota, are not described. "It has, however, been found advisable to give a short sketch of the principal Dravidian languages, without reference to habitat, in order to make it easier to compare and classify the North Indian members of the family. The ensuing pages will not, therefore, only deal with such Dravidian dialects as properly fall within the scope of this Survey, but short accounts will also be given of Tamil, Malayalam, Kanarese, and Telugu, the principal Dravidian languages of the South" (p. 277). Containing all this, and especially the

interesting discussion of the degree of affinity which connects the different languages together, vol. IV. will render great services to students of general Dravidian philology. But it is altogether indispensable to them on account of the description of the Northern Dravidian languages — viz. Kurukh, Malto, Kui, Gondi, and Brahui —, which it contains, and which is nowhere else to be found in such a comprehensive and thoroughly scientific manner.

Mr. STEN KONOW refrains from discussing the different problematic affinities into which the Dravidian languages have been brought by various authors. We strongly approve of this, because much previous investigation has to be made before this problem can be discussed with real advantage. But he does not omit to discuss a much more useful question, viz. the powerful influence which Dravidian languages have exercised in the formation of the modern Aryan tongues of India, and which manifests itself not only in the vocabulary and the phonology (espec. cerebralisation), but also in the whole structure of these languages, the inflectional system both of the noun and the verb. And so, the study of Dravidian languages will be necessary, to a certain extent, even to students of the Aryan languages of India.

F. W. SCHMIDT, S. V. D.

Vol. V: Indo-Aryan Family. Eastern group. Part I: Specimens of the Bengali and Assamese languages. Calcutta 1903.

Vol. V, Part II: Specimens of the Bihārī and Oriyā languages. Calcutta 1903.

Vol. VI: Mediāte group. Specimens of the Eastern Hindī language. Calcutta 1904.

Vol. VII: Southern group. Specimens of the Marāṭhī language. Calcutta 1905.

Vol. IX: Central group. Part III: The Bhil Languages, including Khāndēśī, Banjārī or Labhānī, Bahrūpiā etc. Calcutta 1907. Quart. 1906 S. mit 12 Karten.

Von den 300 Millionen Einwohnern Indiens sprechen mehr als zwei Drittel arische Sprachen, ein Beweis von der ungeheuren Expansionskraft der arischen Rasse, die, in kleiner Minderheit ins Land gekommen, es verstand, im Laufe der Jahrhunderte die Einheimischen teils zu verdrängen, teils sich zu assimilieren. Freilich ging dieser Doppelprozeß nicht von statten, ohne gewisse Rückwirkungen auf die erobernde Rasse, und ich habe schon vor 25 Jahren nachzuweisen gesucht („Revue de Linguistique“, 1882), daß die sogenannten Cerebrallaute des Sanskrit auf dravidischen Einfluß zurückzuführen seien. Natürlich wird aber auch der Wortschatz, ja vielleicht auch Morphologie und Syntax von den verschwundenen Volksstämmen beeinflusst worden sein. So will ich hier nur nebenbei darauf aufmerksam machen, daß in liturgischen Schriften der Brahmanen die Anwendung gewisser Worte verpönt ist, z. B. darf bei der Zeremonie, die nach Beendigung der Schulzeit an dem Schüler vorgenommen wird, ein Kranz nicht *mālā*, sondern muß *sraj* genannt werden, was wohl nur so aufgefaßt werden kann, daß das erste Wort, das in der Tat keine befriedigende Etymologie aus dem Sanskrit hat, kein arisches Wort ist. Wenn nun solche autochthone Wörter selbst in das heilige Hochindisch Eingang fanden, so wird dies bei den Volksdialekten gewiß in noch höherem Maße der Fall gewesen sein, obgleich systematische Untersuchungen in dieser Richtung noch nicht angestellt worden sind. Haben ja ganze Volksstämme ihre Muttersprache zugunsten des Arischen abgegeben, wie der Verfasser (Bd. V, 1, S. 69) für die *Khariās* von *Manbhum*, die zu der *Mundā*-Familie gehörten, die *Halbas* (Bd. VII, S. 331) und die *Bhils*, deren Ursprung noch ungewiß ist (Bd. IX, S. 9), behauptet.

Als weiteres Element, das die arischen Sprachen beeinflusste, trat schließlich das Arabisch-Persische hinzu, unter dessen Einwirkung die mittellindischen Volkssprachen zu den neuindischen umgestaltet wurden, so daß es meistens nur mehr der gelehrten Analyse gelingt, den altindischen Kern herauszuschälen. Alle diese Veränderungen standen natürlich in engstem Zusammenhange mit ethnologischen und politischen Verschiebungen, deren einzelne Phasen aufzudecken kaum mehr möglich ist. Dazu kommt noch, daß viele Dialekte keine geschriebene Literatur besitzen, unter anderen das *Bhojpurī*, trotzdem es von 20 Millionen gesprochen wird (Bd. V, 2, S. 46), und das *Chattīsgarhī*, das unter 3,750.000 Menschen verbreitet ist (Bd. VI, S. 26), also

soviel wie die Bevölkerung von Bulgarien beträgt, dessen Bewohner, obwohl sie ursprünglich keine Arier waren, eine reiche Literatur hervorgebracht haben. Zieht man ferner in Betracht, daß große Bevölkerungsschichten noch jetzt ein wenig seßhaftes Leben führen, so wird es nicht Verwunderung erregen, wenn man sieht, daß die Sprachenkarte von Indien — ich spreche hier nur von den arischen Stämmen — buntscheckig genug ist, und daß es für den, der es unternimmt, dieselbe in möglichster Vollständigkeit herzustellen, äußerst schwierig sein muß, Ordnung in das Chaos zu bringen und jeder Mundart den ihr gebührenden Platz anzuweisen. Zu den von BEAMES in seiner vergleichenden Grammatik der modernen arischen Sprachen unterschiedenen sieben Hauptsprachen: *Hindī, Panjābī, Sindhī, Gujarātī, Marāṭhī, Oṛiyā* und *Bangali* hatte GRIERSON zuerst noch die Himalayischen gefügt, dann in dem zuletzt erschienenen Bande die *Bhīl*-Sprachen als eine eigene Abteilung behandelt und außerdem, wie aus den angeführten Titeln erhellt, eine andere Gruppeneinteilung vorgenommen, wobei besonders die Hinzufügung des *Assamesischen* zum *Bangali* und des *Bihārī* zum *Oṛiyā* hervorzuheben ist.

Die Schwierigkeit, einen bestimmten Dialekt einer bestimmten Gruppe zuzuweisen, ist oft nicht gering — man denke nur an ähnliche Verhältnisse in Mazedonien —; denn häufig durchdringt ein Dialekt den anderen, so daß eine reinliche Scheidung unmöglich wird. Sehr lehrreich ist, was der Verfasser über diese Verhältnisse (Bd. V, 1, S. 3, 17, 69) sagt, wo er auseinandersetzt, daß in der Regel ein Dialekt unmerklich in den anderen übergeht. Häufig genug sieht man sich daher veranlaßt, Ausdrücke zu gebrauchen, wie: "*Maithilī infected by Bhojpurī*" (Bd. V, 2, 14), "*corrupt Maithilī*" (ib. S. 86), "*broken dialects*" (ib. Bd. VI, S. 25 und 311, Bd. VII, S. 130), "*Halabī a curious mixture of Oṛiyā, Chattīsgarhī and Marāṭhī*" (Bd. VII, S. 331), "*a series of dialects which gradually merge into Standard Gujarātī*" (Bd. IX, S. 8), "*the mixed character of Kōṅkaṇī*" (Bd. IX, S. 130), "*the mixed nature of the Khāndēśī vul*" (ib. S. 208), u. a. Kommt es doch sogar vor, daß vier Sprachen in derselben Lokalität gesprochen werden (Bd. V, 2, 95), ein Zustand, der übrigens, was dem Verfasser wahrscheinlich unbekannt sein dürfte, auch in manchen Gegenden Ungarns angetroffen wird.

Die vorstehenden Bemerkungen zeigen, wie schwierig es ist, ein zuverlässiges Bild der sprachlichen Verhältnisse der arischen Sprachen Indiens zu gewinnen, und wenn es dem Verfasser, der in neuester Zeit in STEN KONOW einen ausgezeichneten Mitarbeiter gefunden hat, trotzdem gelungen ist, einen linguistischen Atlas zu schaffen, der geradezu als Muster für ähnliche Arbeiten gelten kann, so war dies nur seiner unermüdlichen, nie erlahmenden Ausdauer möglich. Von der geleisteten Arbeit kann man sich schon aus dem Umstande einen Begriff machen, daß in den vorliegenden Bänden 400 Specimina von Dialekten verarbeitet wurden. Diese bestehen in der Übersetzung der Parabel vom verlorenen Sohn, ferner in Originalbeiträgen, wie Zeugenaussagen, kleinen Erzählungen usw., wobei nur zu bedauern ist, daß häufig diese letzteren nicht vollständig gegeben sind. Allen Sprachgruppen geht eine allgemeine Einleitung voran, die über die charakteristischen Eigenschaften derselben, geographische Verbreitung, Zahl der Sprecher usw. orientiert, und außerdem gehört zu jeder ein höchst dankenswerter Abriß der Grammatik, sowie bibliographische und literarische Bemerkungen.

Eine große Schwierigkeit bei solchen Arbeiten bildet die Darstellung der lautlichen Form mit Hilfe der Schrift, zudem es ja häufig genug nur auf dialektische Feinheiten ankommt. Weder die einheimischen Alphabete noch die Transkription in das lateinische sind dazu ausreichend. Der Verfasser hat sich in anerkennenswerter Weise bemüht, diesem Übelstande durch genaue Beschreibung der Aussprache abzuhelpen — man lese seine Ausführungen (Bd. V, 1, S. 29 ff.), und trotzdem werden für den mit den lebenden Sprachen nicht Vertrauten noch genug Zweifel übrig bleiben. So bezeichnet er in der jedem Bande beigegebenen Übersicht der 'transliteration' die den *Mundā*-Sprachen eigentümlichen Halbkonsonanten durch *k'*, *t'*, *p'*, ohne auf ihren Lautwert näher einzugehen. Sind darunter etwa Implosivae zu verstehen, also das was die indische Phonetik mit dem Terminus *abhinidhāna* bezeichnet? Nach Bd. V, 2, S. 9 soll *Anusvāra* eine 'stärkere Nasalisation' als *Anunāsika* bezeichnen; wie ist dies zu verstehen? Auf S. 21 desselben Bandes heißt es, daß *pushp* wie *puhfp* klinge; soll hier *h* die gutturale Spirans bezeichnen oder nur die Tonlosigkeit des *f*? Weiter heißt es auf S. 95, daß *ap'nō* wie *ap'nō* ausgesprochen werde; bezeichnet der Apostroph den Jama, also wie in englisch dialektisch *penny* dem *ha'* vorausgeht? Auf den Akzent ist im allgemeinen zu wenig Rücksicht genommen worden, auch über die Natur derselben, ob Druck- oder Tonakzent, werden wir nicht informiert.

Besondere Beachtung dürfen natürlich die einheimischen Methoden, die Laute der Sprache darzustellen, beanspruchen, und der Verfasser gibt deshalb die Specimina zuerst in den indischen Alphabeten, wo solche existieren, ja er hat sich sogar veranlaßt gesehen, Facsimilia von solchen mitzuteilen, für die keine entsprechenden Drucktypen vorhanden sind, so daß sein Werk also auch in palaeographischer Hinsicht sehr wertvoll geworden ist. Ich mache speziell auf Bd. V, 1, S. 38 ff. aufmerksam, wo sich derselbe Text zuerst in der faksimilierten Kurrentschrift, dann in Bengali- und lateinischem Druck findet, wozu als vierter Behelf noch die Darstellung der vulgären Aussprache des Textes tritt, ein charakteristisches Beispiel der Sorgfalt, mit der der Verfasser sein Werk ausgeführt hat; dann auf die faksimilierte Tafel (Bd. V, 2, S. 10), die dreierlei Schriftgattungen desselben Alphabets vorführt; ferner auf das Faksimile der *Mōḍī*-Schrift (Bd. VII, S. 259 ff.), das man mit den Druckbuchstaben (ib. S. 20) vergleichen möge. Überflüssig scheint mir die Darstellung des *Devanāgarī*-Alphabetes (Bd. V, 2, S. 7 ff.), da doch gewiß jeder der dieses Werk benützt, sich die Elemente des Hochindischen zu eigen gemacht haben dürfte. Übrigens ist die Transkription der palatalen Tenuis und Aspirata durch *ch* und *chh*, statt des jetzt allgemein adoptierten *c* und *ch*, nur geeignet, Verwirrung anzurichten; auch *ri* und *lri* sind nicht praktisch.

Eine höchst willkommene Beigabe zum Werke bilden die Karten, durch die man erst eine klare Vorstellung von dem Neben- und Übereinander, um mich so auszudrücken, verschiedener Sprachen in derselben Lokalität erhält. Durch verschiedene Farben und Schraffierungen wurden die verwickelten Verhältnisse ad oculos demonstriert; man sehe sich beispielsweise die Karte (Bd. V, 2, S. 140) an, zu der neun verschiedene Graphien Verwendung fanden. Die Karten sind in verschiedenen Maßstäben, die meisten im Verhältnis von 1 Zoll zu 64 Meilen, doch fällt es auf, daß die für die Sprachverhältnisse irrelevanten Eisenbahnlinien aufgenommen wurden, wodurch das Kartenbild unnötigerweise kompliziert wird.

Aus den vorstehenden Bemerkungen erhellt, daß das groß angelegte Unternehmen GRIERSON'S als ein Standard-Werk bezeichnet werden muß, das für sprachhistorische und ethnographische Untersuchungen eine breite und sichere Grundlage schafft. Jetzt erst wird es möglich, eine Reihe von Fragen ihrer Lösung zuzuführen, über die nur mehr oder minder geistreiche Vermutungen gemacht werden konnten. Dazu gehört vor allem die Frage nach der Entstehung und dem gegenseitigen Verhältnis der Volkssprachen Indiens, worüber auch der Verfasser (Bd. V, 1, S. 5 f., Bd. VI, S. 2) einiges beibringt, ferner die Frage nach dem Verlaufe der arischen Einwanderung. Auch allgemeine Sprachgesetze werden in dem ungeheuren Material Erläuterung und Illustrierung finden, so z. B. der Wechsel zwischen *s* und *h* (vgl. Bd. IX, S. 31, 35, 40, 63, 177, 188), der als eine Eigentümlichkeit der iranischen Sprachen gilt. Möge es deshalb dem verehrten Herausgeber und seinem Mitarbeiter vergönnt sein, das Werk bald zu einem gedeihlichen Ende zu führen.

Vol. IX, Part II: *Specimens of the Rājasthānī and Gujarātī*. Calcutta 1908.

Der Name *Rājasthānī*, d. h. die Sprache von *Rājasthān*, dem Lande der Rajputen, ist für die Zwecke des "Survey" gebildet worden, um diesen Dialekt vom westlichen *Hindī* und vom *Gujarātī* getrennt behandeln zu können, doch steht er dem letzteren näher als dem ersteren, so daß man ihn fast als Subdialekt des letzteren bezeichnen könnte. Natürlich gibt es auch hier wieder eine Reihe von Varietäten, die in einander übergehen, doch können der Hauptsache nach fünf unterschieden werden, wie der Verfasser (S. 2) angibt, nämlich die westliche, zentral-östliche, nordöstliche und zwei südöstliche, obgleich er selbst doch wieder die dritte in zwei Unterabteilungen: *Mēwātī* und *Ahāwātī* getrennt in der Spezialdarstellung vorführt, die also in sechs Paragraphen zerfällt. Die Schwierigkeit, einen Dialekt gegen den anderen abzugrenzen, wird besonders dadurch hervorgerufen, daß fast nirgends ausreichendes geschriebenes, geschweige gedrucktes Material dem Verfasser zur Verfügung stand, so daß er gezwungen war, den zentral-östlichen Dialekt als Typus zu nehmen, da er für diesen etwas reichlicher versehen war. Es stellte sich dabei das merkwürdige Faktum heraus, daß die einheimische Trennung dieses Dialektes in vier Unterdialekte, trotzdem sie schon alt ist und zu vier verschiedenen Übersetzungen des neuen Testaments geführt hat, ganz unberechtigt ist (S. 31). Vielleicht darf man hiezu die Vermutung wagen, daß die Ausgleichung erst in neuerer Zeit stattgefunden hat, da beispielsweise die *Ahīrs* die alten *Abhīras* repräsentieren, die von Pholemaeus als *ʾAḫīra* erwähnt

wurden und die am Beginne der christlichen Zeitrechnung bis nach Neapel reichten (S. 49). Das Fluktuieren der Bevölkerung muß in späteren Jahrhunderten in Indien ziemlich bedeutend gewesen sein und war jedenfalls eine Ursache der Buntscheckigkeit der jetzigen Sprachenkarte.

So ist es nicht zu verwundern, daß sich auf dem reichen Boden von Gujarat, dem Lande der Gurijaras, eine bunt zusammengewürfelte Gesellschaft zusammengefunden hat (324), die die ursprüngliche Bevölkerung verdrängte. Die ältesten Immigranten gehörten dem inneren Sprachkreise der Indoarischen Familie an, als dessen Typus das *Hindöstānī* anzusehen ist, und drängten ihre Sprache den Seßhaften auf, freilich nicht ohne auch ihrerseits beeinflußt zu werden, wie der Verfasser in interessanter Weise ausführt (S. 328). Das *Gujarātī* ist aber auch in anderer Hinsicht für die indische Sprachgeschichte höchst wichtig, da wir die Entwicklung desselben durch einen Zeitraum von viertausend Jahren verfolgen können. Jeder Indianist wird deshalb dem Verfasser dankbar sein, daß er (S. 353—364) eine Übersicht des Verhältnisses des *Apabhramśa* zum Alt-Gujarātī gegeben und damit die Grundlage zu einer historischen Grammatik dieses Sprachkreises vom Altindischen bis zum modernen Dialekte gelegt hat. Über die Aussprache des letzteren werden wir sehr genau informiert (S. 329—331), nur ist mir nicht klar, wie das doppelte *m* am Anfange des Wortes *mmārō* zu Gehör gebracht wird. In diesem Betracht verdient eine Bemerkung des Verfassers über die Aussprache des *v* in den modernen Dialekten Beachtung (S. 5), das jetzt rein bilabial ist, während es in alter Zeit nach Angabe einiger *Prātiśākhya*s dentalabial war. Die Zeit, auf die sich diese phonetischen Lehrbücher beziehen, ist allerdings etwas unbestimmt, wie die „des großen Krieges des *Mahābhārata*“, zu welcher *Rajputana* und *Gujarāt* von ihren gegenwärtigen Einwohnern bevölkert worden sein sollen (S. 2). Als einen großen Vorzug des Werkes betrachte ich es, daß der Verfasser sich nicht auf das rein grammatische beschränkt, sondern auch Angaben über die freilich meistens nur in Handschriften vorhandene oder gar nicht niedergeschriebene Literatur der modernen Sprachen Indiens macht, denn Notizen, wie die über die Werke des Reformers *Dādū* (S. 32), wird man anderswo kaum aufzutreiben imstande sein.

Univ.-Prof. Dr. J. KIRSTE — Graz.

Diedrich Westermann. *Grammatik der Ewe-Sprache.* Berlin. DIETRICH REIMER (E. VOHSEN). 1907. Oktav. 16* + 158 SS.

Wenn im Anschluß an das Ewe-Wörterbuch (I. Teil, Ewe-Deutsch 1905¹, II. Teil, Deutsch-Ewe 1906) der Verfasser auch die Grammatik erscheinen ließ, so konnte es nicht aus Mangel an vorliegenden Büchern der Art geschehen. Aber es ist wahr, wie der Verfasser sagt, es erschien statthaft und ratsam, nunmehr eine möglichst erschöpfende Darstellung zu geben. In der Tat ist das Buch so ausgefallen, und von ihm werden auch diejenigen Nutzen haben können, die sich schon länger mit dem Ewe beschäftigen. Der Ausblick über das Ewe hinaus in verwandte Sprachen hat die Lautlehre um so tiefer und sicherer zu erfassen und darzustellen ermöglicht. Das konnte dann der Formenlehre nur zugute kommen. So wird das Buch nicht bloß dem Praktiker, sondern auch dem Linguisten seine Dienste tun, ja vielleicht dem letzteren mehr als dem ersteren lieb wäre, da wohl demjenigen, der die Sprache praktisch braucht, ein wenig grauen würde vor der Theorie. Aber man sieht auch jetzt erst, welch ein komplizierter Mechanismus eine lebende Negersprache ist. Wenn nun auch vielleicht der letztere in all seinen Teilen noch nicht klar vor uns liegt — wo wäre das denkbar? —, ein Gutteil ist durch eine fleißige Arbeit geklärt. Die detaillierte Art, wie das Ganze auseinandergesetzt wird, hat, so scheint uns fast, vielleicht sogar des Guten etwas viel getan.

Zuerst würde man wohl lieber die Konsonanten wenigstens ihrem Bestande nach gleich hinter der Aufzählung der Vokale sehen, statt erst S. 14. Auffällig ist die Behandlung derjenigen Elemente, die durch die neu eingeführte europäische Schrift mit der gesprochen Sprache in Differenz treten. (Nr. 8 in Anm. 1, 2 zu 23.) Im Ewe versteht man unter steigenden und fallenden Diphthongen dasselbe wie auch sonstwo; dazu kommt, daß die drei einfachen Töne nach allen Möglichkeiten der Druckstärke parallel gehen. Über die Töne der Triphthonge lesen

¹ S. Anthropos II (1907), S. 166.

wir nichts. — Als ersten Punkt unter Elision nennt der Verfasser das, was man bisher unter der Bestimmung des Nomens verstand. Die Verweisung des erwähnten Vorganges in dieses Kapitel erscheint uns unangebracht, was die beiden Angaben sub *a*, *b*, *i* und *g*, Anm. 2 in Nr. 8 nahelegen. Das ganze Kapitel der Vokale schaut etwas verkröpft aus, das hätte sich vielleicht noch vereinfachen lassen [8 d (1)]. Die Anmerkung zu Nr. 9 z. B. — wo auch der Hinweis noch verfehlt, da es ein 9 a nicht gibt — hätte ja längst vorher schon stehen müssen. 8 k und l sind zusammenzufassen; ein Beispiel für *n* fehlt. In 9 ist statt „zwei Töne“ „Hochtieftön“ zu lesen, was um so notwendiger zu sagen gewesen wäre, als die ganze Regel unverständlich ist; (*á*)*é* + *á* = *á* (*é*, das nach den Beispielen nicht vorzukommen scheint), dann *á*(*é*) + *á* = Vokal mit zwei Tönen; dazu muß man noch wieder Anm. 1 als Ergänzung nehmen. 9 *na* = *ná*, Anm. 2, Z. 4 v. u. *we* = *wé*. 10 zeigt ebenfalls die Verquickung von Ton- und Vokallehre, wo *a*, *c*, *d* zusammenfallen würden, *b* auch noch wenigstens teilweise; für *éke* und *éble* fehlen die Angaben. In *a* lies *é* statt *e*; in *b*, *c*, *d* *é* statt *e*. Die 4 Punkte hätten wieder durch eine Regel ausgedrückt werden können. Die Kontraktion ist manchmal vokalisch, manchmal nur tonisch oder beides zusammen. 12 (*e* und *e*), *e*: *ī*. Assimilationen scheinen nur vorwärtsschreitend aufzutreten (13, 14). Bei 11 c wäre der Hinweis auf Nr. 18, S. 12 (Nr. 18 steht zweimal) angebracht.

Die hier zum ersten Male in ausgedehnter Form auftretende Tonlehre frappt stark. Eine Neuuntersuchung, mindestens Neufassung der gesamten Ton- und Vokallehre wäre wohl für eine zweite Auflage mit Erfolg empfehlenswert. Eine Stichprobe ergab für die ersten Beispiele (*ká* zerstreuen, *kà* Ranke, *ká* berühren, *ká* welcher, *kà* die Ranke) nur zwei verschiedene Töne.

Ist in Nr. 78 *klú* nicht = **ko-tsó* zu *a-tsó* und *ko-sí*? Das zu entscheiden ist ohne weiteres unmöglich, da das Kapitel über konsonantischen Gruppenanlaut fast fehlt (bei 8 k, l, 11 a, S. 12 C a, b), jedenfalls zu sehr in die einfache Konsonantenlehre verarbeitet ist oder weniger gut herausgearbeitet erscheint. Die Nrn. 24 bis 42 dürften daher auch mit Erfolg einer Neubearbeitung sehr zu empfehlen sein, wobei, wie durchgängig nützlich ist, von einer bestimmten Sprache immer ausgehend Anlaut, Inlaut, Auslaut, einfache und Gruppenstellung, Entsprechung und Bildung mehr zu trennen wären.

Der ungemein große Stoff, der in der vorliegenden Grammatik bewältigt ist, bringt es von selber mit sich, daß einige Unklarheiten bleiben. Aber die tiefgehende und ausgedehnte Arbeit fordert dennoch unsere Bewunderung, und wird die weitere linguistische Oberguineaforschung dem Verfasser für die glänzende Leistung noch auf lange Zeit hinaus reichen Dank abzutragen haben.

P. F. HESTERMANN, S. V. D. — St. Gabriel.



Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Al-Machriq. (Beyrouth.)

No. 6. Juin 1909: Mr. I. A. Malouf, Le recueil des proverbes du P. Hananiya Mounaiar. — P. L. Cheikho, Les secrets des charlants, analyse d'un ancien ouvrage (fin). — No. 7. Juillet: P. L. Cheikho, Les historiens arabes chrétiens. — Un traité inédit sur les qualités des chiens par Ibn Marzuban. — La littérature arabe au XIX^e siècle (suite). — No. 8. Août: H. P. Lammens, Les inscriptions arabes au mont Tabor. — P. L. Cheikho, La littérature arabe au XIX^e siècle (suite). — No. 9. Sept.: P. S. Ronzevalle, Encore un mot sur les deux inscriptions phéniciennes de la Chypre. — P. L. Cheikho, Commentaires poétiques sur la pièce philologique de Quotrob. — No. 10. Octobre: P. L. Cheikho, La Franc Maçonnerie (aperçu historique). — Le Catholicisme à Mardin d'après un ancien document (suite). — La littérature arabe au XIX. siècle. (suite). — I. Armale, L'abbé, Les Couvents de Mardin. — Mr. Abdallah Raad, L'Europe et la Mer rouge. — No. 11. Novembre: P. A. Rabbath, Les livres deutérocanoniques dans l'église orthodoxe. — Mr. Ah Taql-ed-din, Les expositions régionales. — P. L. Cheikho, Le Catholicisme à Mardin d'après un ancien document (suite). — Mr. M. Baroudi, Notes sur la poésie philologique attribuée à Quotrob. — P. l'abbé Aziz, Homélie d'Isaac de Ninive sur la croix. — P. L. Cheikho, La littérature arabe au XIX. siècle (suite). — La Franc Maçonnerie (aperçu historique) (suite). — Nom et But de la Fr***. M***.

The American Antiquarian and Oriental Journal. (Salem, Mass.) Vol. XXXI. No. 3. June, July, Aug. 1909.

The Mountains and Migrations of Man. — Dr. Horace C. Hovey, Discoveries in the Mammuth Cave. — The Powhatans. — The Alphabet in America. — C. Hart Merriam, Human Remains in California Caves. — Palladius' History of the Monks and Ascetics of Christian Egypt. — Joseph Offord, Egyptiaca. — Charles Hallock, Loyalty of Tradition. — Henry Proctor, Ancient Egypt. — William E. Curtiss, Loch Katrine and Stirling Castle. — Henry Proctor, The Origin of the Art of Writing. — C. H. S. Davis, Oriental and Biblical Notes. — Archaeological Notes: Dr. Samuel Johnson. — The Eddas Among the Welsh. — Sumerian or Accadian. — The Bows and Arrows. — Early Babylonian Symbolism Compared with the Egyptian.

American Journal of Archaeology. (Norwood, Mass.) Vol. XIII. No. 3. July-Sept. 1909.

Richard B. Seager, Excavations on the Island of Mochlos, Crete, in 1908. — Elizabeth M. Gardiner, A Series of Sculptures from Corinth. II. A Hellenistic Gigantomachy. III. Roman Sculpture. — Archaeological Institute of America: Edgar L. Hewett, The Pajaritan Culture.

Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. (New York.) Vol. II. Part III. April 1909.

Clark Wissler, Notes concerning new Collections.

Archiv für Anthropologie. (Braunschweig.) Neue Folge. Bd. VIII. Heft 4. 1909.

XI. Dr. S. Weissenberg, Die kaukasischen Juden in anthropologischer Beziehung. — XII. Dr. Emil Fischer, Die Küche des rumänischen Bauern. — XIII. Prof. Dr. C. Mehlis, Die Berberfrage. — XIV. Dr. C. H. Stratz, Wachstum und Proportionen des Menschen vor und nach der Geburt. — XV. Marie Sawallschn, Über Gesichtsindices. — XVI. Dr. Felix Speiser, Pfeile von Santa Cruz.

Archiv für Religionswissenschaft. (Leipzig.) Bd. 12. Heft 4. 1909.

L. Malten, Altorthische Demetersage. — T. C. Hodson, Mortuary ritual and eschatological beliefs among the Hill tribes of Assam. — Ada Thomsen, Der Trug des Prometheus. — Hans Haas, Tsungmi's Yuen-zan-lun. Eine Abhandlung über den Ursprung des Menschen aus dem Kanon des chinesischen Buddhismus. — Walter Otto, Religio und Superstitio. — Fr. Schwally, 5. Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion, Bericht für die Jahre 1906—1908. — W. Spiegelberg, Der Fisch als Symbol der Seele. — Ernst Riess, Superstitions collected at Rifton and Woodstock, Ulster County, New York. — Martin P. Nilsson, Zu Fehle, Kultische Keuschheit. — B. Kahle, Zu Adams Erschaffung (Archiv XI, 477 ff.). — O. Melsinger, Zwei Beschwörungsformeln aus Steinen bei Lörrach.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. (Hanoi.) Tome IX.

No. 2. Avril-Juin 1909: I. L. Finot, Notes d'épigraphie. XII. Nouvelles inscriptions de Pō Klauñ Garai. — II. P. Pelliot, Notes de bibliographie chinoise. III. L'œuvre de Lou Sin-Yuan (I). — III. N. Peri, Etudes sur le drame lyrique japonais (I). — IV. A. Liétard, Notions de grammaire Lo-lo (dialecte A-hi). — V. L. Cadrière, Monographie de la semi-voyelle labiale en Annamite et en Sino-Annamite (suite). — Notes et Mélanges: H. Parmentier, Découverte d'un nouveau dépôt dans

le temple de Po Nagar de Nha-trang. — Ct. Lunet de Lajonquière, Rapport sommaire sur une mission archéologique au Cambodge, au Siam, dans la presqu'île malaise et dans l'Inde (1907—1908). — No. 3. Juillet-Septembre: I. P. Pelliot, Notes de bibliographie chinoise. III. L'œuvre de Lou Sin-Yuan (II). — II. R. Deloustal, La justice dans l'ancien Annam (suite). Traduction et commentaire du Code de Lê. — III. M. J. Kemlin, Les Rites agraires de Reungao. — IV. J. Ph. Vogel, Etudes de sculpture bouddhique (2^e article). — V. L. Cadière, Monographie de la semi-voyelle labiale en Annamite et en Sino-Annamite (suite). — VI. A. Liétard, Notes sur les dialectes Lo-lo. — Notes et Mélanges: P. Pelliot, Les nouvelles revues d'art et d'archéologie en Chine.

Folk-Lore. (London.) Vol. XX. No. 3. 1909.

A. R. Brown, The Religion of the Andaman Islanders. — M. Gaster, The History of the Destruction of the Round Table as told in Hebrew in the Year 1279. — Agnes Murgoe, Roumanian Easter Eggs. — Rev. John H. Weeks, Notes on Some Customs of the Lower Congo People. — Rev. A. E. Scrivener, Fetish Figure from Bolobo, Upper Congo. — Margaret Crookshank, Old-Time Survivals in Remote Norwegian Dales. — G. A. Grierson, Omens and Folk-Etymologies from Jaunsar. — M. N. Venkataswami, Two Hindu Singing Games. — R. H. Mathews, Folklore Notes from Western Australia. — E. J. Ladbarg, Charlotte S. Burne and N. O. Addy, Scraps of English Folklore. — J. G. Frazer, Beliefs and Customs of Australian Aborigines. — W. Crooke, The Burning of the Property of a Gypsy at Death. — Dan. M'Kenzie, Crossing Straws as a Charm. — Edward Clodd, Pre-Animistic Stages in Religion. — T. E. Lones, Staffordshire Folklore.

Globus. (Braunschweig.) Bd. XCVI.

Nr. 4. 1909: Pilsudski, Das Bärenfest der Ajnen auf Sachalin. II. — Von der Hamburger Südsee-Expedition. — Erste Durchquerung von Neu-Pommern. — Nr. 5: Bleher, Das Familienleben der Kaffitscho. I. — v. Gabnay, Ungarische Kopf- und Haartrachten. I. — Frauer, Die Bevölkerungsschichten Bätians. — Goldstein, Wundts „Völkerpsychologie. III. Band: Die Kunst“. — Nr. 6: v. Gabnay, Ungarische Kopf- und Haartrachten. II. — Bieber, Das Familienleben der Kaffitscho. II. — Nr. 7: Gutmann, Die Gottesidee der Wadschagga am Kilimandscharo. — Mielert, Dr. W. Lehmanns Arbeiten in Mittelamerika. — Nr. 8: Franglan, Die persischen Syrer. — Struck, Die Geheimbünde der Balon. — Gutmann, Die Gottesidee der Wadschagga am Kilimandscharo (Schluss). — Nr. 9: Stübe, Eine Reise nach China vor 80 Jahren. Aus den Reisetagebüchern Karl Friedrich Neumanns mitgeteilt. — Ein Ausflug nach Mykenä. — Nr. 10: v. Buchwald, Ecuatorianische Grabhügel. — Andree, Die Calchaquis-Diagitas der argentinischen Anden. — Nr. 11: Hosseus, Die Bergdamara oder „Klippkaffern“. — Struck, Das Chamäleon in der afrikanischen Mythologie. — Nr. 12: Krah, Die tripolitanische Stadt Ghat. — Kasl, Zicklein und Schäfchen, ein kurdisches Märchen. — Goldstein, Antike und moderne Bevölkerungspolitik. — Nr. 13: Pichler, Die Ajitas (Aëtas) der Philippinen. — Gutmann, Bienenzucht bei den Wadschagga. — Die Fraozmann-Hottentotten. — Nr. 14: Spliss, Die Verwendung der Holzarten Togos durch die Eingeborenen. — Mausser, Die Monatsnamen der Wogulen und Altpersier. — Nr. 15: Werth, Das geologische Alter und die stammesgeschichtliche Bedeutung des Homo Heidelbergensis. — Krause, Dr. Arthur Bergers Kenia-Elgon-Nil-Expedition. — Scherer, Liberianische Küstenfahrten und Urwaldwanderungen. — Die Mission Duchesne-Fournet in Abessinien. — Nr. 16: Scherer, Liberianische Küstenfahrten und Urwaldwanderungen (Schluss). — Weissenberg, Die Falaschas. — Nochmals das alte Tanais. — Hoffmann-Kutschke, Zu „Fainir“. — Nr. 17: Moszkowski, Mittelalterlicher Feudalismus in Inner-Sumatra. — Krämer, Gouvernementale Übergriffe in ethnographische Arbeitsgebiete und Mittel zur Abhilfe. — Cana'an, Der Ackerbau in Palästina. — Mayr, Neue vorgeschichtliche Forschungen auf Malta. — Nr. 18: Schoen, Alter und Entwicklung der Berausungsmittel. — Salzindustrie in Manga. — Cana'an, Der Ackerbau in Palästina (Schluss). — Nr. 19: Mühlhofer, Dr. W. Lehmann, Forschungen in Mittelamerika.

The Indian Antiquary. (Bombay.) Vol. XXXVIII.

Part CDLXXX. April 1909: 1. Sir R. C. Temple and H. A. Rose, Legends from the Panjab. No. III. — 2. V. Venkaya, Ancient History of the Nellore District. — 3. H. A. Rose, Contributions to Panjabi Lexicography, Series I. — Miscellanea: 4. An Account of the Ruins of Topary (Polonnaruwa in 1820). — 5. Vincent A. Smith, The Various Persons Named Bharata. — Part CDLXXXI. May: 1. H. A. Rose, The Legend of Khan Khwas and Sher Shah the Chaugatta (Mughal) at Delhi. — 2. Caste and Sectarial Marks in the Panjab. — 3. Superstitions and Ceremonies relating to Dwellings in the Panjab. — 4. S. Krishnaswami Aiyangar, M. A., M. R. A. S., The Yatirajavaibhavam of Andhrapurna (Life of Ramana). — 5. Vincent A. Smith, Greek Cemetery near Attock. — Part CDLXXXII. June: 1. Prof. E. Hultzsch, The Wala Clay Seal of Pushyena. — 2. Sten Konow, Note on the Use of Images in Ancient. — 3. H. A. Rose, The Troubles of Love. A Panjabi Song. — 4. Vincent A. Smith, Asoka Notes. — 5. K. V. Sabhaya, A Primer of Dravidian Phonology. — 6. H. A. Rose, A Ballad of the Sikh Wars. Taken down by Longworth Dames between Ihang and Chinot in 1875. With introduction by the Editor. — 7. S. Sitaramaya, Meaning of „Brahman“. — Correspondence: 8. Ganapati Ray, Was Tobacco in Vogue in 1600? — Part CDLXXXIII. July: 1. G. A. Grierson, The Gumani Niti, compiled by Pandit Rewadhar Upreti. — Part CDLXXXIV. August: 1. K. V. Sabhaya, A Primer of Dravidian Phonology. — Appendix: Index of Prakrit Words. — Contributions to Panjabi Lexicography, Series II. — 3. Vincent A. Smith, European Graves at Kabul. — Part CDLXXXV. September: 1. Vincent A. Smith, The Pala Dynasty of Bengal. — 2. H. A. Rose, Contributions to Panjabi Lexicography, Series III.

Internationales Archiv für Ethnographie. (Leiden.) Bd. XIX. 1909.

Heft 1 und 2: Dr. G. J. Dozy, In Memoriam, Dr. J. D. E. Schmeltz. — C. H. de Goeje, Beiträge zur Völkerkunde von Surinam. — Heft 3: C. Snouck Hugronje, In Memoriam, Michael Jan de Goeje. — Prof. Dr. A. W. Nieuwenhuis, Der Gebrauch von Pfeil und Bogen auf den grossen Sunda-Inseln. — Dr. G. A. J. Hagen, Eine Metalltrommel aus Java.

Jahresbericht der Geograph.-Ethnographischen Gesellschaft in Zürich pro 1908—1909.

Prof. Dr. Otto Stoll, Zur Kenntnis des Zauberglaubens, der Volksmagie und Volksmedizin in der Schweiz. — Dr. Paul Sarasin, Einige Bemerkungen zur Ethnologie.

Journal of the African Society. (London.)

Vol. VIII. No. XXXII. July 1909: Henry Balfour, West African Crossbows. — Colonel H. E. Rawson, Native Tribes in South Africa. — Sir Harry H. Johnston, Dr. Wenle's Expedition to East Africa. — The late Arthur Ffoulkes, The Latest Fetich on the Gold Coast. — Bernhard Struck, African Ideas on Earthquakes. — An Unpublished Comoro Vocabulary. — Vol. IX. No. XXXIII. Oct.: Sir John Rodger, The Gold Coast of To-day. — B. S. Cave, The End of Slavery in East Africa. — W. T. D. Tndhope, The Development of the Cocoa Industry. F. W. H. Migeod, The Syllabic Writing of the Vai People. — G. Baldacci, The Promontory of Cape Guardafui. — A. Werner, Natavi Affairs in South Africa.

The Journal of the American Folk-Lore. (Boston and New York.) Vol. XXII. No. 84. April-June 1909.

Felix Grendon, The Anglo-Saxon Charms. — Louise Rand Bascom, Ballads and Songs of Western North Carolina. — Tome Peete Cross, Folk-Lore from the Southern States. — G. F. Will, Songs of Western Cowboys.

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. (London.) Vol. XXXIX. Jan. to July 1909.

Walter E. Roth, Some Technological Notes from the Pomeroon District, British Guiana, Part I. — Captain C. H. Stigand, Notes on the Tribes in the neighbourhood of Fort Manning, Nyassaland. — Rev. J. W. Hayes, Deneholes and other Chalk Excavations: their Origin and Uses. — A. L. Kroeber, Classificatory Systems of Relationship. — M. Edith Durham, Some Montenegrin Manners and Customs. — Rev. John H. Weeks, Anthropological Notes on the Bangala of the Upper Congo River. — Sidney H. Ray, The Ngolok-Wanggar Language, Daly River, North Australia. — Fred. Knockner, Notes on the Wild Tribes of the Ulu Plus, Perak. — W. H. R. Rivers, Totemism in Polynesia and Melanesia. — Rev. J. Roscoe, Notes on the Bageshu. — Rev. J. K. Macgregor, Some Notes on Nsibidi. — Rev. W. C. Willoughby, Notes on the Initiation Ceremonies of the Becwana. — C. G. Seligmann, M. D., A Classification of the Natives of British New Guinea.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay. (Bombay.) Vol. VIII. No. 4. 1909.

4. Bas Bahadur R. C. Artal, An Account of Dakkalgers. — 5. An Account of Kudavakkaligers. 6. Anthropological Scraps: I. Black-Art in India. II. The Dog in Myth and Custom.

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo. (Tokyo.) Vol. XXIV.

No. 279. June 1909: S. Tsuboi, Notes on the Stone Age Sites in Lake Suwa. Part I. — Y. Ino, Ancestral Worship among the Pyuma in Formosa. — Paul Vial, Lolo Mythology. Translated by R. Torii. — R. Sakaki, On the Sixteenth Meeting of Americanists. — N. Ono, „Komochi Magatama“, or Large carved Jewels with Small Curved-Jewel-Shaped Appendages. — No. 280. July: R. Torii, Shamanism among the people living near Khinghan Mountains. — Y. Ino, On the Social Orders and Public Buildings of the Pyuma Tribe in Formosa. — S. Tsuboi, Notes on the Stone Age Sites in Lake Suwa. Part II. — Y. Ino, Superstitions of the Chinese in Formosa (continued from No. 275). — U. Mori, Fairy-Tales of the Aboriginal Inhabitants of Formosa. — N. Ono, Notes on Some Ancient Objects ornamented with various Designs. — No. 281. Aug.: R. Torii, Cairns on the Lao-tic Shan. — Y. Ino, Habit of head-hunting practiced among the Tsarisen Tribe of Formosa. — R. Torii, „Natigay“ and „Ongot“ mentioned in Marco Polo's Travels. — Mrs. K. Torii, Travel in Eastern Mongolia. — S. Tsuboi, Lecture on Anthropology. Part IX. — Y. Ino, Pepo-villages in Porisha, Formosa. — U. Mori, Fairy-Tales of the Aboriginal Inhabitants of Formosa (concluded).

The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. (London.)

Part III. July 1909: XII. A. Berriedale Keith, Pythagoras and the Doctrine of Transmigration. — XIII. George A. Grierson, Gleanings from the Bhakta-mala. — XIV. H. Lüders, The Manikiala Inscription. — XV. Prof. E. Hultzsch, The Coinage of the Sultans of Madu a. — XVII. M. Moszkowski, The Pagan Races of East Sumatra. — XVIII. Hermann G. Jacobi, On the Antiquity of Vedic Culture. — E. Hultzsch, A Note on the Bhabra Edict. — A Note on the Rupnath Edict. — B. C. Mazumdar, The Date of Kalidasa. — F. W. Thomas, The Root Gup and the Guptas. — H. Beveridge, The Elephant Statues of Agra and Delhi. — R. P. Dewhurst, The Inscriptions in the Khusrav Bagh at Allahabad. — The Metres of the Jaunpur Persian Inscriptions. — H. Beveridge, Ibrahim b. Adham. — A. Berriedale Keith, Baudhayana Paribhasasutra, Khanda VII. — A Quotation from the Aitareya Azanyaka. —

Donald Ferguson, „Balyo“, „Valey“ = Valai. — C. H. Tawney, A Folktale Parallel. — B. C. Mazumdar, The Author of the Bhattacharya. — J. F. Fleet, Udbalika and Pranayakriya. — Part IV. October: XIX. A. F. Rudolf Hoernle, Studies in Ancient Indian Medicine. V. The Composition of the Caraka Sainbha in the light of the Bower Manuscript. — XX. E. B. Soane, Notes on a Kurdish Dialect, the Shadi Branch of Kermanji. — XXI. L. A. Waddell, Ancient Historical Edicts at Lhasa. — XXII. H. Beveridge, The Magazine of Mysteries (Makhzanu'l-Asrar) by Nizami of Ganja. — XXIII. Rev. Professor A. H. Sayce, Fragments of Hittite Cuneiform Tablets from Boghaz Keni. — XXIV. J. F. Fleet, The Last Words of Asoka. — XXV. C. O. Blagden, The Talaing Inscription of the Myazedi Pagoda at Pagan, with a few remarks on the other versions. — XXVI. J. H. Marshall, Notes on Archaeological Exploration in India, 1903-1909. — XXVII. J. F. Fleet, An Inscription from Benagar. — XXVIII. L. D. Barnett, The Benagar Inscription B. — Hermann Oldenberg, On the Antiquity of Vedic Culture. — A. Berriedale Keith, On the Antiquity of Vedic Culture. — A. H. Sayce, The Names of Vedic Deities on a Hittite Tablet. — J. Kennedy, The Prehistoric Aryans and the Kings of Mitani. — G. A. Jacob, A Sanskrit Simile. — George A. Grierson, Vasudeva of Panini IV, 111. 99. — A. Houtum-Schindler, Southern Kurdish Folk-song in Kermanshahi Dialect. — H. Beveridge, Omar Khayyam.

Journal Asiatique. (Paris.)

Tome XIII. No. 2. Mars-Avril 1909. M. C. Fosse, L'assyriologie en 1905. — M. M. Schwab, Phéniciens, Judéo-Hellènes, Berbères dans le bassin de la Méditerranée. — M. Alliotte de la Fuye, Mesures de capacité dans les textes archaïques de Telloh. — Mrg. Addai Scher, Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane. Tome XIV. No. 1. Juillet-Août, E. Chavannes, Quatre Inscriptions du Yun-nan (Mission du commandant d'Ollone). — M. A. Guérinot, Notes de bibliographie jaina. — M. Fr. Thureau-Dangin, Un contrat de Hana.

Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. (Shanghai.) Vol. XL. 1909.

V. Alexeieff, Archaeological Survey of the Environs of China's Ancient Capitals. — C. H. Parker, The Principles of Chinese Law and Equity. — Julian H. Arnold, The Ascent of Mt. Morrison.

The Journal of the Polynesian Society. Vol. XVIII. No. 3. 1909.

History and Traditions of the Taranaki Coast. — Dr. E. v. Schultz, The Samoan Version of the Story of Apakura. — Lieut.-Col. W. E. Gudgeon, On Matakite. — Notes and Queries.

Orientalische Literaturzeitung. (Leipzig.) 12. Jahrg.

Nr. 6: W. Erbt, Nabi der Sachverwalter. — H. Grimme, Meluha-Amaleq. — P. Haupt, Der Durchzug der Hebräer durch das Rote Meer. — Der Palmenhain am Roten Meer. — Nr. 7: E. Dittrich, Urväter, Präzession und Mondhäuser. — R. Eisler, Zur Textgestaltung des vierten Borossos-Fragments. — A. Ungnad, Die „Adverbialendung“ usw. — Nr. 8: E. Graf, Zur Etymologie des Namens Kopten. — M. Hartmann, Zwei neue sabäische Inschriften. — H. Holma, Einige assyrische Wörter. — H. Müller, Zur Geschichte des arabischen Schattenspieles in Ägypten. — Nr. 9: L. Messerschmidt, Saktsegehegözü. — W. M. Müller, Die Fusspange als Adelszeichen bei den Semiten. — Fr. Thureau-Dangin, Le rapport de valeur entre l'or et l'argent en Babylonie. — No. 10. Oktober: R. Eisler, Ein Mithräum in Galiläa. — Fr. Martin, Quelques passages de l'hymne à Bélit-ilé CT XV 1-6. — W. M. Müller, Das Auftreten der Chetier in den ägyptischen Inschriften. — No. 11. November: R. Eisler, Zur Lesung einer peträischen Grabschrift. — C. Frank, Zu medizinischen Texten. — F. Hommel, Das „Reis“ des Gilgames. — F. Perles, Zu meiner Besprechung von Winter-Wünsche: Mechiltha. — A. Ungnad, Babylonische Miscellen.

Man. (London.) Vol. IX.

Nr. 7. July 1909: Barbara Freire-Marrero, Notes on the Hair and Eye Colour of 591 Children of School Age in Surrey. — Prof. Arthur Thomson, Daniel John Cunningham. — No. 8. Aug.: Rev. J. Roscoe, Brief Notes on the Bakene. — W. L. H. Duckworth, Report on Three Skulls of A-Kamba Natives British East Africa. — Worthington Smith, Dewlish „Eoliths“ and Elephas meridionalis. — No. 9. Sept.: C. G. Seligmann, Note on the Bandar Cult of the Kandyan Singhalese. — W. M. Flinders Petrie, String Nets of the XVII Dynasty. — H. W. Seton-Karr, Some recent Indian Palaeolithic Implements. — A. Lang, Exogamy.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. XXXIX. Heft 5. 1909.

S. Weissenberg, Die Spaniolen. Eine anthropometrische Skizze. — P. W. Schmidt, Die Mythologie der austronesischen Völker. — J. Tandler, Über den Schädel Haydns.

Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin. Jahrg. XII. 1909.

Erste Abteilung: Ostasiatische Studien: Die Verwaltungsreform in China: I. Dr. Hauer, Die Peking Zentralregierung. — II. Dr. Betz, Die Provinzialbehörden. — III. Die Justizbehörden. — IV. Die lokale Selbstverwaltung in China. — V. Archibald Mac Lean, Die Entwicklung der Selbstverwaltungsreform in der Provinz Tschili. — Fritz Weiss, Von Bhamo nach Tengyue. — R. Lange, Über einige Besonderheiten der Schreibweise der chinesischen Schriftzeichen in Japan. — P. Albert Tscheppe, Das chinesische Holland in Mittelschina. Eine geographisch-geschichtliche Studie. — C. W. Kastler, Die neuesten Versuche zur Vereinfachung der chinesischen Schriftzeichen. — Alfred Forke, Ein chine-

sischer Kantverehrer. — Dr. Dempwolff, Beiträge zur Kenntnis der Sprache von Bilibili. — Zweite Abteilung: Westasiatische Studien: G. Kampffmeyer, Texte aus Fes. Mit einem Text aus Tanger. — Martin Hartmann, Der Islam 1908. — Eugen Mittwoch, Die literarische Tätigkeit Hamza al-Isbahānī. Ein Beitrag zur älteren arabischen Literaturgeschichte. — Johannes E. Kalitsunakis, Mittel- und neugriechische Erklärungen bei Eustathius. — Dr. Stamatios B. Psaltes, Mittel- und neugriechische Miscellen. — Johannes E. Kalitsunakis, Antonios Jannaris †. — Dritte Abteilung: Afrikanische Studien: Eugen Hurel, La langue kikerewe. — Oberleutnant v. Stephani, Materialien für das Studium der Fulbe-Sprache. — Leutnant Schultze, Fulbe-Notizen. — Hauptmann Nigmann, Versuch eines Wörterbuches für Kissandani. — P. Johannes Häfliger, O. S. B., Kimatengo-Wörterbuch. — Adam Mischlich, Über Sitten und Gebräuche in Hausa. — Karl Meinhof, Versuch einer Lautlehre des Nama. — E. Funke, Versuch einer Grammatik der Avatime-Sprache.

The Philippine Journal of Science. (Manila.) Vol. IV. No. 4. July 1909.

Fr. Juan Villaverde, The Ifugaos Quingan and Vicinity. With Notes and Addendum by L. E. Case. — Robert Bennett Bean, I. Filipino Types: Manila Students. An Attempt to Classify the Littoral Population of Luzon and Adjacent Islands — II. Filipino Types: Found in Malecon Morgue.

Proceedings of the United States National Museum. (Washington.)

Vol. XXXIV. 1908: Cyrus Adler and J. M. Casanowicz, The Collection of Jewish Ceremonial Objects in the United States National Museum. — Franz Boas, Decorative Designs of Alaskan Needlecases: A Study in the History of Conventional Designs, based on Materials in the U. S. National Museum. — Vol. XXXV. 1909: Aleš Hrdlička, New Examples of American Indian Skulls with Low Forehead. — Otis T. Mason, Vocabulary of Malaysian Basketwork: A Study in the W. L. Abbott Collections.

Publications of the American Ethnological Society. (Leyden.) Vol. II. 1909.

Edward Sapir, Wishram Texts. Together with Wasco Tales and Myths.

Records of the Australian Museum. (Sydney.) Vol. VII. No. 4. 1909.

Walter E. Roth, North Queensland Ethnography. Bulletin No. 13. Fighting Weapons. — W. W. Thorpe, Aboriginal Drawings in Rock Shelters at Bundanoon, N. S. Wales.

Review, the Imperial and Asiatic Quarterly and Oriental and Colonial Record. (England.) Third Series, Vol. XXVIII, No. 56. October 1909.

B. Lethbridge, The Indian Budget Debate. — L. Tupper, The Futura of India. — D. Robertson, The Royal Commission Upon the Decentralization in India. — F. H. Tyrrell, Field-Marshal Sir Neville Chamberlain. — F. H. le Fremant, The Progress of Co-operative Credit Societies in Northern India. — H. R., The Sikh Religion: Its Gurus, Sacred Writings and Authors. — L. Mills, The Stone Sculptured Texts and the Manuscripts of Old Persia: Their Harmony and Authority. — X., The Tibetan Tripitaka. — R. G. C. rbet, The Kernel of Buddhism. — C. M. Salwey, Japanese Monographs No. XIII. Dancing As a Religious Manifestation. — H. Beveridge, The Emperor Barbar and the Historian Khwand Amr. — E. H. Parker, The Ancient Chinese Bowl in the South Kensington Museum. — J. F. A. McNair, The British Treaty With Siam. — E. D. Morel, The Present Position in Regard to the Cogo. — C. M. Salwey, How Japanese Catch Whales.

Revue des Études ethnographiques et sociologiques. (Paris.)

Nos. 16—18. Avril-Juin 1909: P. Guebbard, Les Peulh du Fouta Dialon. — O. Münsterberg, Influences occidentales dans l'art de l'Extrême-Orient (fin). — I. J. Maes, Essai sur les coutumes juridiques des peuplades du Bas-Congo Belge. — Nos. 19—20. Juillet-Août: A. Lang, The Alcheringa and the All Father. — A. F. Chamberlain, Influence exercée sur les Kitonaga par les missionnaires catholiques. — A. Leclère, Le Zodiaque Cambodgien. — P. Saintyves, Talismans et reliques tombés du ciel. — A. de Colonne-Beaufort, Zoolatrie et Totémisme chez les peuplades septentrionales du Congo Belge. — E. A. Stückelberg, Der Schutzpatron der Käser in der Lombardei.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. (Batavia.) Deel LI. Afl. 3 en 4. 1909.

H. A. v. Dewall, Bataviaasch-Maleische taalstudien. — J. P. Moquette, De Munten van Nederlandsch-Indië. — N. Adriani, Dr. B. F. Matthes als taalbeoefenaar. — R. A. Kern, De Wajang Beber van Patjitan. — H. Sundermann, Über Aktivum und Passivum im Niassischen. — N. Adriani, De naam der gierst in Midden Celebes.

T'oung Pao. (Leiden.) Ser. II. Vol. X. No. 3. Juillet 1909.

Léopold de Saussure, Les origines de l'astronomie chinoise (suite). — A. F. Legendre, Far West Chinois. Races Aborigènes. — Les Lolos. — Étude ethnologique et anthropologique.

Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. (Batavia.) Deel LVII. 1909.

Dr. Ph. S. v. Bonkel, Catalogus der Maleische Handschriften in het Museum van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. (Wien.) Bd. XXIII. Heft 2. 1909.

Jarl Charpentier, Über Rudra-Siva. — Richard Schmidt, Das Ratisastra des Nagarjuna. — Friedrich Hrozný, Das Problem der altbabylonischen Dynastien von Akkad und Kiš. — Th. Zachariae, Siebenmal auf die Welt kommen. — L. v. Schroeder, Nachträge zum Apalälid.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig.) Bd. 92.

Heft 1: R. Schmidt, Rāma's Mannathonmathana. — F. Lefmann, Satkayasamjñkrtam. — A. Houtum-Schindler, Eine jüdisch-persische Handschrift. — M. Simon, Zum arabischen Galen. — Fr. Schulthess, Ueber zwei Karsūni-Handschriften der Bibliothek der Jakobiten-Gemeinden in Urfa. — F. Praetorius, Die gramatische Rektion bei den Arabern. — P. Haupt, Midian and Sinai. — H. Gunkel, Aegyptische Parallelen zum alten Testament. — W. Geiger, Noch einmal Dīpavamsa und Mahāmsa. — O. Franke, Die Suttanipāta-Gā'hās mit ihren Parallelen. — Heft 2: Th. Bloch, Eine neugefundene Inschrift aus Indien. — C. F. Seybold, Edrisiana I. Triest bei Edrisi. — A. Fischer, Zwei Beiträge zur arabischen Grammatik.

Zeitschrift für Ethnologie. (Berlin.) 41. Jahrg.

Heft 3 u. 4. 1909: A. F. Chamberlain, Über Personennamen der Kitionaga-Indianer von Britisch-Kolumbien. — R. Forrer, Analysen keltischer Münzen. — P. W. Schmidt, Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme. — E. Seler, Die Tierbilder der mexikanischen und der Maya-Handschriften. — S. Weissenberg, Die jemenitischen Juden. — E. Seler, Vorlage einer neu eingegangenen Sammlung von Goldaltertümern aus Costa Rica. — F. Krause, Bericht über seine ethnographische Forschungsreise in Zentralbrasilien. — C. F. Lehmann-Haupt, Über eine chinesische Wage. — M. Moszkowski, Ost- und Zentralsumatranische Gebräuche bei der Ackerbestellung und der Ernte. — W. Kissenberth, Reisebericht vom Araguay. — H. Klaatsch, Die neuesten Ergebnisse der Paläontologie des Menschen und ihre Bedeutung für das Abstammungsproblem. — W. Lehmann, Reisebericht aus Managua. — R. Thurnwald, Reisebericht aus Buin und Kieta. — Heft 5: H. Beuchat et P. Rivet, La famille linguistique Cahuapana. — J. Czekanowski, Die anthropologisch-ethnographischen Arbeiten der Expedition S. H. des Herzogs Adolf Friedrich zu Meklenburg. — Klaatsch, Berichtigung zu seinem Aufsatz S. 537 ff. — C. F. Lehmann-Haupt, Altkulturelles, erläutert durch Neuchinesisches. — Ferd. von Reitzenstein, Der Kassalszusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis in Glaube und Brauch der Natur- und Kulturvölker. — K. v. d. Steinen, Studien über die Spiralornamentik und ihr Verhältnis zur figürlichen Kunst auf Neuseeland. — P. Bartels, Kasuistische Mitteilung über den Mongolenfleck bei Eskimo. — D. v. Hansemann, Die Bedeutung der Ossicula mentalia für die Kinnbildung. — F. v. Luschan, Akromegalie und Caput progenaeum. — H. Gaupp, Vorläufiger Bericht über anthropologische Untersuchungen an Chinesen und Mandschuren in Peking. — F. Marquardt, Bericht über die Kavirondo. — R. Neuhauss, Brief aus Neu-Guinea. — G. Schweinfurth, Altpaläolithische Manufakte aus dem Sandsteingebiet von Oberägypten.



La Religion des Kikuyu¹ (Afrique Orientale).

Par le P. P. CAYZAC, C. Sp. S.

Introduction.

Il n'y a pas dix ans que les Blancs sont arrivés au Kikuyu avec l'Uganda-Railway qui va de Mombasa au Victoria-Nyanza. Auparavant, les populations n'avaient jamais eu de rapports avec aucune civilisation ou demi-civilisation, à l'exception de rares caravanes swahilies de la côte, en quête d'ivoire, qui se frayaient à coups de fusil un rapide chemin à travers ce beau pays. C'est donc un peuple qui offre des avantages précieux aux dévots de l'« Histoire comparée des Religions », un champ d'investigations fertiles aux chercheurs d'évolution morale et religieuse.

J'énumérerai d'abord les faits religieux connus jusqu'ici, et que tout le monde peut constater; ensuite nous passerons à l'examen de ces faits et nous en essaierons une critique consciencieuse.

I. Les faits.

1. Dieu (*Ngai* et *Molungu*, indistinctement).

C'est le maître de tout. Rien n'arrive ou ne se fait de bien ou de mal sans au moins sa permission.

Jusqu'ici, il y avait deux espèces de Dieu: «le noir», celui des Kikuyu, et «le blanc», celui des Kamba et des Massai, les deux seules tribus voisines et ennemies qu'on connaissait.

Depuis l'arrivée des Blancs, on commence à parler d'un troisième Dieu, celui des Blancs, qui doit être supérieur aux autres, puisque les Blancs ont conquis tout le pays.

A part cette notion de «blanc et de noir», les Kikuyu n'ont aucune idée définie de la nature et de l'apparence de Dieu. Cependant Dieu ne vit pas en solitaire, il a femme et enfants, du moins on le pense...

On offre à Dieu de nombreux sacrifices, les prémices de la récolte, mais le plus souvent un mouton. Ce sacrifice à Dieu est public et solennel; il a lieu au pied de l'arbre sacré. Son but c'est l'impétration d'un bienfait de nature universelle, la pluie, par exemple. Il est offert exclusivement par les anciens d'un district. Les femmes et les enfants n'y prennent aucune part.

C'est là toute la théodicée à son état actuel. On n'entend jamais nos Noirs parler d'aucune monstruosité mythique, on ne voit pas le moindre

¹ Prononcez: *Kikouyou*.

vestige d'idole ou de fétiche. Ils n'animent ni les fleuves, ni les arbres, ni les pierres.

Il sera peut-être utile de faire remarquer, dès maintenant, que ce pays jouit d'un climat tempéré, parfaitement sain, où la fièvre n'existe pas. Les Kikuyu sont très-peu imaginatifs.

2. Les Esprits (*ngoma*, «ceux qui dorment»).

Les «esprits» sont les hommes, les femmes et les enfants qui sont morts. On ne parle jamais d'autres «esprits» que de ceux-là. Aucune demeure déterminée ne leur est assignée. Ils errent vaguement un peu partout. On décrit leur nature au moyen de l'expression *rahuho* vent, ou *keruru* ombre.

On leur attribue tous les malheurs privés : maladies, morts, accidents.

On leur offre de très nombreux sacrifices. Ce sacrifice aux esprits est privé et propitiatoire. Il se fait au milieu du village. Tous les membres de la famille, même les tout petits enfants, doivent y prendre part : c'est de toute rigueur. Ce sacrifice est aussi quelquefois simplement commémoratif. Dans ce cas, on n'a dans la famille aucun malheur à conjurer, mais on veut prouver aux morts qu'on ne les oublie pas.

3. L'homme.

Au commencement, Dieu créa un garçon et une fille, qui engendrèrent le «genre humain», c'est à dire les Kikuyu, les Massaï, et les Kamba... Karoli, le grand sorcier de ce pays, m'expliqua un jour que ce garçon et cette fille eurent trois fils. L'un fut le père des Kikuyu et des Kamba, le deuxième celui des Massaï, et le troisième celui des Ndorobo (Massaï-chasseurs).

Aux Kikuyu et aux Kamba, Dieu ordonna de cultiver la terre; aux Massaï furent confiés les troupeaux, et les Ndorobo, n'ayant rien à faire, s'adonnèrent à la chasse. Les Massaï se dispersèrent au loin, dans les plaines, à cause des pâturages, et c'est ce qui explique, selon Karoli, que leur langue diffère de celle des Kikuyu et des Kamba, qui parlent Bantou.

4. Morale.

Dieu ne paraît pas s'occuper directement de la moralité de nos actes. On ne connaît ni ciel ni enfer. Ce sont les esprits qui punissent le mal en ce monde; et encore pas toujours, ni dans tous les cas. En général, ils pardonnent aisément les violations faites au décalogue, à l'exception de certains actes défendus par le sixième commandement. En revanche, ils sont très sévères pour les lois, coutumes, rites, observances qu'ils avaient laissés à la garde des survivants; et il y en a un nombre infini.

5. Le péché.

Au Kikuyu «le péché» c'est la violation¹ d'une loi, coutume, cérémonie, rite ou prescription quelconque : voler, mentir, forniquer ne sont pas compris dans cette définition; ce sont des actes «indifférents» au point de vue des conséquences. Le «péché» kikuyu peut avoir pour châtimement et conséquences

¹ L'acte immoral, au Kikuyu, s'analyse ainsi : 1° *mogiro*, défense; 2° *noki*, violation; 3° *sahu*, punition.

la maladie, la mort, toutes les calamités; et la maladie, la mort, toutes calamités ont pour cause ordinaire le péché: ce sont des *sahu*.

Sur cette idée générale on a greffé deux autres notions concomitantes et complémentaires: le péché est transmissible et il est rémissible, d'où les deux locutions qu'on peut entendre tous les jours: «*Kogwatio ne sahu*, être saisi par le péché d'autrui», et: «*Kotahikio*, se faire débarrasser du péché».

»Etre saisi par le péché d'autrui», c'est à dire, et plus correctement, «subir les conséquences du péché d'autrui», car le *sahu* est la conséquence d'un *noki* ou «acte défendu». C'est surtout la femme qui, le plus souvent, transmet son péché à ses enfants. Par exemple: une jeune fille commet un *noki* avant son mariage, plus tard son enfant aura *sahu*, s'il tombe malade, et la maladie sera attribuée au *noki* de sa mère. La honte pourra empêcher la mère de parler de son péché tant que l'enfant se portera bien et se développera normalement; mais, au moindre accroc, l'amour maternel prévaudra, et de peur de le voir mourir, elle ira faire tout ce qui est prescrit pour la rémission du péché. Et tant que cela ne sera pas fait, elle ne portera plus son enfant sur son dos comme d'habitude, mais elle le remettra sur son sein. J'ai connu le cas d'une jeune femme qui se noya avec son enfant malade plutôt que de braver la honte d'un aveu public: il s'agissait d'un inceste non consommé et involontaire de sa part.

Le péché est essentiellement rémissible: il suffit de l'avouer. Ordinairement cela se fait au «sorcier», qui expulse le péché par une cérémonie dont le rite principal est un vomitif simulé: *kotahikio*, dérivé de *tahika* vomir.

Il y a aussi une confession privée, non rituelle: un homme vient de commettre l'adultère; sa complice lui défend d'en parler. Si elle n'avait rien dit, l'homme n'aurait pas péché, mais parce qu'elle a parlé, il a péché. C'est assez bizarre... L'homme, dans ce cas, fait alors un aveu privé de son acte à un ami quelconque, et cet aveu l'immunise contre le *sahu*.

Les Kikuyu connaissent le bouc émissaire, pour le cas d'inceste, par exemple. Le coupable devrait mourir, mais il amène un substitut, un bouc. Il se fait alors une ignoble cérémonie destinée à transmettre le crime à cet animal: en châtiment de quoi on l'égorge séance tenante. Le vrai coupable est ainsi racheté...

Voici un fait arrivé aujourd'hui même pendant que j'écrivais ce qui précède. Une petite fille chrétienne venait de mourir, j'avais ordonné à un ouvrier payen de creuser la fosse. Il refusa obstinément de commettre ce péché. Je discutai longuement avec lui, exprès pour arriver à connaître le fond de ses idées. Je voulais me faire expliquer, pour la cent-et-unième fois, ce que j'ai écrit plus haut. Voici le résumé de la conversation qu'on peut avoir, le cas échéant, avec n'importe quel Kikuyu. Pour lui, creuser une fosse, c'était *noki* ayant *sahu* pour punition. Il était en effet père de famille: ses enfants seraient infectés. S'il était célibataire, ce serait différent: il n'infecterait personne. Je voulais donc le forcer à devenir la ruine et le destructeur de ses enfants! Evidemment, je n'insistai pas.

On remarquera ici une limitation à cette idée de péché transmissible. On transmet son péché à ses enfants. On n'infecte pas ceux qui ne sont pas de son sang: c'est surtout par la génération, en effet, qu'on a la regrettable faculté de transmettre le péché à ses descendants.

De cette question importante du péché kikuyu, il faut retenir: 1^o qu'il est la cause de tous les maux; 2^o qu'il est transmissible; 3^o qu'il est rémissible.

6. Mutilations ethniques.

Il y a d'abord la circoncision. Tous les jeunes gens et jeunes filles doivent la subir à l'âge où ils deviennent aptes à la génération. Les filles doivent l'avoir subie avant les premières règles, sous peine de péché.

C'est le rite le plus important et le plus solennel de la vie. La veille du grand jour, les candidats font une visite à «l'arbre sacré», l'arbre de Dieu, le temple du pays: c'est pour annoncer à Dieu qu'ils vont quitter l'état d'enfance et être promus à la dignité d'hommes ou de femmes: ils disent cela en chantant. Chacun coupe un rameau de l'arbre qu'il déposera à ses côtés, le lendemain, pendant l'opération elle-même. Le matin même, les candidats vont processionnellement, escortés de la foule, se plonger dans la rivière, et ils sont reconduits, avec des cris de triomphe, à l'emplacement de la cérémonie.

En fait de mutilations, ils n'ont guère de plus que le *wéhé* de caractéristique. Le *wéhé* consiste à enlever une incisive du milieu de la mâchoire inférieure. Cette pratique est assez générale, mais non obligatoire. On l'inflige aux enfants à partir de l'âge de raison jusqu'à la circoncision. Après la circoncision, cette dent ne serait plus enlevée, si l'on avait négligé de le faire jusque là. La cérémonie est privée. C'est exclusivement la mère, ou celle qui tient lieu de mère, qui peut faire cette opération.

Dans la deuxième partie de ce travail, j'expliquerai les raisons qui permettent de ranger ces deux mutilations parmi les faits religieux.

7. Les animaux, les choses.

Au Kikuyu, un animal est un animal, un arbre est un arbre, une pierre est une pierre, un torrent c'est de l'eau, et rien de plus.

Il y a cependant certains animaux qui sont censés avoir des relations mystérieuses avec les «esprits», c'est-à-dire avec les défunts: l'hyène, le chacal, les oiseaux de proie, et en général tous les carnassiers ou carnivores qui habitent la brousse du Kikuyu. A ces animaux il faut ajouter le serpent, qu'ils traitent avec respect et considération, lorsqu'il pénètre dans le village, lui offrant du lait, de la graisse, etc. Ces animaux ne sont pas précisément les esprits eux-mêmes, mais leurs «envoyés». Ce sont ces animaux qui ordinairement viennent présager les maux à venir, et donnent l'avertissement qu'un sacrifice aux «esprits» serait opportun: car n'oublions pas que l'idée de malheur est aussi intimement liée à celle d'esprit que la cause l'est à l'effet.

Il y a des animaux «tabou». Il y a le tabou général observé par tout le monde: il comprend à peu près tous les animaux appelés «impurs» dans la Genèse. Le tabou privé est observé par une famille particulière. Il y a même

le tabou individuel: un tel ne prise pas; tel autre, *mirabile dictu*, ne boit jamais de liqueur fermentée...

La violation de ces tabous a pour punition le *sahu*, tout comme la violation des autres défenses. Au Kikuyu, le tabou est une des causes du *sahu*: il ne faut pas les confondre.

8. La Magie.

Le mage, ou si l'on veut, le «sorcier» s'appelle *mo-go*, mot composé du préfixe personnel *mo-* et du radical *-go*; *o-go*, c'est la magie en général.

Le mage est prêtre, médecin et devin. Il reçoit de Dieu son *o-go*, et ordinairement le transmet à l'un de ses fils. Il y en a qui deviennent *mo-go* sans que leur père l'ait été: il suffit d'être né avec quelque difformité, les doigts du pied crochus, par exemple.

Le mage est prêtre: c'est lui qui accomplit les principaux rites religieux, privés et publics.

Il est médecin: il a souvent de vrais médicaments qui guérissent; souvent aussi il fait sciemment, et avec des complices pour l'aider, du charlatanisme tout pur.

Il est devin: un bon *mogo* passe son temps à donner des oracles: prévoyant l'avenir d'un tel, révélant le passé d'un autre, donnant des avis à tous et recommandant infailliblement pour tous les cas d'offrir un sacrifice aux «esprits». Personnellement, j'ai pu constater que si ces spécialistes se trompent souvent, quelques fois ils devinent assez juste. Leurs réponses ont ordinairement le but de flatter le consultant, et de lui prédire ce qu'ils croient lui être agréable: de là une des causes de leur vogue immense...

L'*ogo* est très distinct de l'*orogi*: l'*orogi*, c'est le pouvoir de nuire ou de faire mourir par des moyens mystérieux.

L'*ogo* est très respecté; mais celui qui est soupçonné d'*orogi* est assommé à coups de pierres. C'est un des rares cas où la peine de mort est infligée. Il y a lieu de croire que l'*orogi* n'est pas autre chose que l'empoisonnement. Il est rare.

Je n'ai jamais entendu parler, sinon en cela, de «magie noire», mais j'ai vu des cas très amusants de magie blanche, très blanche...

II. Critique des faits.

Nous repasserons maintenant en revue les faits, et nous tâcherons de les expliquer.

Je dis «nous» parce que c'est en compagnie des Kikuyu que nous les examinerons. Ils ont bien le droit de dire leur mot sur des questions auxquelles ils sont les tout-premiers intéressés! Ils n'ont pas cependant, en général, une connaissance explicite et raisonnée de leurs croyances: on dirait que leur religion est une partie essentielle de leur nature. Ils ne se posent jamais les questions de «comment» ni de «pourquoi».

Mais quand on les interroge, surtout si l'on pique leur amour propre, en essayant de leur démontrer l'absurdité d'un rite ou d'une coutume, ils trouvent facilement des raisons.

Je vais donner quelques spécimens de ces discussions: je me permettrai même de faire, comme tout le monde, d'y ajouter quelques réflexions personnelles, et certaines hypothèses qui, j'espère, ne paraîtront pas trop déraisonnables.

1. Dieu.

D'abord une remarque. L'organisation des Kikuyu est toute primitive: aucune espèce de gouvernement, aucun chef, petit ou grand. Les Anglais ont dû leur en créer de toutes pièces, au grand scandale de ces pauvres gens, qui n'arrivent pas à comprendre qu'un homme semblable à eux puisse avoir le droit de leur commander.

«Comment savez-vous qu'un Dieu existe?

— Nous l'avons toujours su!

— Cela n'est pas une preuve, l'avez-vous jamais vu?»

Or voici la réponse authentique qui me fut faite un jour. Un sauvage me prit la main, me fit remarquer les doigts, les ongles, les articulations, la peau, les veines, et conclut triomphalement: «Et tu crois que celui qui a fait tout cela, n'existe pas?» Voilà un raisonnement *a posteriori* basé sur un fait. Mais il faut convenir que nous sommes ici assez éloignés du rêve animiste, ce rêve prolifique, qui, aux débuts de l'humanité consciente, aurait engendré l'âme, qui engendra les esprits, qui engendrèrent Dieu.

«Mais pourquoi dites-vous qu'il y a un Dieu pour vous, et un autre Dieu pour les Kamba et les Massaï?

— Parce qu'il y a des jours où il pleut chez les Kamba et les Massaï, tandis que chez nous, nous souffrons de la sécheresse . . . Quand nous allons attaquer les voisins chez eux, nous sommes souvent battus; quand ils viennent chez nous, nous les battons toujours . . . Ils ont donc un Dieu qui n'est pas le nôtre.»

C'est aussi un raisonnement *a posteriori*; il renferme malheureusement un germe de polythéisme, qui n'a pas manqué de produire un troisième Dieu, dès l'arrivée de ces Blancs puissants et extraordinaires, qu'on voit aujourd'hui.

Avec ce point de départ, le nombre des dieux connus des Kikuyu aurait pu augmenter indéfiniment.

Quant à l'idée que Dieu ne vit pas en solitaire, mais en société, il n'y a pas lieu de trop s'étonner de la grossièreté de leur hypothèse: ils ne supposent pas que Dieu puisse vivre autrement qu'eux-mêmes.

2. Les esprits.

«Comment savez-vous que la mort n'est pas la fin de tout, et que les morts deviennent esprits?»

Leur première réponse à cette question est toujours la même que pour l'existence de Dieu: «Cela, nous l'avons toujours su.»

«Mais les avez-vous jamais vus, les esprits?

— Ils reviennent très souvent au village. Ce sont eux qui causent tous nos maux: la maladie, la mort, toutes les calamités,

-- Comment cela se passe-t-il?

— Ils s'emparent d'un homme ou d'une femme qui tombe à terre sans signe de vie. On questionne l'esprit qui répond par la bouche du possédé: «Je suis un tel (nommant un défunt de la famille); si vous n'offrez un sacrifice, je tue cet homme en qui je suis entré.» On immole alors une bête, et dès que la terre a bu le sang, l'esprit s'en va, et le possédé reprend son état normal.»

C'est maintenant le moment opportun d'examiner ce fameux «culte des ancêtres». Au Kikuyu, du moins, et quoiqu'il en soit pour ailleurs, ce culte n'est que le résultat naturel et logique des idées sur le péché transmissible tel que nous l'avons fidèlement expliqué.

Pour rafraîchir la mémoire du lecteur, citons encore un cas qui arrive ici tous les jours. La femme d'un Kikuyu tombe malade; le mari va immédiatement accuser son beau-père, et le somme de venir au plutôt enlever à sa fille le péché qu'elle a reçu de lui . . . Cette idée de péché, cause de tout mal et transmissible surtout par la génération, est l'idée dominante et obsédante des Kikuyu. Ils continuent à attribuer aux morts le pouvoir qu'ont les vivants de causer le mal: ce n'est pas une supposition que je fais, c'est un fait que je rapporte. Si les morts ont le pouvoir de causer tous les maux, il faut les *kohaka*, comme ils disent, les «graisser» — c'est l'expression —, comme on dit «graisser la patte» en français. Or les vivants, au Kikuyu, se «graisent» surtout par deux moyens, la liqueur nationale, et la viande de mouton. Donc, pour rendre les esprits propices, il faut des libations et des sacrifices. C'est ainsi que le «culte des ancêtres», fruit de l'idée de péché, a germé à côté du culte divin, et que, favorisé par l'égoïsme de la nature et l'horreur du mal, il a pu grandir et se développer dans de telles proportions qu'il a absorbé toute l'attention et fait presque oublier le culte divin.

Mais encore une fois, je me garde de généraliser: je ne parle ici que des Kikuyu, c'est à dire de ce que je vois.

3. La morale.

«Et quand vous volez, vous ne savez pas que cela offense Dieu?

— Au contraire, quand cela réussit bien, nous disons que Dieu nous a aidés!»

Les «ancêtres», comme nous avons vu, se montrant si sévères pour leurs lois et prescriptions, les Kikuyu ont assez naturellement perdu tout respect pour le reste. Et voici le raisonnement qu'ils ont dû faire dans le passé, puis qu'ils le font encore: «Quand je vole la vache de Pierre, ou que je mens à Paul, ou que je prends la femme de Jacques, je fais sans doute un tort à Pierre, à Paul et à Jacques. Mais je ne fais aucun tort à Dieu: ce n'est pas sa vache que je vole, ce n'est pas sa femme que je prends, ce n'est pas à lui que je mens . . . Alors, pourquoi m'en voudrait-il? Pourquoi me récompenser ou me punir? De fait, il ne s'occupe pas de la moralité de mes actes. De fait, il ne me punit pas quand je vole ou que je mens. Il est donc indifférent à tout cela. Et pourquoi, dès lors, y aurait-il, au séjour des esprits, une distinction entre les bons et les mauvais? Pourquoi un enfer et un ciel?»¹

¹ Ne se voyant pas punis, ils pratiquent la morale indépendante.

Décidément, ces braves gens abusent un peu trop du raisonnement *a posteriori*, et même des « principes réflexes »... mais, même ici, on peut remarquer avec quel soin ils distinguent « le culte divin » et le « culte des ancêtres ». Les lois des derniers, ils les observent scrupuleusement : car les ancêtres peuvent causer tous les maux ; les lois de Dieu, ils les ignorent absolument. Ils ont détaché l'idée de péché de l'idée de Dieu, parce que les idées de Dieu et de mal sont contradictoires. Ils ont détaché l'idée de Dieu de l'idée de morale : c'est fâcheux, mais c'est un fait ethnologique qui ne doit pas trop étonner.

Seulement, par tout ce qui précède, on peut conclure comment le culte divin n'a pas pu évoluer en sortant du culte des ancêtres, puis qu'il ne subsiste que malgré lui : l'arbre divin a résisté aux enlacements touffus d'un parasite vigoureux. Cette question de priorité se décide facilement, en effet, au Kikuyu :

« Qu'est ce que c'est qu'un esprit ? — C'est un homme qui est mort. »

« Qui a fait cet homme ? — C'est Dieu. »

4. Les animaux.

« Dis moi, Jango, mon vieil ami, vous ne mangez jamais de *kongoni* dans votre famille ? C'est pourtant de la bonne viande, dont raffolent vos voisins. Pourquoi cette vénération craintive pour la disgracieuse et gigantesque antilope ?

— Nous ne mangeons jamais de *kongoni* dans notre famille, parce que mon grand père nous en fit, en mourant, *kerumi*, « défense solennelle ». Un jour, deux de ses fils, mes oncles, en ayant capturé un, ils en mangèrent, et ils en moururent : c'est pour cela qu'en mourant notre grand père nous en fit *kerumi*. »

Telle est au Kikuyu l'origine des tabous, *kerumi*.

Presque tous les mourants, surtout les vieux, laissent un *kerumi* aux survivants. Quelques uns le font uniquement par esprit de vengeance. Mais quel qu'en ait été le mobile, jamais on ne voudra enfreindre cette défense : ce serait la mort !

Il n'y a pas de totem au Kikuyu ; on peut cependant en reconnaître au moins des germes ou des traces. Supposons quelques siècles d'écoulés, un peuple plus imaginatif et plus maladif que le peuple robuste et pratique du Kikuyu, ce fameux *kongoni* n'aurait-il pu devenir légendaire, et totem du clan Jongo ?

A ce propos d'ancêtres, voici un fait arrivé récemment. Nous avions, à la Mission, un petit singe de manières « très humaines », qui nous distrait beaucoup. Les indigènes venaient le voir pour s'amuser, et cent fois pour une, nous avons entendu cette réflexion : « Ce singe a été un homme, qui a dû se sauver, il y a longtemps, pour habiter la forêt... »

Les Kikuyu sont ainsi évolutionnistes à rebours, et, d'instinct, ils semblent adopter la théorie de la dégénérescence...

Les relations mystérieuses avec les morts qu'ils attribuent aux carnivores de leurs brousses, s'expliquent par la coutume d'abandonner les cadavres sans sépulture, en proie au vautour, à l'hyène et au chacal.

5. Mutilations ethniques.

Le rite de la circoncision proviendrait-il des idées de souillure et de péché déjà exposées?

Puisque le mal se transmet surtout par la génération, il faut avant tout purifier les organes mêmes de la génération: c'est ce qu'on fait par un rite sanglant.

Puis, l'organe une fois ainsi purifié, on le préservera craintivement de toute nouvelle souillure...

A voir un homme Kikuyu, il semble qu'il n'a pas même le sentiment de la pudeur. Voici cependant des faits: on voudra bien ne pas les trouver trop scabreux; au Kikuyu, en tout cas, ce sont des choses saintes et sacrées. Un enfant qui toucherait son père, en jouant, par exemple, serait abandonné de suite et donné à un autre; un animal, chèvre, mouton etc. serait tué dans le même cas; une femme serait obligée d'aller «se confesser» et recevoir l'absolution. L'absolution serait même refusée au mari qui aurait touché le sein de sa femme: c'est un des rares cas de péché irrémissible... Ces faits prouvent clairement que l'apparence n'est pas toujours conforme à la réalité: ils prouvent que les Kikuyu ont le sentiment très réel de la pudeur, ce respect craintif pour tout ce qui concerne la fonction génératrice. Mais, par ailleurs, les hommes ne trouvent rien à redire à la nudité: «Nous ne sommes pas des femmes,» disent-ils. Ils en ont plutôt quelque fierté.

La circoncision est-elle un rite religieux ou social?

Au Kikuyu elle paraît être les deux à la fois, bien que la signification sociale ait naturellement pris le dessus, pour les mêmes raisons que le culte des ancêtres éclipsa peu à peu le culte divin.

La visite à «l'arbre sacré» qui se fait solennellement la veille, le rameau coupé qu'on garde à ses côtés pendant l'opération, montrent clairement l'intervention divine à cette cérémonie, la plus importante de l'existence. Le bain public du matin, qui en est le commencement même, est une preuve de l'idée de purification qui lui est attribuée. L'expression «se jeter dans la rivière» est une locution idiomatique qui équivaut à «se faire circoncire».

Au sujet de la circoncision, il existait naguère une coutume barbare, qui disparaît depuis l'arrivée d'un gouvernement vigilant. On peut se permettre de la décrire dans une étude ethnologique. Le péché se transmet donc par la génération, et la conséquence du péché, c'est la mort. Or donc, voici ce qu'on a pensé: La première fois qu'un nouveau circoncis aura des rapports avec une femme, ce sera la mort de l'un ou de l'autre... Que faire pour échapper à cette fatalité? Réunis en une bande de quinze ou vingt, les nouveaux circoncis surprennent quelque vieille femme en un lieu écarté, abusent d'elle, et l'assomment ensuite à coup de pierre! Elle est morte, donc les nouveaux circoncis ne mourront pas... Les jeunes circoncises, pour la même raison, sont sauvées de la mort par un petit incirconcis, mais lui n'est pas immolé, n'étant pas censé un être humain... Tout cela ne rappelle-t-il pas certains rites de l'antiquité grecque? --

«Pourquoi arrachez-vous cette dent à vos enfants?

— C'est une précaution que nous prenons. Il y a des maladies où les mâchoires se contractent tellement qu'on ne peut pas desserrer les dents du malade. Nous y faisons d'avance une ouverture pour y faire passer de l'eau . . .»

C'est là, incontestablement, la raison d'être actuelle que tous attachent à cette pratique. N'a-t-elle jamais eu de signification religieuse? On peut au moins en douter.

Le fait qu'un circoncis n'aurait plus cette dent arrachée, pourrait faire penser à «une purification préparatoire», qui serait devenue inutile après la circoncision, c'est à dire après la purification complète et par excellence. On remarque que même la signification actuelle renferme l'idée d'un remède à un mal.

6. Le péché.

«Mais cette idée du péché que vous avez — sa nature, ses effets, sa transmission, sa rémission, — où donc avez-vous trouvé tout cela?»

— *Ne andu a téné*, «ce sont les gens de jadis», c'est la tradition; nos pères croyaient et agissaient ainsi; eux l'avaient appris de leurs pères . . .»

C'est la seule réponse qu'ils ont à faire. Pour toutes les autres questions, comme l'existence de Dieu et des esprits, ils essaient au moins d'un raisonnement. Ici, rien; et pour cause, car l'expérience les condamnerait, ce serait la ruine totale de leur croyance, et tout l'édifice de leur religion s'écroulerait sur sa base.

Leur idée de péché, en effet, est absurde parce qu'elle est contraire au bon sens, à l'expérience, à la réalité des faits quotidiens. Ils peuvent constater tous les jours que leur idée de péché est fausse: qu'il ne cause pas tous les maux, qu'il ne se transmet pas, qu'il ne se remet pas au sens où ils l'entendent.

Cette idée est non seulement contraire au sens commun, elle est surtout violemment et constamment opposée à leur nature particulière, à leurs intérêts les plus chers. Il faut, en effet, connaître les Kikuyu pour savoir avec quelle passion on peut aimer les chèvres et les moutons, c'est à dire la richesse: il n'y a pas de doute possible, le sacrifice d'un mouton constitue pour eux un réel sacrifice; et, circonstance aggravante, dans beaucoup de cas celui qui offre le mouton, est le seul qui ne puisse en manger: il doit se contenter de regarder les autres.

On se demande par quel procédé naturel une pareille idée a pu naître; comment elle a pu grandir jusqu'à s'emparer complètement de l'âme kikuyu, résister à l'évidence, et s'opposer aux intérêts les plus chers . . .

Conclusion.

En résumé, trois grandes croyances sont à la base de la religion kikuyu: Dieu, les Esprits, le Péché.

Les deux premières paraissent d'abord instinctives, et nous avons vu que les raisonnements ne leur manquent pas pour les justifier; de la troisième ils ne donnent aucune explication. Ils croient . . .

L'origine du fait religieux actuel, c'est donc une idée: l'idée que le péché cause le mal et se transmet.

De cette idée est sortie naturellement le culte des «esprits», c'est-à-dire des «ancêtres». Mais le culte divin n'en existe pas moins, et distinct de l'autre. Aux esprits, cause du mal, on s'adresse pour parer au mal privé; à Dieu, maître de tout, on demande le bien général. Le sacrifice public et solennel offert à Dieu sous l'Arbre sacré est une prière qui veut dire: «Notre Père, donnez-nous le pain quotidien!»

C'est reconnaître instinctivement que Dieu est le maître de la vie et de la mort, puisque c'est lui qui donne ou qui refuse la pluie: au Kikuyu, la pluie, c'est la vie, la sécheresse, c'est la mort. Le pain quotidien, c'est toute la question sociale: Dieu seul peut la résoudre!

L'arbre sacré qui se dresse fièrement au sommet des collines, tel un clocher de village, apparaît comme l'image vivante de la religion kikuyu. Il se nomme *mogumo*. Le *mogumo* n'est, en réalité, qu'un parasite devenu gigantesque au cours des siècles; il a si complètement envahi son tuteur, que celui-ci ne s'aperçoit presque plus, et a même perdu son nom: cependant, quand on est averti, on peut encore distinguer, tout à fait au sommet, quelques branches à moitié desséchées du tronc primitif, dont le feuillage, rare, mais clair, s'élève au-dessus des épaisses et sombres frondaisons du parasite.

C'est ainsi que le culte des Esprits s'est enlacé autour du Culte divin, mais sans parvenir à l'étouffer.

Le «fait religieux» kikuyu est une opération logique et nécessaire de leur nature humaine particulière: tel peuple, telle religion. Au redoutable problème du mal ils ont essayé de donner la solution que leur a suggérée une idée inexplicable, qui a toutes les allures d'un dogme; on n'en pourrait hasarder une explication que si la Genèse faisait autorité en Ethnologie: le péché d'Adam, ancêtre des ancêtres, ne fut-il pas la violation d'un véritable tabou? «Si tu manges de ce fruit, tu mourras.» C'est le *mogiro*. Adam et Eve en mangèrent, c'est le *noki*. Le péché entre en ce monde pas la désobéissance d'un seul homme, et, par le péché, la mort, voilà le *sahu*.

Les Kikuyu paraissent très forts en théologie dogmatique...



The Kunnuvans or Mannadis, a Hill-Tribe of the Palnis, South India.

By the Rev. Father DAHMEN, S. J., Madura D.-Shembaganur (India).

I. General Sketch.

The Mannadis or Kunnuvans are the principal owners of the village lands on the Palni Hills. Unlike the Paliyans, they claim to have come from the neighbouring plain and to form part of its noble peasant-caste, the Vellalans, whose name the Mannadis often appropriate to themselves. The connection, though, is — it must be added — hardly admitted by the lowland Vellalans. But, however much doubt may rest on this particular claim of the Kunnuvans, it cannot be denied that their customs, habits, religion and character, though differing in various particulars from those of the lowland cultivators, have much in common with them, and distinctly point to their recent origin from the plains.

It is the writer's intention to give first a brief introductory sketch of the caste and then a detailed account of its marriage-customs and rites.

Caste subdivisions. — The Kunnuvan caste is divided into three sections: the Periya Kunnuvans or Great Kunnuvans, the Kunnuvans, and the Sinna Kunnuvans or Small Kunnuvans. The first mentioned mostly inhabit the upper Palnis, the two last, the Lower Palnis. The Periya Kunnuvans and Kunnuvans may eat together, but not intermarry, while the Sinna Kunnuvans may neither eat nor intermarry with the Kunnuvans and the Periya Kunnuvans. The Sinna Kunnuvans are further noted for being allowed to eat the *sarei* or rat-snake, and the *kullanari* or short jackal; and their women for wearing a special kind of bangles at the arms and the legs. — Most of the information here given has been drawn from the Periya Kunnuvans, whom we are now attempting to evangelize.

Villages. — Their villages, a list of the most important of which will be found at the bottom of the page¹, usually lie in some deep and broad valley, which afford them rich soil, abundance of water and a shelter against the chill blasts sweeping the elevated Kodaikanal plateau (6 to 8000 f.). Access is had to them by narrow mountain-paths all strewn with loose boulders and deeply furrowed by the rains. In the neighbourhood of the hamlet this path often widens into a shady lane running amidst the lustrous foliage of

¹ In the Upper Palnis: Vilpatty, Palanghi, Poombarai (inhabited also in great part by Marawar emigrants), Kukal, Manavanur, Ponur, Pundi &c. In the Lower Palnis: Merpalayam, Kavanji, Tandigudi &c.



Mannadi women taken across the Kodikanal lake, on their way to their work.



Mannadi Houses.

coffee-gardens, and along which in the morning hours the village-matrons may be seen, a brass-jar on the head and babe astride the hip, as they tread their way to the torrent. Often at the end of this lane a solid stone portal with some rough attempts at ornamental sculpture gives admittance into an open space, the upper part of which serves as a rustic agora for the deliberations of the Mannadis and the idle talk of village gossips, while the lower part is used for penning in the cattle as it is being gathered to be led out to pasture. On one of the sides of this open space there is also commonly found a hut of the better sort set apart for strangers and other common uses. The homesteads of the Kunnuvans are arranged in irregular rows according to the nature of the ground, and without any apparent preconceived plan or order, except that a special quarter is reserved to the low-caste families, mostly Sakkiliyans, the customary village-menials in these parts. The narrow lanes that run between the house are roughly paved with large blocks of blue granites extremely slippery for the wearer of shoes.

Houses. — The cottages do not seem to differ essentially from those of the plains. They are rectangular, the walls consisting merely of wattle partitions coated with the yellow loam so abundant here. The roof is thatched and juts out in front so as to form a narrow verandah. Inside there is but one large room the floor of which is besmeared with cow-dung; but, if inhabited by more than one family, it is then divided into two or more compartments by means of another thin wattle partition. The furniture includes the ordinary hardware and earthenware vessels for cooking and storing purposes, some agricultural implements, some mats and even at times a bed consisting of a wooden frame netted with cords and resting on four feet. The fire-place is on the South. A small shed for penning in the cattle at night is tacked on at the back, or any free side of the house.

Diet. The diet of the Mannadis is of course chiefly vegetarian. An inferior variety of rice grown on the spot, several kinds of millet, such as *tinei* (*Panicum Italicum*), *képpe* or *ragi* much cultivated by them, form their staple-food to which vegetables and particularly a certain kind of bean called *motchei* (black seeded *Dolichos*, *Lablat vulgaris*) are sometimes added. Animal food is rare and reserved for feasts, mutton being then generally eaten, while beef is naturally out of the question. We have already noticed, however, that the flesh of the rat-snake and of the short jackal is allowed to the Sinna Kunnuvans: — The cooking is mostly done by the women; but the men, when occasion demands, also busy themselves with culinary preparations. Two meals a day: one before work in the morning and one after, in the evening is the rule, the evening meal being the more substantial of the two. Coffee is commonly drunk; but the toddy shop, where there is one, is, it appears not unfrequented by the men.

Dress. — In the matter of dress, only the women call for special notice. A very curious way they have of putting on their *stlei* or cloth enables one to distinguish them at once from their sisters of the plains. Their cloth is tied by a knot above the right shoulder in front and secured at the waist by a kind of broad band (cf. the Photo Mannadi Women). Ornaments of an inferior sort

often decorate their persons. Heavy necklets in metal, sometimes finely wrought, iron and silver bangles for the arms and the legs are commonly used, as also strings of glass-beads, nose- and ear-rings; the last are heavy iron articles greatly enlarging the lobes of the ears. The men content themselves with



Mannadi children with religious marks on forehead and arms.

small silver or gold ear-rings of various patterns and plain silver or iron rings for the fingers and toes. The manner of dressing the hair is for both sexes the same as in the plain.

Occupation. — Agriculture is the principal occupation of men and women alike; the latter, however, generally get the lighter and easier tasks v. g. weeding and the like. When not actually engaged in field-work on their own lands, they also hire their services to others.

As wet cultivation, a coarse variety of paddy or rice is grown by every Mannadi village at the bottom of valleys and along mountain-slopes by means of narrow terraces, very ingeniously devised. Dry cultivation includes mostly millets, particularly *tinei*, *képpei*, *varaghu* (*Paspalum frumentaceum*), *sámai* (another kind of *Panicum*), and even some wheat and barley of inferior quality. The chief garden produce is *vēngāiam* (*Allium cepa*) and especially *velleipūdu* (*Allium sativum*) or garlic which is exported in large quantities to the plains; the *motchei* or bean has already been mentioned above. Lastly many of the villages grow also coffee, plantains, cardamom (in Tamil *yēlam*: *Elatteria Cardamum*) and in the Upper Palnis even peach and pear-trees, the fruits of which are sold to native merchants.

Cattle. — The agricultural implements are few: the primitive native plough of wood armed with an iron point and called *kalappei*; the *manvet̤i* or mattock and the sickle-like *arouvāl*. Cattle is abundant enough and consists of cows, bullocks, buffaloes, some sheep, the latter mostly for the butchery, while the others, as also the goats, are valuable for their milk and manure. Some ponies, but especially small donkeys are used as pack-animals but belong to the merchants of the plains. — Commercial transactions are carried on indifferently in money or in kind. — One remarkable practice in the selling of lands and which we had occasion to observe on buying the necessary ground for a school, consists in measuring only one dimension, the price being 1 Rupee per foot.

Village Officials. — Each village has its chief called the *Mannāḍi*, the representative as it were of the Mannadi caste, and generally one of the richest men of the village. He it is that presides at the villagers' meetings, the marriage-feasts and other public ceremonials. To him important events, good or bad, *tinmei nanmei*, as the phrase goes, are first reported. Though his



Mannadi women.



Pombarai Village partly inhabited by Mannadis.

hereditary dignity is unaccompanied with any stipend of any sort, yet he has the right to require certain services from the village people.

He has under him another hereditary officer with the high-sounding title of *mandiri*, minister. The *mandiri*'s office is to help the chief in his charge and preside together with him at festivals and gatherings.

Village Assemblies. — These assemblies in which all the villagers take part are convened whenever some matter of interest to the whole village-community or to the caste is at stake. Thus, when we offered to establish a school in one of the villages, the question had first to be mooted in a public meeting which finally settled it in our favour, all the heads of families agreeing to send their children to the new school. Regulations thus passed are binding on all and their violation is attended with various punishments; v. g. an offering to the village-god, and in case of a very grave offence, with excommunication from the caste, symbolized by the throwing of a stone in presence of the village-folk.



Mannadi chief of Palanghi village.

Religion. — As to the Mannadis' Religion I shall content myself with stating that it greatly resembles the village-worship of the plains, as may be seen from the names of some of their gods: *Subrahmaniya*, *Puleiyār*, *Amman*, *Karuppan*, *Krishnan*, *Idumban* &c. A Brahman generally officiates, as priest.

Subramaniyan and *Puleiyar*, Siva's two sons, practically monopolise all their worship. In Poombarai there is a small pagoda — the best of

its kind on these hills — dedicated to the former god. Situated in a fine grove of tall trees at the entrance of the village it is built in well-cut blocks of red granite and has the shape of a cross with short arms, one of which, serving as the entrance, is prolonged by a shed where the god's steeds and ex-votos are badly sheltered. At the end of the cross the platroof rises into a pyramid — the *gopūra* — in the style of South-Indian temples. Rough and fantastic designs are cut on the walls, cornices and *gopūra*: the usual grinning gods and demons with elephants, dragons and monsters to match.

The temple has, of course, a wonderful story all to itself. A long time ago, a peasant of the place was ploughing his field some distance from the village, when lo! he saw blood spirt out from under the ploughshare; and as he pushed his plough away, milk now came gushing forth in the furrow and at the same time, he experienced some resistance as that of a stone. He stops, examines and finds under the thick clods a stone idol, the forehead cut open with a wound from which flowed both blood and milk. The astonishment of the man, and the sensation produced in the village by the prodigious event may well be imagined. But how much greater still next morning on seeing the aforesaid idol actually in the spot where the present

temple is now situated. Surely the miraculous idol's will was clear: a temple must be built there in its honour. Accordingly this was done as a long half-worn out inscription cut in the basement will tell you. And now *Subramaniyan* — for it was made out somehow the image was his — receives the usual honours: sacrifices of cocks and goats and even of buffaloes, these every twelve years, offerings of flowers and fruits and the annual car-procession.

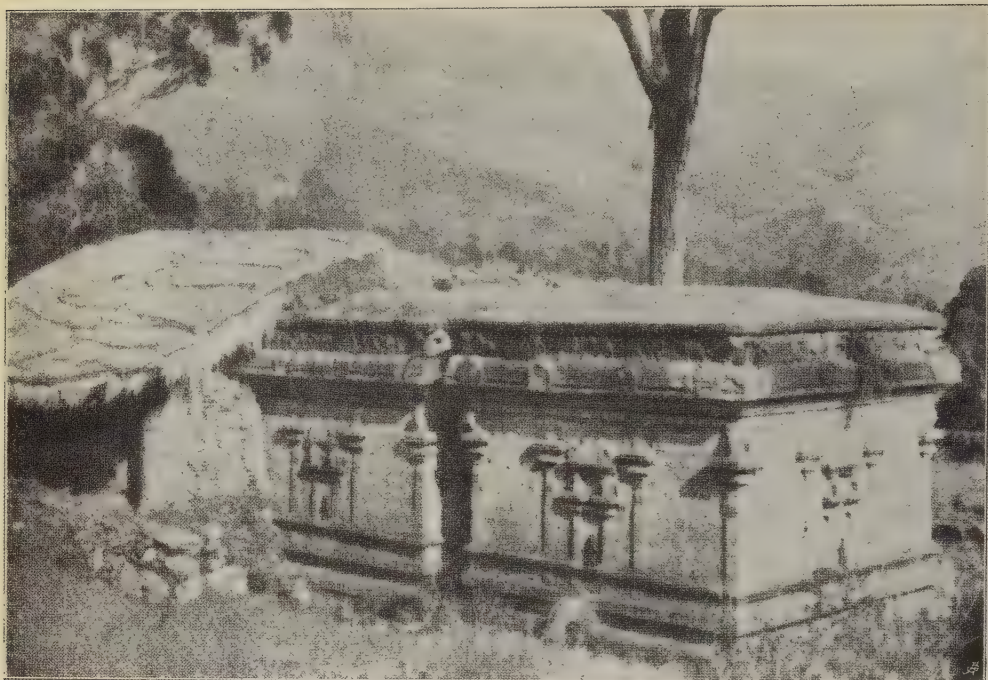
In Villekeby there is another diminutive pagoda newly built that shelters *Subramaniyan*. It consists of a mere niche well guarded by a powerful grating and to which access is to be had through a small graceful portico in white granite with the effigies of the two generous donors: the chief and his wife carved on the two front pillars. At the entrance of the village there is a thatch shrine for *Pulleiyar*, *Subramaniyan's* elephant-headed brother, with stone-rats, his favourite steeds, all round. Other gods are sometimes represented merely by a stone daubed in red and white pigment.

Let me end this general sketch by a brief enquiry into the cause and the time of the Mannadi emigration to the hills.

Origin. — According to the villagers their ancestors fled to these mountains during a war of the Pandiya kings. As a matter of fact, we learn that about 1557 the last Pandiya King of Madura being attacked by the Chola King of Tanjore fled to the court of his overlord, the Rajah of Vijayanagar, and, though reinstated for a time by the Vijayanagar general, was finally set aside as incapable and succeeded by the new Nayakkan dynasty founded in 1559 by the victorious Vijayanagar general. This view agrees with the account given in Nelson's "Madura Country" (published at Madras in 1868) where it is said the exodus took place from the Northlying plains of Coimbatore about the 16th century.

Another version of the fact refers us to Mahummedan wars as the reason of the Mannadi emigration to the hills. Here the difficulty is to light on the precise war, as Mahummedan wars have neither been few nor far between, beginning from the Delhi General, Malik Kafur's furious inroad on the Tamil Country as early as 1310, to the period of wars of Chanda-Sahib, Mahummad Ali and the Poligars about 1750 and upwards, followed at no great interval by the savage raids of Haïdar Ali (1780) and his son Tipu Sahib (1790).

Whatever difficulty there may be to decide on the value of these respective views, which besides need not clash, as emigration may have taken place at the time of both Hindu and Mahummedan wars, one point at least remains probable: viz. that the emigration was caused by the horrors of war such as it was carried on in those remote times by both Hindu Rajahs and Moslem princes. At the sight of their blazing villages, their rifled homes and devastated crops, what more natural for the panic-stricken population that lived all about the hills than to seek a refuge behind these fortresses raised for their protection by Providence? That this actually was the case in similar emergencies, certain letters of the Jesuit missionaries who were labouring about these parts in the 17th century, testify. In F. DE PROENZA'S Annual Letter for the year 1659, there is the following account: "La chrétienté de Sattiamangalam (in Coimbatore) eut sa part à la tribulation générale parce que l'irruption



Villupatty pagoda dedicated to the god *Subrahmaniyan*.



Stone Portal of Villupatty village.



Villupatty village. Small pagoda dedicated to the god *Idumban*.



Pombarai pagoda dedicated to the god *Subrahmaniyan*.

imprévue des Maïssouriens ne laissa pas aux habitants le temps de sauver leurs richesses. Les PP. MARTINZ et ARCOLINI accompagnèrent leurs néophytes et errèrent avec eux sur les montagnes escarpées [the Nilgherries probably] et dans les forêts sauvages. Des fatigues, des souffrances et des angoisses inexprimables, adoucies souvent par la grâce et les soins d'une Providence toute paternelle, telle est en résumé l'histoire de leur vie pendant ces deux ans"¹. Nor is this a single instance: still more harrowing accounts I have had occasion to meet in other as yet unpublished documents of the same epoch.

No doubt, then, such forced migrations, not to speak of the hasty and crowded march, entailed often much suffering. But what were these hardships to the untold cruelties practised on the harmless villagers by the hordes of human fiends let loose on the country in time of war. Soon, besides, as the fugitives cleared the virgin soil of the valleys from the luxuriant jungle, they realised that these new lands of theirs did not yield it in fertility to the exhausted fields of the adjoining plains, and had, in addition, the priceless advantage of neverfailing irrigation in the numerous mountain-streams. In fact the "Madura Gazetteer, 1906", mentions that according to some accounts, famine (always occasioned here by drought) was the cause of the emigration to the hills. Free henceforth from the apprehensions of drought, the inroads of armies and the exactions of rajahs, the Kunnuvans must not have been long in consoling themselves for the loss of those ancestral homes to which the Hindu clings with such tenacity, and have got easily enough over the difficulties of new and colder climes. From the material point of view, the emigration seems to have proved a real boon to them. Not only are the Mannadis not at all inferior in health or build to their distant relations of the plains, but they look a much hardier and thriftier race than the average indolent ryot of the lowlands, and, in general, may be regarded as a class of well-to-do Indian peasants. Yet, this exodus has not been unmixed with evil, as the isolation attendant upon it appears to have encouraged a laxity of morals, shocking even to their not overstrict pagan neighbours and which will be set forth in the concluding pages on marriage and marriage-rites.

II. Marriage and Marriage-rites.

And first every man has a claim to his paternal aunt's daughter, a practice common to several castes in the district. According to Mr. W. FRANCIS² "the idea underlying this custom appears to be the feeling that a woman is bound to replace the loss to her father's family occasioned by her marrying out of it by returning one of her daughters to that family. The simplest way of making the restoration is to marry her daughter to her brother's son . . . In some castes custom requires that the latter shall marry her, however old she may be, and the result is naturally the subversion of all the ordinary rules of morality." This is precisely the case with the Kunnuvans, whose moral standard is, in fact, of the very lowest.

¹ P. BERTRAND'S *Mission du Maduré*, vol. III, .p. 70.

² *Madura Gazetteer*, 1906, p. 88.

Child-Marriage. — Among the little boys of these villages several are already married in this way, their wives in the meantime consorting with any man they please, while their boy-husbands are considered as the fathers of the children springing from such intercourse and at times nearly as old as themselves. The boy-husband in his turn, when reaching the years of manhood, finds his wife too old, and so, often takes to another wife of his own age.

Polygamy. — This custom accounts in great part for the polygamy prevalent among the Kunnuvans and indulged in by nearly all those who have the means of supporting more than one wife. This state of things is further aggravated by the fact that uncles have the right to keep one or more of their nieces in their own houses, where they practically become their concubines. The consequence of all these excesses is that shameful diseases are not rare in the villages.

Marriage-rites. — When a marriage has been decided on by the families of the two parties concerned, an auspicious day is chosen for the celebration of the feast, which commonly lasts one day, but in the case of the wealthier people, is prolonged to two or three.

In the morning the bridegroom's relatives gather at his house. After being given the customary betel they are helped to a meal. The bride's relatives likewise spend the day at the bride's house, where early in the afternoon the bridegroom's party betake themselves for the payment of the dowry, the first part of the marriage ceremony.

Bride-price. — The bride-price is invariably fixed at 10 Rupees $\frac{1}{2}$ in all cases, whether the parties concerned be rich or poor; and it is paid by the bridegroom into the hands of his future father-in-law. This payment is followed by a nominal donation also made by the bridegroom of *vīḍu* (house), *māḍu* (cattle) and *kāḍu* (land), answering to a similar donation, known as *gō-dāna* (gift of cows), *bhū-dāna* (gift of land) and *salagrāma-dāna* (gift of salagramas, or small stones of superstitious value) and mentioned in Abbé DUBOIS's classical book¹.

Pouring of water. — These preliminaries over, the marriage-rite proper now begins, called the *tārei vārkkiradu*, or the pouring of water. Taking then some water the girl's father pours it in the hands of his daughter, who, in turn, pours it in the bridegroom's hand, while her father addresses him thus, about to the following effect: "Except for heat and rain you have to guard her" and is answered by the bridegroom: "Yes, I promise to do so". At the same time the bridegroom pours water in his bride's hands. The meaning of these words appears to be that the bridegroom pledges his word to guard his wife against all troubles except such as it not in his power to prevent v. g the inclemencies of the weather: heat, rain &c.

Tying of the *tāli*. — The whole party now betake themselves to the bridegroom's house for the tying of the *tāli*, a neck-jewel, the marriage emblem in South-India and answering to the marriage ring in Europe. The *tāli* is

¹ English Translation by H. K. BEAUCHAMP — 2^d Edition-Madras 1899, p 225.

then passed round among those now gathered in the bridegroom's house who invoke blessings on it, and at an auspicious moment is placed by the bridegroom on his bride's neck and then tied from behind by the bridegroom's sister or some other female relative of his.

The whole ceremony winds up with a banquet to which the whole village is invited. Meat must be served, and the expenses are defrayed by the bridegroom.

Divorce. — Such are the marriage rites. Let me add in conclusion that the marriage bond is extremely loose; divorce is common and had recourse to, on the flimsiest pretext, the only formality to be gone through consisting in refunding the bride-price.

Door-Post Marriage. — There exists also among the Kunnuvans a very curious sort of marriage, quite peculiar to the tribe, as I have never heard of the like in any other caste, and which we may call the "door-post marriage" as opposed to the ordinary "*tāli* marriage". This is mentioned also by Mr. W. FRANCIS who says that "in case a man has no children except a girl, and his family is in danger of coming to an end, the practice of "keeping up" house is followed. The girl cannot be claimed by her maternal uncle's son as usual, but is "married to the door-post" in the following manner and before at least four persons, the Mannadi or chief and his *mandiri* or minister presiding here as at the ordinary marriages. The girl sits on a small stool, called *manei*, near the door-post. Her father then promises to give the inheritance to all her offspring; and her paternal uncle's son puts a silver bangle on her left¹ wrist, this bangle taking the place of the *tāli*. Henceforth the girl may consort with any man she chooses, while her earnings go to her father. This immoral practice is for much in the proverbial laxity of the Kunnuvans.



¹ Mr. W. FRANCIS says, on the right wrist; but on repeated personal inquiry from the natives I have been told it was the left.

Zur Geschichte und sozialen und politischen Gliederung des Stammes der Schillukneger.

Von P. W. HOFMEYER, F. S. C.

Vor langer Zeit, sagen die Schilluk, d. h. nach unserer Berechnung etwa vor 200 Jahren, lebte in der Provinz Bahr-el-Gazal, am Fluße Giur, ein gewaltiger Häuptling namens Urukua, Vater dreier Söhne, Nykang, Dimo und Burro. Erstere, oder nach anderen Nykang und Burro, waren wegen einer Kleinigkeit unter sich in Streit geraten. Nykang, etwas jähzornig, griff sofort nach einem ihm naheliegenden Durrahstengel und schleuderte ihn gegen Dimo. Um der Bestrafung durch den Vater zu entgehen, dessen er schon lange überdrüssig war, floh er, gefolgt von seinem Anhang und dem Fluche seines Bruders, der da lautete: „In der Fremde sollst du vor Hunger sterben.“ Das Ziel seiner Flucht, dem er zustrebte war der Norden; denn dort, hatte er gehört, solle es ein Land geben, das von „Milch und Bier überfließe“.

Auf dem Wege dahin gesellten sich zu ihm noch andere wanderlustige Stämme, sodaß er am Schlusse 28 verschiedene Tribus unterscheiden konnte. Angelangt am jetzigen Aufenthaltsort fand Nykang schon Araberstämme vor, welche die höchsten Plätze am linken Nilufer besetzt hielten und sich von Viehzucht und Jagd ernährten. Durch seine Übermacht erdrückte er dieselben, d. h. nahm ihnen die Kühe ab und zwang sie, entweder das Land zu verlassen oder sich seinem Volke einzuverleiben.

Dieselbe Abstammung wird von den Giur¹ (im Bahr-el-Gazal) erzählt:

„Wir Giur gehören zur großen Familie der Schilluk, Denka, Belanda und Maggi². Vor vielen, vielen Jahren wurden im fernen Osten Nykango, Dimo, Diu oder Ma-Diu, Maggi und Uto geboren. Von Nykango stammen die O-Kangen (Schilluk), von Dimo die De-Suo (Giur), von Din die Denka, von Maggi die Maggi und von Uto die Utō oder Belanda³ ab. Nykango war der Benjamin unter den Söhnen; als sie den heimatlichen Boden verließen, stand er an der Spitze der Auswanderer und führte sie von Osten nach Nordwesten. Nach langem Marsche gelangt er, den Nil überschreitend, in jene Landschaft, welche jetzt mit dem Namen Bahr-el-Gazal bezeichnet wird. Eines Morgens

¹ Das Wort *Giur* bedeutet Wilde, Waldmenschen, weil sie keine Herden besitzen, von den Denka so benannt. Von den Schilluk werden sie *O-Dimo*, Nachkommen Dimo's bezeichnet. Sie selbst nennen sich *De-Luo* oder einfach *Luo*.

² Der Name des allgemeinen Familienvaters ist der Vergessenheit anheimgefallen.

³ *Belanda* ist ein Ausdruck der Bongosprache und heißt „Bewohner der Steine“, weil sie eine steinige Gegend bewohnen; sie selbst nennen sich *Bór*.

nun, als sich die Belanda ganz unerwartet anschickten in das Land einzuziehen, mahlten sie in aller Eile den Durrah auf *pam*¹. Als sie ihn dann zerrieben hatten, benachrichtigten sie erst die Gefährten von ihrem Vorhaben. Die Giur jedoch sowie die Maggi und Denka wollten zuvor noch ihr gewohntes *kwen*² haben. Das aber war sobald nicht möglich, denn ihre Weiber hatten noch nicht einmal die Durrah im *pain*³ zerstoßen. Die Belanda machte sich somit allein auf den Weg und rückten in das Gebiet der Sandeh (Nyam Nyam) vor. Der Zufall wollte, daß ihnen eine Schar Pharaonenhühner folgte, welche jede Spur der Dahinziehenden zerstörte. Infolgedessen schlugen die Denka, Giur und Maggi einen anderen Weg ein und ließen sich nordwärts, in der Nähe der Bongo nieder.“

Nach einer anderen Überlieferung derselben Giur wurde die Trennung der Brüder durch eine blutige Tat hervorgerufen. „Nykango hatte sich mit seinen Brüdern — ausgenommen Uto, der sich mit den Belanda gleich anfangs entfernt hatte — im Bahr-el-Gazal niedergelassen. Eines Tages wurde ein Sohn des Nykango von heftiger Begierde nach den Perlen des Dimo ergriffen, raubte sie, und da er nicht wußte, wo sie unterbringen — Taschen hatte er keine — kam er auf den Gedanken sie zu verschlucken. Dimo bemerkte gar bald den Raub und auch die Art und Weise, wie er untergebracht war, und legte bei Nykango Klage darüber ein. Vater und Sohn läugneten natürlich hartnäckig die Tat; da aber Dimo beharrte, wurde die Sache ernst und mußte bewiesen werden. Beide kamen überein, dem Knaben den Bauch aufzuschneiden um die Perlen zu finden. Die Tat wurde verübt und die Perlen gefunden. Nykango floh tiefbeschämt und setzte sich mit den Seinen in jenem Lande fest, welches die O-Rangen oder Schilluk noch heute bewohnen. Dimo und Maggi verließen gleichfalls die Unglücksstätte, indem sie gegen Norden zogen. — Soweit die Giur.

Verschiedenheit des Landes brachte auch Verschiedenheit der Beschäftigung, mehr oder weniger Ausbildung geistiger und materieller Fähigkeiten mit. Daher verlegten sich die Schilluk und Denka, Bewohner ausgedehnter Ebenen, auf Feldbau und Viehzucht. Dies bewirkte Männlichkeit und kriegesischen Geist, während ihre Stammesbrüder, mehr die Schätze des Landes ausbeutend, häuslichen Frieden und Arbeit vorzogen.

Unbestritten ist es auch, daß die Nuer mit den Schilluk und Denka stammesverwandte sind. Das geht aus Lebensweise, Sitten und Sprache hervor.

Nykang, angekommen in diesem neuen Lande, besetzte das ganze linke Nilufer von Lake No nördlich bis Kaka. Später versuchten sie es, noch ein weiteres Stück Land zu erobern, was aber an den entsetzlichen, nie geahnten Wirkungen der Feuerwaffen ihrer Gegner scheiterte.

Nun ging es an die Gründung von Dörfern und Distrikten. Nykang durchzog das Land, wies den verschiedenen Elementen ihre Plätze an und

¹ *pam*, im arabischen *morracca*, ist eine Art Handmühle bestehend aus zwei flachen Steinen, von denen der untere in die Erde befestigt wird.

² *kwen* Brei aus Durrahmehl.

³ *pain* Mörser aus Holz, in welchem mit einem *lek*, schwerer Stock, das Mehl zerstoßen wird.

machte Ordnung in allem. Jedes Dorf erhielt sein Stück Land, seinen Häuptling und seine besonderen Rechte. Ebenso die kleinen und größeren Distrikte. Überall wurden öffentliche Ämter ausgeteilt, Heirat, Erbschaft, Tanz und Spiel geordnet.

Sich selbst gab Nykang wie auch seine Nachfolger als Regenmacher aus; seither tanzen die Schilluk vor seinem Tempelchen und bitten um Regen im Monat Mai, wenn die Durrah schon gesät oder erst zu säen ist.

Seine Worte hat Nykang nicht in den Wind gesprochen; die Ordnung hat er in sichere Hände gelegt. Die Schilluk halten bis auf den heutigen Tag zäh am Vermächtnis ihres ersten Königs fest. Daher der starre Konservatismus gegen alles, was vom Fremdling kommt.

Nykang hat ohne Zweifel viel für seine Schilluk gearbeitet, aber er mußte wie alle seine Nachfolger die Erfahrung machen, daß sein Volk keine Liebe kenne, ihn nicht achte und ihn beschimpfe. Die Schilluk singen in einem Liede, daß die Sonne nicht stark genug gewesen sei, ihren Nykang zu schwächen. Was aber die Sonne nicht vermochte, das haben die Schilluk selbst fertiggebracht, sie machten ihn lebensmüde und suchten seinen Tod, den er sich dann selbst gab.

Eines Tages ließ er alles Volk zu einem Schmause zusammenrufen: vier Tage lang dauerte dieser und es wurden Schafe und Ochsen ohne Zahl geschlachtet. Das Lob des Gastgebers war in aller Munde. Am letzten Tage erhob sich ein Wirbelwind und trieb alles Volk auseinander. Diese Gelegenheit benutzte Nykang, um aus diesem Leben zu gehen; er ließ sich das Gesicht mit einem Tuche verbinden, so daß ein Atmen nicht mehr möglich war. Den Ort, wo er begraben wurde, weiß niemand. Dem Volke wurde erklärt, daß Nykang „entschwunden“ sei an einen Ort, wohin niemand ihm folgen könne. Das genügte, um einen Heroen aus ihm zu machen, dessen Tatenlob noch bis jetzt durch das ganze Land bei Tanz und Spiel erschallt.

Auf Nykang folgte sein Sohn Dag als König, ein echter, kriegswilder Schilluk. Er heißt in den Kriegsliedern *Gare tong*, d. h. Lanzenstütze.

Nykang hatte noch zwei andere Söhne, Anongo und Dschal, die jedoch neben ihrem Bruder keine bedeutende Rolle gespielt haben.

Das Andenken Nykangs wird noch jetzt durch hübsche Tempelchen gefeiert, die überall da erbaut wurden, wo er eine Gründung veranlaßte oder eine große Tat ausgeübt. Die Haupttempel sind in Akurna, Wau, Pa Nykang (Dorf des Nykang) und Nibodo. Vor diesen Tempeln bittet das Volk um Regen, natürlich im Tanze; jung und alt nehmen mit grünen Zweigen in den Händen daran teil.

In diesen Tempelchen werden die Reliquien Nykangs, wie seine Lanzen, Schilde, Trommel usw., aufbewahrt. Auch die Feldwerkzeuge, Kleidungsstücke der Frauen, der alte Schmuck, der zum Tanze angelegt wurde, kurzum alles, was die Schilluk zu ihrem Leben und Kleiden gebrauchen, wird darin aufbewahrt und verehrt, damit das Volk nie von den väterlichen Sitten ablasse.

Der Stamm der Schilluk umfaßt, wie schon erwähnt, infolge steten Wachstums bei 28 verschiedene Tribus. Alle zusammen nennen sich immer *Ocollo*, werden auch so von Denka und Nuer benannt, woraus dann Schilluk ge-

worden ist. Die wichtigsten unter diesen Tribus sind vor allem die *Quared*, das sind die Schilluk, welche mit Nykang aus dem Bahr-el-Gasal herübergekommen sind. Die unterste Klasse bilden die Halbaraber oder im Lande vorgefundene Eingeborne. Dann gibt es *Quamal*, *Quajull*, *Quaruong*, *Quagodo*, *Quaokāl*, *Quarejongo*, *Quaduay*, *Qua-eymol* und noch andere weniger wichtige.

Ich bemerke aber ausdrücklich, daß unter diesen Gruppen auch nicht der mindeste Kastenunterschied besteht, wie etwa bei Indiern u. dgl. Alle sind ebensogut Schilluk mit gleichen Rechten und ohne Verbindungshindernisse. Was in gewissen Sachen Ausnahme macht, ist nur der sogenannte Adel mit seinen in diesem Lande mehr drückenden Pflichten als Ehren und Rechten.

Alle bisher aufgezählten Unterschiede beziehen sich nur auf gewisse Verpflichtungen und Rechte gegenüber der Königskrönung, wo allein nur noch die Titel zur Geltung kommen.

Besonders beteiligt an dieser Zeremonie sind:

a) Die *Quamal*. Es sind das Leute, deren Stammeltern von „oben“ gekommen sind. Das Land wurde auf eigene Weise mit ihnen beschenkt. Ein Mann und eine Frau kamen oben in den Wolken in Streit wegen eines *lek*, einer Stange, welche die Frau zum Kornstoßen benutzte, die aber auch der Mann zu anderen Arbeiten gebrauchen wollte. Beide liebe Ehegatten stritten sich darum und umklammerten die Stange mit den Worten:

„*Yin, i rac, mucu yan lek! Wet! I pa utuon!*“

„Du bist schlecht, gib mir die Stange! Mach daß du fortkommst! Du bist eine Hyäne!“

— „*Yenn? Amena arall lek, amena dog, amena dieg,*

— „Was? (sagte das Weib). Wer hat die Stange gebracht, wer die Kühe, wer die Schafe, wer *amena cami bene? Pat yan mucu bene? Ire pa toti yan? Ui, juphiel* deinen ganzen Kram? Bin 's nicht ich gewesen? Was gibst du ihn mir nicht? Laß los, ich haue

yin . . . i wat cal rok—i!“ — „*Nya-tiau, i pa* dich daß . . , du Streithans!“ — „Unverschämtes Weibsbild (sagte der Mann), willst du

rudi? Amena gneo yin ye dog? Ui pat yan amuci dog piaro¹? I 's Maul halten? Wer hat dich gekauft mit Kühen? Gab ich nicht deinem Vater Kühe zehn? Du

cuoro!“ — „*Ago dog? rwobi rëte! Ny uti cami, ago* Aasgeier!“ — (Die Frau) „Wo sind die Kühe? bloß Geschwätz! Zeig mir deine Sachen, wo

dieg?“ — „*Kokot yu puot yin! Ui!*“ — deine Schafe, wo?“ — „Schweig (darauf der Mann) oder ich haue dich durch! Laß los!“ —

„*Puot yan, lek ba mia, ya pa rudi, mucu yan, ognip . . .* „Hau mich, (das Weib) gehört nicht der mir, ich schweige nicht, gib ihn mir, du Schlechter . .

i pa daco . . .“
du bist ein Weib.“

Da sie eben so sprachen und zogen, verlor das Weib das Gleichgewicht, beide purzelten zurück, die Stange entschlüpfte und fiel mit beiden Prätendenten zugleich gerade ins Schillukland hinein. Sie wurden halb tot aufgefunden, kamen aber wieder zu Kräften und wurden die Stammeltern dieser

¹ Große Zahl.

neuen Kaste der *Quamal*. Ihr Kastenwert kommt nur bei der Königskrönung, wo sie gewisse Rechte haben, zum Vorschein.

Weiter an der Königskrönung besonders beteiligte sind:

b) Die *Qua-dschal*. Sie sind von weit hergekommen. Ihre Geschichte ist interessant: Nykang hörte von einem Lande, in dem aller Schmuck und selbst die Werkzeuge aus Silber seien. Er beschloß mit seinen Söhnen und zahlreichen Bewaffneten in jenes silberreiche Land zu ziehen und dort Beute zu machen. Das verheißene Land war *wang garo*, d. h. das Land, in dem die Sonne untergeht und schläft, und wo die Sonne so nahe ist, daß man sie mit den Fingern greifen kann.

Nykang erreichte endlich das Wunderland; in der Tat, zahlreiche Viehherden weideten da, und die Jugend war mit Silberringen und Silberstäbchen reich geschmückt. Er trat mit Dag zu einer Hütte hin, wo eine junge Frau arbeitete. Sie war ausnehmend schön; so etwas hatten die Schilluk-Helden noch nicht gesehen. Dag fragte die Frau, ob sie sich mit ihm verheiraten und in sein Land ziehen wolle. Entsetzt sprang die Frau auf und verwünschte die schwarzen, schmucklosen Gesellen. „Wenn wir auch schwarz und ohne Silberschmuck sind“, antwortete Dag, „so sollst du doch sehen, daß unsere Arme stärker sind als die eurer Männer, und daß wir uns wohl würdig zeigen können, um deine Hand anzuhalten.“ Die Frau zeigte ihnen die Gegend, wo ihr Mann mit seinen Knechten die Herden weidete. Nykang und Dag wandten sich dorthin.

Es war eben abends und die Herden kamen vom Felde. Die prachtvollen Männer im Silberbeschlagnamen hinterher. Dag als Erzstreiter, machte sich sogleich auf, ihnen entgegen und bald entstand ein allgemeines Ringen. Der Mann mit den schweren Silberringen unterlag und Dag streifte sie ihm alle ab.

In der Hitze des Gefechtes und weil sie die nahe Sonne nicht ertragen konnten, fielen alle Schilluk zur Erde. Nykang ließ Wasser bringen und besprengte damit alle seine Krieger und sie kamen alle wieder zu sich; ja selbst die Sonne besprengte er, damit sie nicht so heiß brenne, und sofort hörte sie auf so heiß zu brennen wie vorher. Am Ende siegten die Schilluk doch und trieben Vieh und Menschen weg; die Leute nun, die von dort mitgeschleppt wurden, sind die Quadschal.

Dag, wieder im Schilluk angekommen, hatte sich der jungen Frau, mit den Silberringen ihres Mannes geschmückt, genähert, wurde aber abermals abgewiesen. Gedemütigt von einer Frau, machte er ihr keinen Antrag mehr.

Nykang bot den Gefangenen in seinem Lande Kühe und Ochsen an, aber sie lehnten ab. Er bot ihnen Schillukfrauen an, wiederum lehnten sie ab. Daher schenkte er ihnen das Recht, vor jeder Königswahl eine Anzahl junger Mädchen im Lande einzufangen und überall Lanzen, Fett und Schafe einzutreiben. Dies war ein dauerndes Geschenk und sie willigten ein. Dieses Recht übten sie bis zur letzten Königswahl aus, wo sie es aus Furcht vor der Regierung unterließen.

Eine weitere Kaste bilden:

c) Die *Oro-ro*, Nachkommen des Dag, welche eine Art Hohepriester darstellen. Sie vollziehen die Tieropfer. Während der Krönung sind sie fort-

während in der Umgebung des Königs. All die Riten und Zeremonien, die dabei beobachtet werden müssen, sind ihrem Gedächtnisse eingetragen.

d) Die *Qua-okāl* kommen vom Bahr-el-Gasal; ihr Stammvater war sogar ein Verwandter des Nykang. Aber ein Verbrechen, das sie gegen das Haus Nykang begingen, brachte ihren Stamm stark herunter. Sie wurden wie gewöhnliche Schilluk, und zur Strafe für ihr Verbrechen mußten sie ein Mädchen dem König zahlen. Dieser neue Tribut wiederholte sich bei jeder neuen Königswahl, nur daß er mit der Zeit zu einer Ehre geworden ist, der hübschen Gewinn einträgt.

Die *Qua-okāl* brachten bei der letzten Wahl ein Mädchen von etwa zehn Jahren, das dem König bei der Feierlichkeit immer zur Seite steht. Dafür bekommt diese Kaste Kleider, Perlen, Glöckchen, Lanzen und Widerhaken. Eine alte Erdvertiefung in der Nähe von Faschoda wird mit Schafen ganz angefüllt, dann werden so viele Kühe und Ochsen hineingetrieben, als darin Platz haben; auch diese gehören den Verwandten des Mädchens, das nun *nya quer* heißt.

So gibt es noch mehrere andere, kaum nennenswerte Kasten, die das Recht haben, bei der Krönung irgendeine Zeremonie auszuführen. So obliegt einer von ihnen, den König mit einem Flügel vom König der Vögel zu fächeln, einer anderen, dem König Durrahstengel zu verschaffen, mit welchen die Partei des Königs die feindliche besiegt.

So hat es Nykang sehr gut verstanden, allen Interesse an seiner eigenen und seiner Nachfolger Erhaltung einzuflößen.

Der jetzt regierende Oberhäuptling heißt Fadiët; er ist der 25. nach Nykang und mehr von der englischen Regierung als vom Willen des Volkes gewählt. Fast alle Könige sind auf ähnliche Weise wie Nykang aus dem Leben geschieden. Der vorausgegangene König Kur, welcher 1908 in Wadi-Halfa starb, ist fünf Jahre Gefangener gewesen.

Nach Nykang wurde das Königtum in ein Wahlkönigtum umgewandelt. Die Wahl geschieht jedoch nur aus den Prinzen. Nach uralter Sitte, die schon vor Nykang bestand, werden so viele Steinchen ins Feuer geworfen, als Namen für die Wahl vorgeschlagen sind. Jedes Steinchen hat seinen Namen; derjenige nun, dessen Steinchen ohne zu springen im Feuer übrig bleibt, wird König. Diese Probe wird so oft wiederholt, bis nur ein einziges Steinchen übrig bleibt.



Le Cérémonial des Voyages aux Iles Keij.

Par le P. H. GEURTJENS M. S. C., Toeal-Langoer, Iles Keij.

Le Keyois est voyageur né. Il est avide d'aventures, et surtout il veut voir du pays. Voilà bien les deux véritables raisons impulsives de ses courses à travers les îles voisines. La raison officielle, qui au fond n'est qu'une prétexte, c'est de faire le commerce. C'est un trait qu'il a d'ailleurs de commun avec les habitants de Céram et des îles qui forment le groupe de Céram-laut. Que le commerce ne soit pas le vrai motif de ces voyages, cela se voit assez, quand on prend seulement la peine d'examiner un peu la cargaison que leurs bateaux, espèce de petits kotters, vont colporter. Je dis colporter, parce que ces navigateurs indigènes sont des véritables colporteurs marins. Arrivés à l'île, terme du voyage, avec leur charge qui souvent ne représente pas une valeur de 50 à 100 francs, ils longent la côte, s'arrêtant à chaque village pour présenter leur marchandise. Jamais ils ne sont pressés, et «time is money» est à leur avis le plus pur nonsens qui jamais ait retenti à des oreilles humaines. Leurs voyages se prolongent pendant des mois. Ils partent avec le vent favorable d'une mousson pour revenir également avec le vent favorable à la mousson contraire, qu'ils attendront patiemment. Ce n'est donc certainement pas l'appât du gain qui leur fait entreprendre ces longues excursions, car les bénéfices réalisés sont ordinairement fort minimes.

Mais peu importe le motif, pourvu qu'on voyage. Par les longs voyages on en impose. Aussi si vous demandez à un Keyois: «Avez-vous été à telle ou telle île?», il ne répondra jamais: «non», mais invariablement: «pas encore», s'il n'y a pas encore été.

Que le voyage joue un grand rôle dans la vie du Keyois, cela se prouve jusqu'à l'évidence par le cérémonial long et compliqué qui s'y rattache et que nous allons exposer dans les lignes suivantes.

Tout d'abord il nous faut spécifier entre les voyages. Le Keyois n'envisage pas comme voyage national, si je puis m'exprimer ainsi, les excursions qu'il fait à bord des vapeurs qui visitent régulièrement son île, et cela pour deux raisons.

Premièrement parce que ces voyages sont entrepris ordinairement par l'un ou l'autre invidu en son particulier. La passion du vagabondage l'obsède et il part, comme il dit, pour aller chercher du travail. Après quelques mois il revient, rapportant peu ou point d'argent, mais pimpant dans les nouveaux habits qu'il s'est procurés; rapportant en outre quelques curiosités et parfois aussi... des dettes.

En second lieu nous devons éliminer ces sortes de voyages de la catégorie des voyages véritablement keyois, parce que sur le vapeur, lui, comme tout petit passager de quatrième classe, ne compte pour rien, et personne ne fait attention à lui. Le vapeur va son chemin imperturbablement, sans se soucier ni de lui, ni des éléments ni des esprits bons et mauvais dont l'imagination du Keyois peuple les mers et la terre. Le cérémonial keyois ne souffre pas ce scepticisme. C'est pour cela aussi que dans ce cas on le laisse de côté entièrement ou en grande partie. Personne dans le village ne se présente pour partager son destin. S'il lui arrive malheur, les vieux murmureront : «Que diantre allait-il faire dans cette galère!»

Le voyage proprement keyois est un événement de la vie publique dans le village. Tout le village y est intéressé, tout le monde y prend part.

Ce communisme du cérémonial, si je puis m'exprimer ainsi, est l'effet du communisme des biens et du communisme du travail qui existent encore à un assez haut degré aux Iles Key, et qui forment le plus grand obstacle à tout progrès matériel en tuant toute initiative personnelle. Peu à peu cependant un revirement en sens opposé se fait remarquer.

Lorsque les Keyois entreprennent de longs voyages, c'est pour vendre des barques et de petits bateaux, qui sont renommés au loin. Le plus souvent, surtout s'il s'agit d'une barque de quelque dimension, c'est tout un complexe de familles, une *sowa*, qui y a prêté son secours. La barque une fois achevée est bien commun, et c'est le chef de la famille, *kapalla sowa*¹, qui en a pour ainsi dire l'administration. C'est lui qui, de concert avec les anciens, conclura le marché quand il s'agira de la vendre, et c'est lui qui en conservera le prix. Ce prix est destiné à être employé pour les besoins communs de la famille, afin de payer des dettes communes ou des amendes et surtout afin d'acheter des épouses destinées aux jeunes gens.

Lorsque sur le chantier plusieurs barques sont achevées ou à peu près, les anciens délibèrent. On conclut au voyage, on fixe le terme et le temps du départ. Cette dernière décision est formulée en termes assez vagues pour laisser à tout le monde encore le loisir de prendre ses mesures, s'il se trouve en retard. On tâche toujours d'annoncer le plus de barques possible. Chaque famille veut profiter de l'occasion pour augmenter son trésor de quelque vieux petit canon en bronze (malais *lelah*) ou de quelques pièces d'orfèvrerie indigène, évaluées à des prix exorbitants.

Il est intéressant de voir ces voyageurs avec leur longue traînée de petites barques, prises à la remorque par une plus grande, montée, en guise de petit kottor. Il y en a qui en remorquent dix et plus. Dans chaque petite barque se trouve pour le moins un homme pour prévenir les heurts et autres inconvénients dès que la mer se montre un peu menaçante. Ces voyages ne sont pas sans danger. Il arrive que, arrivés au large, la mer se trouve houleuse, et qu'ils doivent abandonner toutes leurs barques pour avoir du moins la vie sauve. D'autres fois, la tempête les surprend et les mène à la dérive. Au but même du voyage, mal logés, mal nourris, non accoutumés au climat, ils sont

¹ Pour les mots keyois je suis l'orthographe hollandais.

atteints par des maladies qui les tuent. D'autres, exténués et cassés par les fatigues et les privations, ne reviennent au pays que pour y mourir bientôt après.

Quand on se rend bien compte des dangers de toutes sortes que courent nos voyageurs keyois, et quand on sait en outre qu'ils attribuent toutes ces mésaventures aux mauvais esprits, qui soulèvent la tempête aussi bien qu'ils envoient la maladie, on comprendra plus aisément la patiente sollicitude avec laquelle ceux qui restent tâchent de conjurer les mauvais esprits et toutes les influences fâcheuses, en s'astreignant aux pratiques d'un cérémonial fatigant et compliqué.

C'est le prêtre qui conduit les cérémonies. Je ne puis affirmer avec certitude qu'elles sont les mêmes pour tout Keij dans tous les détails. Je sais seulement que du moins pour les grandes lignes elles sont identiques. C'est à Namar, à la côte ouest de l'île, que j'ai eu trois fois l'occasion de les suivre de point en point.

Interrogé sur l'origine de ces cérémonies, le vieux prêtre me répondit, qu'il avait acheté le droit de les pratiquer des gens de Tejando (autre île du groupe Keij au nord-ouest) et cela à un prix exorbitant «tout comme nous achetons une femme noble» (c'est-à-dire comme épouse). Ceci ne s'applique certainement pas à l'ensemble de ces cérémonies, qui ne sont pas l'apanage exclusif des Tejandos, puisqu'elles sont identiques dans toutes ces îles. Je me suis même fait dire par les indigènes qu'aux îles de Céram et de Céram-laut, on pratique des cérémonies semblables. Cet achat doit donc fort probablement se restreindre à quelques menus détails ou à quelque particularité, et cela n'étonnera personne, si on sait que le système monopolitaire régit sévèrement ces îles. Chaque village, chaque famille a ses *poessaka* (traditions) qu'elle défend avec un zèle jaloux. Lorsque le Gouvernement n'était pas encore établi ici, il y a une trentaine d'années, la seule imitation d'une ornementation de barque, ou de dessin dans une bannière etc. était un cas de guerre.

Je n'oserais me prononcer d'une manière absolue sur le lieu d'origine de ces cérémonies. Qu'elles soient autochtones, ce n'est pas probable. Dans la plupart des usages keyois et surtout aussi dans les légendes, il ne faut pas oublier de faire la part de l'élément étranger. C'est surtout l'influence des peuples de Céram et de Céram-laut qui s'est fait le plus valoir. C'est avec eux que les Keyois ont le plus de rapports. Viennent ensuite les marchands brétonnais. Je voudrais appuyer d'autant plus sur cette remarque que l'étude linguistique pourrait mener à des conclusions tout opposées. En effet, la langue de îles Keij est fort semblable à celle de Timor-laut ou Tenimber. Ces deux langues se ressemblent comme p. e. l'allemand et le hollandais. Je ne veux nullement incriminer l'argument linguistique, en tant qu'il prétendrait prouver des relations antérieures, ou même une affinité ou parenté. J'affirme seulement, que depuis longtemps déjà, le courant des influences étrangères qui a pu modifier les usages et coutumes dans ces îles ne vient certainement pas de ce côté-là¹. Le Keyois méprise les habitants de Tenimber comme des

¹ Les anciens disent aussi que l'art de faire d esbateaux leur est venu des habitants de Tejando et de Koer et qu'avec cet art et le droit de l'exercer, ils ont acheté aussi le droit de

demi-sauvages, et de relations intimes avec eux il n'en est pas question. Aussi ne connais-je aucun exemple de mariage entre Keyois et gens de ces îles-là, tandis que des mariages entre Keyois et habitants de Céram et Céram-laut, j'en connais plusieurs. Ainsi l'élément mahométan qui se trouve mêlé dans le cérémonial qui nous occupe, est fort probablement originaire de ces îles. Ceci est d'autant plus probable que leurs habitants sont renommés et redoutés, tout à la fois, pour leurs médecines à vertu magique, leurs fétiches et leurs maléfices. Beaucoup d'amulettes que le Keyois achète, souvent fort cher, sont importées par les vagabonds *would be* marchands de Céram, Goram etc.

Lorsque l'horoscope a été tiré et qu'il a déclaré que le départ sera favorable, on s'apprête à faire les derniers préparatifs. Le prêtre plante le *belrin*. Le *belrin* est un jeune arbre élancé. Il est planté sur le rivage aussi loin en mer qu'on peut guérir à la marée basse. Là il est enfoncé dans le sol et soutenu par des pieux, réunis à mi-hauteur du tronc en forme de trépied. Chaque village ou plutôt chaque complexe de familles a son arbre particulier qui, à l'occasion, lui sert de *belrin*. Au sommet du *belrin* le prêtre attache une longue liane ou un rotang, dont l'extrémité libre flotte dans l'eau. Ceci a lieu quelques jours avant le départ, alors même que le jour du départ n'est pas encore définitivement arrêté.

Pour fixer ce jour, on a encore recours à l'horoscope. Le plus souvent on se sert pour cela d'une noix de coco, plus rarement d'une noix de bétel et encore plus rarement de la rate d'un porc. Autrefois cette dernière manière semble avoir été plus fréquente, surtout pour les cas plus graves. Le porc servait alors en même temps pour l'offrande. Seulement depuis que le Gouvernement a défendu, et pour cause, d'entretenir des porcs dans les villages, on n'a pas souvent une rate de porc à sa disposition.

Le jour du départ fixé, on détermine également la maison dans laquelle auront lieu les cérémonies, et qui, dès lors, s'appellera *rahan moel*. On choisit à cet effet une maison qui fait face à la mer. Le capitaine du bateau, l'*enkod*, ou plus spécialement encore *enkod roä* (capitaine sur mer), est le chef de famille ou quelqu'autre des notables que son expérience de marin recommande pour cet office. — En même temps on choisit aussi l'*enkod nangan* (capitaine sur terre). C'est une femme d'un âge mûr et recommandable par sa connaissance des pratiques superstitieuses et versée dans les traditions des ancêtres. On lui assigne comme compagnes trois ou quatre jeunes filles, *wat moel*. Souvent ces *wat moel* ne sont encore que des enfants, probablement parce que les plus âgées déclinent cet honneur, car elle est loin d'être une sinécure, et il est de règle à Keij de se débarrasser autant que possible, sur un plus jeune que soi, de toutes les besognes pénibles. Toutes ces nominations se font sans formalités.

La veille du jour du départ, l'*enkod nangan* allume le feu dans le foyer ordinaire de la maison *moel*, afin de préparer le dîner d'adieu, nommé *kaïfak*.

faire ces cérémonies lorsqu'ils vont monter les embarcations qu'ils ont construites. A Keij elles sont donc venues du côté ouest, ce qui confirme ma thèse. D'où cet art est-il venu à Tejando et à Koer? Je ne pourrais le dire.

C'est le feu sacré, le *jaf moel*, qui dès lors ne peut plus s'éteindre jusqu'au retour des voyageurs, et c'est le souci principal des *wat moel* de le nourrir jour et nuit et de veiller avec un soin jaloux, à ce qu'il ne s'éteigne jamais. Si par leur négligence ce malheur leur survient, ce serait un présage des plus funestes, car ce feu est le symbole de la vie des voyageurs.

Dans la soirée, les épouses, ou à défaut d'elles les mères ou les sœurs, des voyageurs apportent dans la maison *moel* leurs nattes enroulées sur leurs coussins et liées en forme de paquet avec des cordes, qu'on a enjolivées en les entourant étroitement avec des étoffes de diverses couleurs. Tous ces paquets sont rangés le long des cloisons, dans l'appartement où l'on passera la nuit à chanter les *ngel* et les *baut*, au son du tambour.

Ces nuits musicales se répèteront encore pendant le départ. Alors on appelle cela *enwoö ngel* (= crier les *ngel*) ou *enhêr baut* (= demander?). Le sens propre de *baut* m'est inconnu, mais l'expression *enhêr baut* veut dire «demander du vent favorable et écarter les mauvais esprits».

L'accompagnement du tambour se fait d'une manière toute spéciale. Ce n'est pas un roulement continu ou rythmé ou cadencé; on frappe seulement un ou deux coups secs à des intervalles plus ou moins réguliers de 50 à 60 secondes. De temps à autre seulement on frappe à coups redoublés pendant quelques instants. Pour cette première nuit cette exécution musicale s'appelle *entiwa jêr laar* ou *entiwa jêr roä* — *entiwa* = battre le tambour, *jêr* = les pieds, *laar* = voile —; *entiwa jêr laar* veut donc dire: frapper le tambour pour ceux qui se tiennent déjà sous la voile (*onder zeil gaan*), ou pour lesquels la voile est sur le point de remplacer les pieds pour courir les mers. *Roä* = mer en tant que voie de communication; *jêr roä* veut donc dire, les pieds déjà sur mer ou sur le point de partir. Dans ce sens cette même expression est courante dans le langage ordinaire. — Les autres jours, quand on accompagne ainsi le chant des *ngel* et des *baut* cela s'appelle: *entiwa-sak bahan* — *ensak* = lever, enlever, *entiwa-sak* = enlever, emporter en frappant le tambour, *bahan* = tablette en bois sur laquelle on sert les mets —; *entiwa-sak bahan* veut donc dire «battre le tambour pour être régalez».

Revenons maintenant aux *ngel*, dont il nous reste encore à dire quelque chose. *Ngel* vient de *enngel* ou *enngelak* = entrelacer, alterner. Probablement ces chants doivent ce nom à la manière dont on les exécute, à savoir en répétant en chœur l'espèce de strophe que le choryphée vient de chanter.

Pour ce qui regarde la musique des *ngel*, la mélodie en est fort monotone et se rapproche de la psalmodie du plain chant. Parmi les *baut* on trouve cependant des motifs plus variés et très harmonieux. Il est presque impossible de noter avec précision ces chants parce que, tout en affleurant les intervalles de la gamme chromatique, ils ne s'y conforment pas entièrement.

Le texte n'est pas approprié exclusivement à la circonstance. On exécute les *ngel* connus qu'on chante également à d'autres occasions.

Le sens en est le plus souvent très obscur. Le style, excessivement laconique, est en outre bigarré de mots malais et de noms propres dont même beaucoup d'anciens ne savent plus se rendre compte. Ils ont trait à quelque histoire, à quelque exploit héroïque ou quelque autre fait qu'il est urgent de

connaître si on veut saisir le sens des chants qui les célèbrent. Des contractions et des abréviations, et des mots surannés achèvent de faire de ces chants des énigmes dont la plupart des indigènes eux-mêmes ne possèdent pas la clef, et qui pour eux aussi sont lettre morte. C'est là encore une circonstance qui contribue beaucoup à défigurer le texte: chantant sans comprendre on mutile les mots sans scrupule. D'ailleurs, pour les autres chants aussi, personne ne se soucie de comprendre. Des chansons en langue malaise et autres ont une grande vogue. Or la plupart de ceux, et surtout de celles, qui exécutent ces chants, ne savent pas le premier mot de ces langues. On comprendra donc que le texte est lamentablement maltraité et devient presque méconnaissable.

Avec grande peine j'ai réussi à déchiffrer, à l'aide d'anciens, quelques uns de ces *ngel*, que je donne ici comme modèle.

Ngel Marhoëba (mang erhoba).

Chant

(on est absent).

Introduction: Il y avait autrefois à Ohoiwaeit un homme nommé Oeoen. Il avait une femme du nom de Téwain. Un autre individu, du village de Toetreên, la lui enlève et l'emmène à son village. L'époux trompé va la réclamer épanchant le trop plein de son cœur en apostrophes élégiaques. Quand on y reste indifférent il en appelle au jugement de Dieu.

I.

Sateroeaka¹ haja ohoi i sateroeaka. Haja ental ohoi wil sateroeaka.

Ennemi (je suis) (avec) village à ennemi. Ennemi du village là bas ennemi.

Sateroeaka, sateroeaka sentoel² memon ni toeo fo iwar.

Ennemi, ennemi va raconter (à de ton) nom les amis comme une rumeur.

Itoeo iwar: ni nen entajaal³ naa kadoen.

Amis rumeur: sa mère la colporte à la fête de danse.

Nen entajaal³ naa kadoen.

Sa mère la colporte à la fête de danse.

Kadoen⁴: nen-aao⁵ hier (en)tajaal naa kadoen.

La fête: sa mère et toutes elles la colportent à la fête de danse.

Kadoen: ni toeo (en)ba enhoel fo iwar.

A la fête: ses amis vont raconter comme un rumeur.

Ni toeo ken enhoel-ule fo iwar: Kadan⁶ ba enefken ni moorlain.

Ses amis ont raison pour ce qu'ils racontent comme rumeur: Kadan va reconnaître sa longue chevelure⁷.

Morlain sentod enba sentaai died tan⁸ enhadowa.

La longue chevelure traînante va piétiner notre terre qui grince sous le pied.

Enhadowa: nesrooini roem⁹ bajojang.

Grince sous le pied: déserte (est) sa maison vide.

Lakteemo woekoen endoek enadjang roem.

Le pigeon peut-être reste à garder la maison.

¹ Malais *sateroe*. ² *ensoe entoel*. ³ *entak joal*. ⁴ Remarquez qu'en keyois, dans les narrations on a coutume de répéter le dernier sens ou seulement les deux ou trois derniers mots de la phrase précédente. Ces répétitions servent uniquement de conjonction entre les différentes phrases. ⁵ *nen-awan*. ⁶ Nom général d'une famille. ⁷ Sa femme. ⁸ *tanat*. ⁹ Malais *roemah*.

Betné oemsaar leën hira waeid enadjang dien roem.

Mais fais comme si autre personne ne gardât notre maison.

Enbatang dien roem; Bobooi¹ endoek Séran.

Gardée est notre maison; Bobooi se trouve à Séram.

Bobooi waeid oh, Nenjaai sendoek Wadan.

Bobooi (ne te plait) pas hé, Nenjaai se trouve à Banda.

Wadan waeid oh, moeslek rehè Mawien ental Jaboen.

(Celle de) Banda ne (te plait) pas hé, choisis donc Mavien de Amboine.

Jaboen: oemteo naa rawaad ni kadoeng.

Amboine: construis dans ta maison sa chambre.

Rawaad, sinkadong, kamar² oemteo rawaad sinkadong, kamar.

Maison, chambre, chambre construis (dans ta) maison sa chambre, sa chambre.

Moe djang enho bè oemiet?

Ta besogne (est) d'aller où (pour que) tu la retrouves?

Ninngiërtil adjang enho bè ba aniet?

(Même) un Hollandais (sa) besogne est d'aller où pour la retrouver?

Norang Ninngiërtil raädjang erho bè eried, oh?

Après les Hollandais les gardes vont où pour la retrouver?

Erho bè eried oh?

Où vont-ils pour la retrouver?

Erho rawaad raän oh?

Iront-ils la maison dedans?

Rahawaad raän noehoe hamoen³.

La maison au dedans le pays qu'ils le visitent.

Toetoe.

Finale.

Oeliamoen leën denkoet, Juar, Eiwaar.

Je visiterai comme loin un peu Aroe et Keij.

Ba⁴ leën roro amreëng-iel skoet⁵ jaf⁶ enpak⁷ rood.

J'irai au loin loin nous engagerons la barque à feu qui a use de roues.

Enpak rood; enlooi died naam Namwêo.

Use de roues; mouillera dans notre rade Namwêo.

II.

Oehamied⁸ kaao ni liem sien, oehamied kaao oh!

Je regrette avec colère les fils⁹ dont la part est (d'être) précieux, je regrette les fils!

Ni liem sien dawoel, oehamied kaao oh.

Dont la part est (d'être) précieux autrefois, je regrette les fils.

Oehamied kaao Koebnie¹⁰ entoetoep¹¹, Koebnie Ingries entoetoep¹¹.

Je regrette les fils que le Gouvernement retient, le Gouvernement et les étrangers le retiennent.

¹ Vierge. ² Hollandais *kamer*. ³ *enhamoenieng*. ⁴ *oeba*. ⁵ Hollandais *schuit*. ⁶ Vapeur.

⁷ Malais *paké*, hollandais *pakken*. ⁸ *oehamidiek*. ⁹ L'habit. ¹⁰ Compagnie, Gouvernement.

¹¹ Malais *toetoe*.

Entoetoep ning boeng¹ mahewaein.

Ils retiennent ma fleur unique dans son genre.

Boeng ai; kaaosien tangngeën.

La fleur de l'arbre; mes fils précieux (sont) rares.

Kaaosien sentoeb koed maas raën.

Les fils précieux se trouvent dans la boîte en or au dedans.

Koed maas, termoel² ni aeil.

La boîte en or, la caisse en fer blanc sa clef (il y a)³.

Aeil oedaailée, entoeb dafinfiet; dafinfiet.

La clef je la pleure, elle se retrouve au septième étage; au septième étage.

Jersoela⁴ entok raat senho enfikier doos.

Jersoela (si) elle lève en haut (les yeux) elle va méditer le péché.

Entok raat senho enfikier doos;

Elle lève en haut (les yeux) elle va méditer le péché;

Enlooi mailingroe; enlooi mailingra⁶.

Elle pend⁵ au deuxième ciel; elle pend au deuxième ciel.

¹ Malais *boenga*. ² Malais *terommol*, hollandais *trommel*. ³ Est fermée à clef. ⁴ Dieu.

⁵ Demeure. ⁶ La syllabe finale est ici *ra* (?).

Traduction plus libre.

Voici l'ennemi, gens de ce village, votre ennemi jaloux venant du village là-bas (où vous avez enlevé ma femme). Je suis votre ennemi, ennemi de vous qui êtes déjà allés raconter la nouvelle de votre bravoure aux amis. Les amis ont appris la nouvelle. Sa mère (de celui qui a enlevé ma femme) la colporte à la fête (que vous célébrez à cette occasion). Sa mère la colporte à la fête; sa mère et ses tantes (toute sa parenté féminine) proclament dans leurs chants (sa bravoure). A la fête, ses amis racontent la nouvelle. Et ils ont raison: ce qu'ils racontent comme une rumeur est fondé sur la vérité (à savoir): Kadan va reconnaître sa femme à la longue chevelure. Sa longue chevelure qui retombe va se promener sur notre sol, qui grince sous ses pieds. Elle piétine notre sol et là-bas sa propre maison est déserte. Peut-être que les pigeons (sans force ou courage) gardaient sa maison (pour que nous ayons pu l'enlever!). Mais toi (Kadan, mari de cette femme) fais comme si personne autre ne gardait notre maison! (ironique: sache plutôt qu'il y a de belles femmes ailleurs): Bobooi que tu peux trouver à Céram. Si Bobooi (ne te plaît pas), Nenjaai, qui se trouve à Banda. Si celle de Banda ne (te plaît) pas, choisis selon ton bon plaisir Mawien d'Amboine. Choisis celle d'Amboine et fais pour elle une belle chambre dans ta maison. Dans ta maison prépare sa chambre. Où donc, en effet, iront tes aides pour retrouver (ta femme)? Mais si les Hollandais (le Gouvernement) t'aidait, où iraient-ils avec chance de la revoir? Où iront tes aides à la suite des Hollandais pour la retrouver? Croient-ils pouvoir entrer dans ma maison? Eh quoi, dans ma maison qu'ils fouillent plutôt tout le pays.

Eh bien (s'il le faut) je vais fouiller tout le pays, aux environs à Aroe et à Keij, et tout au loin, j'engagerai même une barque à vapeur qui se meut au moyen de roues, qui, la ramenant, viendra mouiller dans notre rade Namwêr.

Je regrette mes habits précieux, je regrette mes habits (que ma femme avait coutume de préparer pour moi). Je regrette mes habits précieux d'autrefois. Je ne les reverrai plus comme si le Gouvernement et les étrangers se réunissaient pour me le rendre impossible. Ils retiennent au loin une fleur unique. Et maintenant, que cette fleur m'est ravie, mes habits précieux aussi deviennent rares. Ils sont serrés dans un coffre en or, dans un coffre en or et une caisse fermée à clef, et cette clef je la désire vainement vu qu'elle se trouve cachée comme par sept couches (sept parois d'une caisse = sept caisses les unes dans les autres). Grand Jersoela, sache que si elle lève les yeux c'est pour méditer le péché (l'adultère). Elle médite le péché et elle est pour moi comme si elle demeurerait au second firmament (infidèle pour tout jamais).

Autre Ngel.

Maloideer laar miskien¹ maloideera.

(Je suis comme) un passager de sang pauvre (humble) un passager.

Maloideera, malooi nornorang; norang;

Un passager, passager qui suit²; qui suit.

Wat Reeuw, wat A ni laar warien.

De femme Reeuw, femme A le sang³ cadet.

Wat Reeuw, wat A ni laar warien.

De femme Reeuw, femme A le sang cadet.

Warien looi-soes ni madwir Doob.

Le cadet pendant à la mamelle qui pour la première fois (vient à) Dobo.

Madwir Doob senlooi enhamonieng ingris enba

Qui pour la première fois (vient à) Dobo. il reste à contempler les étrangers qui vont

dagam.

faire le commerce.

Koebni ingris enba dagam.

Les Hollandais et les étrangers vont faire le commerce.

Dagam looi rea oh, ning bitis hawar.

Le commerce (fait) y avoir des trésors, à moi de l'argent point.

Ning bitis war, oewil liman woes oh.

A moi de l'argent point, je berce⁴ des mains vides.

Liem⁵ woes ma; wilien naa oeha duk.

Mains vides; mais le gouvernail y a, je le cherche.

Wilien hadab enba oehaauk oh.

Le gouvernail et la voile y vont, je les cherche.

Ha duk⁶ ai kor endier wêr Bongraad.

Je désire le muscadier qui se tient (près de) l'eau Bongraad.

Afa lêtaubel endier wêr Bongraad.

Chose le lêtaubel⁷ qui se tient (près de) l'eau Bongraad.

Hoeman naswaai ental Bal oh.

Le parfum se répand depuis Bal.

¹ Malais *miskin*. ² Simplement les autres. ³ Fils ⁴ Balance. ⁵ *liman*. ⁶ *oeha duk*.
⁷ Une fleur.

Toetoe.

Finale.

Toem soe endo enwiel ah, oesoob kaan tiemngied.

Ancêtres, venez et gardez, je vous offre, ancêtres et à vous mânes qui demeurez (ici).

Nabi-laut¹ fied rooi, enbatang laai ni mô.

Esprits de mer (?) là-bas, gardez des grands le salut (?).

¹ Malais.

Traduction plus libre.

Je veux être passager, même si on me regarde à bord comme humble de naissance. Je veux naviguer en suivant, en accompagnant seulement les autres. Je les suivrai. Je suis le fils cadet des femmes Reeuw et A (de bonne famille, ne me refusez donc pas). Le plus jeune enfant¹. Qui vais pour la première fois à Dobo. Y venant pour la première fois, je me contenterai de regarder les Hollandais et les étrangers, qui y font le commerce. Le commerce y amène beaucoup de trésors. Mais pour moi, je n'ai point d'argent pour en acheter, je balance des mains vides. Soit, pourvu que je navigue, cela me suffit. Je soupire après les gouvernails et les voiles, après les muscadiers au bord de l'eau de Bongraad et les fleurs au bord de l'eau de Bongraad, dont le parfum se répand depuis Bal.

O vous, nos ancêtres, protégez-nous, je vous offre mon offrande (ou bien simplement je vous en supplie), vous, ancêtres, dont les mânes ont encore leur demeure ici. Et vous, esprits de la mer ouverte là-bas, protégez les navigateurs, qui sont tous de bonne famille.

¹ Littér.: celui qui pend à la mamelle. On appelle ainsi le dernier enfant, parceque celui-ci, n'étant pas refoulé par un nouveau-né, reste à fêter souvent jusqu'à l'âge de cinq ou six ans.

Autre *Ngel*.

Il s'agit d'une femme de Ngilngof, qui a été mariée à un homme de Doelah. Là les deux époux ont été injuriés, et sont venus se plaindre aux gens de Ngilngof, qui partagent leur honte. Ils tueront le coupable. Ils y réussissent en effet. Les chefs de Doelah approuvent leur vengeance en disant: «Vous êtes nos amis, donc l'affront que vous essayez, retombe aussi sur nous. En vous vengeant, vous avez vengé aussi notre honte. Bien loin de nous offenser en tuant le coupable de notre village, vous avez bien mérité de nous.»

I.

Moestaar weeuw lilan¹ kied-bel-roe.

Rivalisez de langage ? amis, amis vous deux.

Lilan kied-bel-roe moestaar weeuw.

? amis, amis vous deux rivalisez de langage.

Moestaar weeuw, moestaar weeuw meèt.

Rivalisez de langage, rivalisez de langage (à navrer) votre honte.

Meèt ni liem senba-entoet na kadoen.

De la honte la part s'en va jusqu'à la fête.

Hier Maas hoel² mal mal³ Died-keran. Ilnen enhoel mal mal.

Elles Maas le racontent en se moquant et Died-keran. Ilnen le raconte en se moquant.

Enhoel mal mal, malied ken ka⁴ oh?

Racontent en se moquant, elles rient à raison de quoi?

Ken ka oh? Enwiewo kier woes enlooi saar-wadan.

A juste titre? Elles portent une corbeille vide suspendue sur le bateau.

Wadan Sien Tangil ni saar-wadan.

De Sien Tangil le bateau.

Tangil Kiso ni saar-wadan.

De Tangil et de Kiso le bateau.

Wadan hawik wil deer maas nanhaäuk.

Le bateau coupe là-bas espèce de bois en or qu'il va chercher.

Badêr enho enlooi sosoâot Waad-Badêr.

A Badêr venu, il mouille dans la passe Rocher-Drapeau⁵.

Enhoro matan naam Waat-Badêr.

Il va à l'entrée de la rade Rocher-Drapeau.

¹ Je ne sais ce que *lilan* peut signifier ici. Il veut dire «appendice», se spécifiant d'après les objets p. ex. *arloed lilan* chaîne de montre, *daar lilan* bandeau pour suspendre la natte. Peut-être doit-on lire *letan* «gorge», ou bien «santé» (Wohlsein). Mais le sens ne m'en paraît pas plus clair. ² *enhoel*. ³ *enmalied*. ⁴ *aka*. ⁵ Nom propre.

II.

Moestanoen wat tè bè? do moestanoen.

Étonnez-vous seulement ou quoi? venez étonnez-vous.

Moestanoen, Maiboet¹ enoet iwar.

Étonnez-vous, Maiboet fait² une rumeur.

Maiboet Wel-il eroet iwar.

Maiboet (et) Wel-il racontent une rumeur.

Iwar entoet lêr fifien.

Le rumeur s'en va heurter le soleil levant.

Senharang lêr enhirien; enhirien.

Elle va atteindre le soleil couchant; couchant.

Ba iel do, enho seuraas.

Va de retour, vient va faire encore de même.

Ba iel do, enho seuraas endot.

Va de retour, vient va faire de même revient.

Seuraas wekat enhoeo soe-eniet oh.

Fait ainsi et au moment même aussi vient et voit.

Eniet ngodang joek, (woer) ko Ngil ba engodang.

Voit préparer la lance de bambou, les gens de Ngilngof vont apprêter.

Joek woer, ngilwau, naorangan.

La lance de bambou, le casse-tête, le poison.

Naorangan. Died-il³ loer-ngod ensooi.

Le poison. De Died-il la gent entière danse.

Died-il Maasneemo³ sosooi ma engodang oe⁴ mel oh.

Died-il (et) Maasneemo dansent et se préparent pour la tête noble.

Oe-mel wat wil oemoemoer oh.

Des têtes nobles seulement là-bas font du bruit (de guerre).

Baenfiëk *Talaai, Sien Debro hamoemoer* *wil oh.*

Tout éclabousse la rade de Talaai. Sien Debro fait du tumulte (de guerre) là-bas.

Miski boekang *lon do-wau toesoek*⁵ *wel war o, toesoek wel war o!*

Même s'ils rassemblait (?) tout le peuple je lâche encore pas toi, je lâche encore pas toi!

Koewastaaen enhadaung, Belbatan enhadaung.

Koewastaaen tremble, Belbatan tremble.

Koewastaaen kadoen naa Ngilmaro.

Koewastaaen que l'on chante à Ngilngof.

Ma erba entoëoe *Lakes*⁶, *erwehé-iel* *erba erhowied.*

Et ils vont mettre à l'eau Lakes, ils rament de nouveau et vont guerroyer.

Erwehé-iel *banbarang*⁷ *Taili hierroe erkafnieëd.*

Ils rament de nouveau vont guerroyer avec Taili⁴ eux deux se battent.

*Erkafnieëd. Moemoer bantoet*⁸ *naa lan*⁹.

Se battent. Le bruit va se heurter au firmament.

Naa lan. — Leb *entaai ken entilie*¹⁰.

Au firmament. — Le prêtre a frappé juste ce qui était favorable.

Leb koet entaai *ken aar*¹¹-*jôan.*

Le prêtre petit a frappé juste le jour favorable¹².

Aar jôan nanwak *waktoe*¹³, *aar* *nantieo oe mel.*

Le jour favorable pour poursuivre le temps le jour pour fendre la tête noble.

Djoemaat leri *nanwiewo oe mel.*

Vendredi aujourd'hui pour porter la tête noble.

Wiewo, ensoekat *oe mel oh.*

Porter, se mesurer avec la tête noble.

Oe-mel. Oersieuw soïn entaka Waatbal.

Tête noble. De Oersieuwa la troupe occupe Waatbal.

Loerliem sosoin *entaka Waatbal.*

De Loerliema les troupes occupent Waatbal.

¹ A Keij chaque *faam* (grand complexe de familles), outre le nom spécifique de la *faam*, a un nom général pour désigner tous les hommes et un autre pour désigner toutes les femmes de cette famille. Ce ne sont pas des noms spécifiques; un nom individuel quelconque est simplement adopté pour désigner tous les hommes ou toutes les femmes de la *faam* en général. *Maiboet* et *Welil* désignent ici deux *faam* au village de Ngilngof, et désignent ici non pas deux individus mais les Ngilngofiens en général. ² Conte. ³ Voyez la note précédente. ⁴ *oeoen*. ⁵ *entaha soek*. ⁶ *Bélan* de Tamdaan. A Keij comme partout dans les Moluques chaque village a son *bélan*, barque très longue mais basse, qui sert pour aller fêter dans des villages amis, pour faire cortège d'honneur, et aussi pour guerroyer. Dans les guerres on les cuirassait avec du bambou. Chaque *bélan* a son nom propre; *Lakes* est celui de Namar, village apparenté avec Ngilngof, situé en face de ce dernier. ⁷ *erba enbarang*, malais *prang*. ⁸ *enba entoet*. ⁹ *laniet*. ¹⁰ Malais *tilik*. ¹¹ Malais *hari*. ¹² Littéralement: ajusté. ¹³ Malais.

Traduction plus libre.

Vous, nos deux amis, rivalisez à nous narrer, nos amis, rivalisez à nous narrer, rivalisez à nous narrer l'affront que vous avez essuyé. L'affront, dont ils vont se moquer à leurs fêtes où les femmes Maas, Diedkeran, et Ilnen le racontent en riant. Ah! vous qui le racontez en riant, à quel juste titre pouvez-vous vous moquer de nous? A quel juste titre? (il n'y en a pas) et

vous êtes comme des gens portant à la main des corbeilles vides et des choses qu'on place sur le pont du bateau¹. Ce qu'on place sur le pont du bateau de Tangil et de Kiso; le bateau qui s'en va chercher à couper des arbres en or dans la rade du rocher Waat Bader où il mouille à l'entrée de la rade.

Y a-t-il de qui vous étonner? Oui, étonnez-vous donc, les Maiboet et les Wel-il racontent une rumeur, une rumeur qui s'est répandue déjà du soleil levant jusqu'au soleil couchant et qui s'en revient de même. La nouvelle nous est parvenue, et en même temps on a vu les gens de Ngilngof préparer leurs lances de bambou, leur casse-tête et le poison. Toute la gent des Died-il et des Maasneemo préparent la danse (pour célébrer le triomphe) sur cet ennemi de noble race. Là-bas le tumulte de la guerre fait éclabousser les eaux dans la rade de Talaai et de Debro. Oh! même s'ils convoquent tout le peuple de Keij, nous ne laisserons pas de le poursuivre.

Koewastan et Belbatan tremblent, Koewastan, dont on se moque déjà à la fête à Ngilngof. Nos gens vont mettre à la mer Lakès, et rament pour aller guerroyer. Ils rament et rencontrent Taaili. Les deux *bélan* se battent et le fracas du combat monte jusqu'au ciel. Le petit prêtre a annoncé précisément le jour favorable, le temps, jour favorable pour abattre et emporter cette tête noble et nous mesurer avec elle. La foule des Oersiwa et des Oerlima est réunie à Waatbal.

Voici maintenant quelques exemples de *baut*:

Toeoen naā; tē moel,

marhoba¹ wel he.

Guerre il y a; femmes, qui entretenez le feu sacré, on s'absente de nouveau.

Tē moel oembatang anngies kabkabel o.

Femmes prenez garde qu'on ne pince et circonviene vous.

¹ = *mang erhoba.*

Ce qui veut dire: Nous partons de nouveau comme pour le combat². Vous femmes, qui restez à garder le feu sacré, prenez soin qu'on ne vous pince (en folâtrant) et qu'on ne vous séduise pas.

Bies-janan o oemboeboeliek, oemboeliek-weäng ko-tawir.

L'étui (à tabac) vous tressez, tressez en trompant les jeunes gens.

Oembatang eungies kabkabel o.

Prenez garde qu'ils pincet et circonviennent vous.

Vous qui tressez (pour vos maris) les étuis à tabac, en les tressant, trompez les jeunes gens³ et prenez garde qu'ils ne vous pincet et ne vous séduisent pas.

¹ En opposition avec les choses de valeur, qu'on cache au dedans.

² Pendant la guerre aussi les femmes doivent absolument s'abstenir de toute infidélité pour ne pas attirer sur les combattants la vengeance des dieux.

³ Si, vos époux étant absents, ils crient que c'est pour eux que vous en tressez, ne leur faites pas ces petits cadeaux.

Manlak, manwohor enoer-soe.

Un oiseau de mer, oiseau de mer viennent s'abattre ¹.

Woho enoer-soe, enoerma endot naa laar.

Quelques uns volent en bas, volantviennent viennent vers la voile.

Bet laar lak, after belbel.

Parce que la voile est rouge, le mat bigarré.

Le *manlak* et le *monwohor* viennent s'abattre. D'aucuns volant de ci et de là viennent vers notre voile (ce qui est de bonne augure) par ce que la voile est rouge et le mat colorié.

Revenons maintenant aux cérémonies proprement dites.

Dès l'aube les femmes arrangent le festin du départ, nomme *kaifal*, auquel les partants seuls prennent part. Tous les mets et tous les ragouts sont servis sur des assiettes placées sur de grandes tablettes en bois et couvertes d'un couvercle en forme d'entonnoir. Ces couvercles en feuilles de pandanus sont souvent tressés très artistement avec des motifs en relief ou à jour. Souvent les partants découpent en bois doux, en moëlle de certaines plantes ou en *gaba gaba* les trésors comme canons, bracelets, etc. Avec ces trésors factices ils achètent des femmes, des mets. Ces objets doivent préfigurer les trésors réels qu'il comptent apporter au retour. Les femmes conservent ces babioles sur le *damdamoer*². Toutes les tablettes et les assiettes sont arrangées avec goût sur de belles nattes, étendues sur le plancher, qui sert de table. Au milieu se trouve un grand plat de riz ou de maïs broyé et cuit, et amoncelé en forme de butte. Ce plat s'appelle *absèk*. Tandis que les autres plats sont distribués entre les convives, dont l'appétit équivaut toujours au nombre des plats qui leur sont assignés, de l'*absèk* tous doivent manger en commun. L'*absèk*, en effet, représente *tomat bissa ni angmoān*, ce qui peut vouloir dire que l'âme à eux tous y réside comme dans une sorte de fétiche, ou du moins qu'il y a des relations toutes spéciales entre l'*absèk* et les partants, comme c'est le cas pour d'autres objets, comme on le verra ci-après; ou bien cela peut vouloir dire qu'on le considère comme une espèce d'horoscope, qui va annoncer le salut ou la perte d'eux tous, selon que l'augure sera bon ou mauvais.

D'abord l'*enkod* (capitaine) y met les doigts (on mange avec les doigts tous les mets solides, pour la bouillie on a des cuillers de coquillage, notamment du nautilus). Il y fait reposer les doigts pendant quelques instants. Si le plat y communique une agréable tiédeur, comme on sent en tâtant le corps humain, c'est de bon augure. S'il sent froid, comme un cadavre qu'on palperait, c'est de mauvais augure. Dans ce dernier cas l'*enkod* communique ses sinistres appréhensions au prêtre, qui se hâte de suspendre ou de déposer quelque part un anneau, bracelet ou autre objet en or ou en argent en murmurant une formule qui le dédie aux esprits³. Ensuite tous les convives en mangent, jusqu'à ce que le plat soit vide. Si en mangeant ils trouvent dans le plat

¹ Volant en bas.

² Voyez pour le *damdamoer* ci-après.

³ Notez que ce plat ne peut plus avoir la chaleur du feu, vu qu'il a été préparé la veille.

quelque objet hétérogène, comme du sable, ce qui n'est pas compact et solide, c'est encore de mauvais présage. C'est encore le prêtre qui aussitôt se met en devoir de conjurer le danger en portant une offrande aux esprits. Ces offrandes d'ailleurs se font à peu de frais, parce que bientôt après on reprend les objets offerts pour les rendre aux propriétaires respectifs; si, au contraire, ils y trouvent une petite pierre, ferme et solide, c'est un heureux présage, rien ne pourra ébranler leur santé et leur bonheur.

Le repas terminé, l'*enkod nangan* prend autant de gâteaux de sagou qu'il y a de voyageurs. Elle les distribue entre eux. On les appelle: *mango ngaai* sagou-gage. Chacun en mord une seule bouchée (*enkiek ngaai* mordre gage) et rend le reste à l'*enkod nangan* en disant: «*O jaäuning kis, oemdoek hoba i, oemteoek, ning slamat, jaän oeiel Eiwaao, oeon watoek, wel o*», ce qui veut dire: «Toi, mon viatique, reste au pays ici, attends¹, si je suis heureux je reviendrai à Keij et je te mangerai tout à fait.» — Plus tard l'*enkod nangan* attachera au moyen d'une ficelle tous ces gâteaux au *damdamoer*². On appelle encore ces gâteaux: le *ninjomo* ou *angmdaan* l'âme des voyageurs.

Le voyageur en mange un petit morceau, et laisse le reste comme gage qu'il reviendra pour achever son repas aussi sûrement que quelqu'un qui, par une raison fortuite, est obligé d'interrompre un moment son repas pour s'éloigner un instant, revient aussitôt après pour achever son repas. Son repas inachevé est un gage de son retour au pays.

L'*enkod nangan* prend ensuite des cigarettes, une pincée de tabac enveloppée dans une bande de feuille de pandanus, appelé *saroeet*³. Elle en donne une à chaque voyageur, qui en fume trois bouffées, puis la rend à l'*enkod nangan*. Pour allumer ces cigarettes, l'*enkod nangan* prend du feu du *jaf moel* (feu sacré). Elle conserve ensuite ces bouts de cigarettes dans un panier spécial nommé *jafar moel*.

Ensuite l'*enkod nangan* prend des chiques de noix de bétel, telles qu'on en prépare seulement pour les occasions solennelles, c'est-à-dire la feuille de sirih est enroulée en forme de cornet qui contient le morceau de bétel et la chaux nécessaire (*koenkoeno*). Cette chique, ils ne la rendent pas, c'est comme un témoignage de bonne entente avec les partants.

Ensuite l'*enkod nangan* prend un œuf de poule qu'elle tient à la main et que tous les voyageurs à tour de rôle viennent toucher un instant du bout des doigts. Elle dépose ensuite cet œuf dans le panier *jafar moel*. L'œuf est l'emblème de la vie. Bien que caché aux yeux, le petit oiseau vit dans l'œuf et bientôt apparaîtra au grand jour. De même les voyageurs, bien que dérobés à la vue de ceux qui restent, vivront et reviendront sains et saufs. A leur retour le prêtre mange l'œuf ou le jette.

Ceci fait, l'*enkod nangan* prend des *karwoel*⁴ du nombre des voyageurs plus deux. Le *karwoel* est un tout petit morceau d'étoffe rouge, d'une largeur

¹ Auxiliaire qui forme le futur.

² Voyez plus bas.

³ Du Hollandais *strootje*. On appelle ainsi ces cigarettes à cause de leur ressemblance avec un brin de paille.

⁴ *Karwoel*, contraction de *kaao woelwoel* fil, étoffe rouge.

d'environ 1 *cm*², dans lequel on a enveloppé un peu d'or ou d'argent. Pour avoir cet or, on prend quelque objet du métal précieux qu'avec un couteau on égratigne légèrement, de sorte que, si tant est qu'il y a, c'est toujours en quantité qui le range parmi les infiniment petits. La couleur rouge pour l'étoffe qui l'enveloppe est de rigueur, mais je n'en ai pu découvrir la raison. La seule réponse que j'ai obtenu à ce sujet est: «C'est notre coutume ainsi.» Le *kawoel* est l'offrande ordinaire pour expier le péché ou tout ce que l'indigène considère comme tel.

L'*enkod nangan* donne un *kawoel* à chacun des voyageurs. Ensuite elle prend une jeune noix de coco qu'elle ouvre au sommet et avec l'eau elle asperge (*enrinien*) les voyageurs en disant: «*Taroman rinien watoek hòar sièn sa enba enho balid mel, soehot sarang mel maao enhoeo sakrau oelien ensak roof, hieo angmaðar entoeb wiloen tawowan fo waeil enmalhein eniel fo Eiwaao.*» Ce qui veut dire: «Je prie et éloigne en aspergeant les courants de mer *sien*, qui vont et viennent de droite et de gauche de ces gens, dont la noblesse peut se mesurer avec celle des étrangers, le naufrage...? leurs âmes restent assises contre la cloison du fond¹ afin qu'ils vivent et se portant bien ils reviennent à Keij.» Ensuite elle jette la noix au loin comme le partage des mânes. Une seconde noix avec laquelle elle fait la même cérémonie, est conservée sur le *damdamoer*².

En attendant le prêtre se rend au bas de l'escalier qui conduit dans la maison³. Devant l'escalier il trace dans le sable un cercle. En même temps les voyageurs prennent sous le bras droit leur coffret, où ils ont serré leurs effets de voyage, et tiennent le *kawoel* également dans la main droite. Ils sortent, gravement, sans tourner la tête à droite ou à gauche. Arrivés sur la dernière marche de l'escalier, ils prennent avec la main gauche le *kawoel* et le fixent entre le grand et le second orteil du pied droit. En descendant à terre, ils mettent le pied droit dans le cercle tracé sur le sable et y laissent tomber le *kawoel*. Ainsi ils rejettent loin d'eux leurs péchés. Pendant ce temps le prêtre attache quelque part un ou deux objets en or en guise d'offrande, comme il a été dit déjà ci-devant.

Les voyageurs se rendent droit au bateau. Le prêtre ramasse les *kawoel* et les met dans un bol dans lequel il y a un peu d'huile de coco et encore deux autres *kawoel*. Les *kawoel* ramassés dans le cercle, il va les enterrer dans le sable sur le rivage, en formulant encore des prières. Les deux autres il va les fixer dans les *lantaar* du bateau. S'il y a plusieurs grands bateaux hors de ceux qu'on remarque pour la vente, il a pris deux *kawoel* pour chaque bateau.

De chaque côté de la proue de son embarcation le Keyois peint, avec de la chaux mélangée avec de l'huile de coco, ses *lantaar*. C'est un espèce de rond se modifiant d'après les familles. En quelques modèles à la p. 350.

Au milieu du *lantaar* on fixe un *kawoel* pour obtenir qu'il n'arrive pas de mal à l'équipage à cause de ses péchés. Le *lantaar* pourvu du *kawoel* s'appelle «l'œil du bateau».

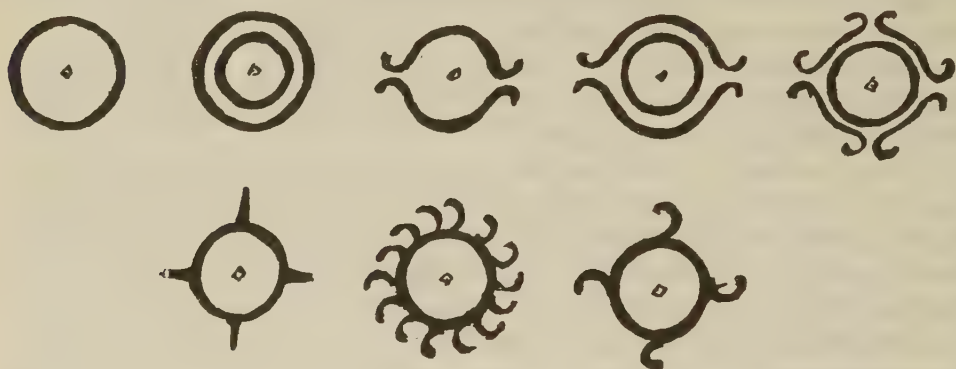
¹ La place des grands dans les assemblées.

² Voyez ci-après.

³ Les maisons sont bâties sur des pieux à environ 1 m au dessus du sol.

Alors aussi le prêtre va couper le rotang qui est attaché au *belrin*. Il prend une hachette et s'il le coupe d'un seul coup, c'est un signe favorable. Le bout coupé est déposé près de l'ancre sur le bateau. S'il doit frapper deux ou plusieurs coups pour couper le rotang, c'est de mauvaise augure. Dans ce cas il remet à l'*enkod roā* le morceau coupé et celui-ci en frappe un coup sur tout l'équipage. Il le jette ensuite à la mer au côté droit du bateau, lui même il pique une tête dans l'eau, saisit le bout coupé, plonge, et réapparaît au côté gauche de l'embarcation. Il remonte et dépose le rotang près de l'ancre.

Sur ces entrefaites, les femmes, ornées de leurs plus beaux habits, se rendent en procession au bateau, en portant sur la tête les nattes des voyageurs. Chacune porte la natte de son mari, frère ou autre membre de sa famille. Les *watmoel* ouvrent la marche. Quand elles sont arrivées au bateau, on fait les derniers adieux. Alors aussi on a coutume de se donner la main. On saisit la main, on la porte à la bouche et on presse le nez sur le dos de la main en humant fortement. Le prêtre tâte une dernière fois la main (non lè pouls) des voyageurs.



Lantaar.

Si elle sent chaude, tout va bien; si, au contraire, elle sent froide, il y a la maladie à craindre et il se hâte encore de porter une offrande en disant: «*Doead, lër, woean, omoe wang maas i, oembatang naa roā nangan, oem-raas hier ennalhein eniel fo Eiwaao.*» Ce qui veut dire: «Dieu, soleil, lune, cet or est votre partage, protégez-les sur terre et sur mer, faites qu'ils s'en retournent à Keij sains et saufs.»

Ceux qui restent, quittent le bateau, on lève la voile, et on part. L'*enkod nangan* et les *watmoel* se rendent à la maison *moel*. Les autres femmes se livrent toute la journée à une danse particulière, nommé *sosooi*. Cette danse n'est pas accompagnée du tambour, mais du chant des danseuses elles-mêmes. Elle est bien plus variée et plus mouvementée que les danses des femmes ordinaires, bien qu'il n'y ait absolument rien d'extravagant. Sur la fin cependant, souvent le temps s'accélère de plus en plus, les pas de danse deviennent des bonds et les danseuses se démènent comme des forcenées.

Dans la maison des cérémonies, le feu sacré, le *jaf moel*, brûle au foyer ordinaire et on continue aussi à y faire le pot au feu. Au dessus de ce feu, ou bien si les *watmoel* demeurent dans un appartement adjacent, dans cet

appartement, on a construit le *damdamoer*. Le *damdamoer* est un espèce de gril, construit en bambou à environ 1 m à 1.5 m au-dessus du plancher. On y suspend les gâteaux de sagou dont nous avons parlé plus haut. On y dépose la noix de coco qui a servi à asperger les partants, puis encore autant de noix de coco qu'il y a de voyageurs. On y place encore le *jafar moel*, le panier qui contient l'œuf, les bouts de cigarette et parfois d'autres menus objets que les partants ont commis à la garde de l'*enkod nangan*. Selon l'idée des indigènes, en effet, ces objets *enhiloeck ni aroemoen* c'est-à-dire remplacent leur personne. Ils s'imaginent des rapports invisibles, mais très réels, entre ces objets et les absents, de sorte que tous les bons soins prodigués à ces objets, profiteront aussi à eux-mêmes. Aussi lorsqu'on va tirer leur horoscope, on porte d'abord le matériel qui servira à cette fin devant le *damdamoer* où ces objets reposent, afin de se mettre ainsi en relation avec les absents que ces objets représentent. Aussi est-il défendu de se placer dans la porte, toujours ouverte, de la maison *moel*. Cela interromperait ces relations.

Sur le *damdamoer* trouvent place encore quelques réceptacles, le plus souvent des boîtes en cuivre, qui le vendredi serviront à tirer l'horoscope du feu, et une corbeille contenant la pierre sacrée ou *waat sebiet*. Toutes ces boîtes sont également marquées du *lantaar* du bateau, et on a soin de les placer toujours de manière que le *lantaar* soit tourné du côté de la mer. Ce détail est encore important pour prouver les relations mentionnées plus haut. La maison *moel* a la façade tournée vers la mer. Le *damdamoer* regarde la mer. Les *watmoel* ont le visage tourné vers la mer.

Maintenant disons un mot du *waat sebiet*. Le *waat sebiet* est supposé être un aérolithe, mais il est bien sûr que tous les *waat sebiet* en usage n'ont pas cet origine-là. Il y en a deux sortes, une noire et oblongue: c'est le *waat sebiet* masculin, une autre plutôt ronde et brune: c'est le *waat sebiet* féminin. L'usage qu'on en fait est d'origine islamite, c'est-à-dire introduit par des Mahométans. C'est pour cette raison que ceux qui en ont la garde, l'*enkod rod* et les *watmoel* doivent, pendant toute la durée du voyage, se soumettre à quelques observances islamites, comme on le verra dans la suite. D'après les indigènes, ces pierres proviennent de trombes qui s'appellent en langue keyoise *doö-wehien* le membre viril de la pluie. Quand une trombe se décharge sur la mer ou sur l'île, nubes cum terra copulam exercent et propter nimiam vehementiam testiculos ejiciunt. Lapidés quos *waat sebiet* vocant, pro ipsis testiculis habentur. Ainsi, en vertu de leur origine, ces pierres conservent un empire quasi absolu sur les nuages. Quand on voit une trombe s'élever et s'approcher, il suffit de tenir dans la main levée le *waat sebiet*, dès que la trombe le voit, elle s'éloigne. Il n'est pas même besoin de faire des prières ou des incantations. On s'en sert aussi pour écarter la simple pluie. A cet effet on balance le *waat sebiet* dans la direction où les nuages se lèvent, comme pour les repousser. Dans la vie ordinaire, quand on n'a pas de *waat sebiet* sous la main, on fait les mêmes mouvements avec une grande coquille (*cymbium armatum*) qui sert de barillet, ou simplement avec la main.

On trouve parfois des *waat sebiet* gisant à découvert sur le sol, mais les plus précieux, doués de vertus magiques extraordinaires, doivent être trouvés

à l'intérieur de gros bambous ou dans le tronc d'un arbre. Les *waat sebiet* sont, par conséquent, assez rares. Cependant dans chaque village on en trouve quelques uns et on les conserve avec un soin jaloux. A petit Keij, qui est de formation exclusivement coralline, on ne trouve pas cette espèce de pierres sinon sur le rivage de la pointe à l'extrême sud de la plus grande île, bien que là encore la formation soit absolument identique. Peut-être peut-on expliquer leur présence par la proximité de l'île de Grand Keij qui est de formation toute autre. Que là on en trouve à l'intérieur d'un tronc d'arbre il n'y aurait rien d'extraordinaire. Bien des arbres aux racines entortillées p. ex. les ficus, enlacent souvent des pierres. Les racines s'unissent absolument avec le tronc de l'arbre et enferment la pierre.

Je n'ai pu découvrir la raison de la distinction en *waat sebiet* masculins et féminins. Peut-être que leur seule destination a donné lieu à cette distinction. L'*enkod roä* porte avec lui le *waat sebiet* masculin, l'*enkod nangan* conserve le féminin dans une corbeille ou boîte ad hoc *jafar moel* ou *akbilien*. De temps en temps, surtout quand on a à craindre les orages, on oint les *waat sebiet* avec de l'huile de coco en murmurant des prières. Quand ces pierres se trouvent dans un *jafar moel*, on oint également cette corbeille de bas en haut.

Dans la même corbeille on trouve encore une ou deux pattes du *hali-aetus leucogaster*. Comme cet oiseau de proie est habile à saisir de ses griffes beaucoup de poissons, de même les voyageurs seront habiles à se procurer beaucoup de gain.

On y trouve encore une espèce de gros marron rouge (*badiban*), des fruits de casuarine et des feuilles de certaines plantes grimpantes. Comme ces plantes adhèrent vigoureusement aux arbres qu'elles enlacent, de même les voyageurs n'iront pas errer de ci et de là emportés à la dérive par les vents et les courants, mais iront droit au but.

De plus on y tient un bol où l'on a mis un peu de chaux et que pour le reste on a rempli d'eau. Au fond on dépose un anneau d'argent. Tous les vendredis pendant le repas on consulte ce bol. Si l'anneau a changé de place, c'est que les voyageurs ont du souci. Si l'eau est voilée, c'est qu'ils sont malades. Si l'eau est trouble c'est qu'ils sont au retour, le mouvement des rames dans la mer produit le trouble dans l'eau. Si l'eau est limpide et que l'anneau n'a pas changé de place, tout va bien.

Sur le *damdamoer* on place encore une caisse remplie de gâteaux de sagou ou de *manihot utilisima*. Au fond de cette caisse on a déposé quelques objets en or. C'est comme la réserve de ceux qui restent. Ils ne mangeront ces gâteaux qu'en cas de disette. Ils ne dépenseront cet or qu'en cas de procès avec d'autres villages pour payer des amendes qui leur seraient imposées.

Contre une des parois de l'appartement on a attaché une planche (*dè*) sur laquelle on marque les jours. A cet effet on se sert de chaux mélangée d'huile de coco, qui donne le blanc, de suie mélangée de la même huile, qui donne le noir, et, pour illuminer le tout, de la salive rouge de la chique de bétel. Les jours ordinaires sont marqués par un simple trait vertical, alternativement blanc ou noir; les vendredis par une croix de St. André. La nouvelle lune est marquée par un petit rond au bout de la planche.

Dans le même appartement on a étendu les nattes des *watmoel*. Tant que les voyageurs sont censés être encore en route, elles doivent se tenir absolument immobiles, accroupies sur leur natte, les mains jointes entre les genoux. Elles ne peuvent pas tourner la tête à droite et à gauche ni faire d'autres mouvements, cela ferait balancer le bateau. Elles doivent s'abstenir de manger des mets gluants, comme du riz cuit dans du lait du noix de coco etc., cela entraverait la marche du bateau. Quand les voyageurs sont censés arrivés au terme du voyage, ces mets ne leur sont plus interdits. Par contre tous les poissons qui ont un dard ou des épines comme p. e. les raies, leur sont défendus tant que dure le voyage. C'est pour obtenir que les voyageurs ne soient pas mêlés à des affaires épineuses. La viande de tortue et de porc leur est également défendue en l'honneur du *waat sebiet* qui est d'origine musulmane.

Quand les voyageurs sont censés être arrivés au terme, les *watmoel* sont plus libres dans leurs mouvements, mais sous aucun prétexte elles ne peuvent quitter l'appartement qui leur est assigné. Si elles doivent aller à la mer, le lieu d'aisance universel à Keij, il leur faut aller ensemble et à la queueleuleu. Les vendredis elles vont se baigner ensemble à la mer et peuvent prendre part à la danse *sosooi* avec les autres femmes.

Les trois premières nuits après le départ, des femmes se réunissent (les hommes ne sont pas exclus, mais pour les femmes c'est de rigueur) pour *enhêr baut*. Ceci se pratique en exécutant les *baut* et les *ngel*, comme nous l'avons déjà fait remarquer pour la première nuit.

Le troisième jour après le départ, le *raaf ngon*, on construit le *ngon* dans l'appartement où se trouvent les *watmoel*. On attache à environ 30 cm au dessus du plancher un long bâton transversal orné de feuilles de cocotier entrelacées, sur toute la largeur de l'appartement. On forme ainsi une barrière, qu'il est désormais défendu de franchir. Quiconque franchit le *ngon* encourt la peine de se joindre au *watmoel* et d'observer avec elles toutes les prescriptions du cérémonial. Derrière le *ngon* se trouvent les *watmoel* accroupies ou couchées sur leurs nattes, et la grande tablette et les assiettes qui ont servi pour le diner des adieux et sur lesquels les âmes bienfaisantes viennent déposer des mets et des friandises pour les *watmoel* et pour les autres les nuits où l'on chante *ensak bahan* et le vendredi pour les danseuses.

Dans tout ce cérémonial, c'est le vendredi qui est le grand jour. Est-ce encore à l'influence musulmane que ce jour doit sa prééminence? Je ne saurais le dire. En tout cas le vendredi est aussi le grand jour des esprits, leur jour préféré pour aller vagabonder sur la terre, c'est le jour encore des esprits et des monstres marins, comme des polypes énormes aux yeux de feu, qui de leur bras gigantesques entraînent les embarcations au fond des mers. Il s'agit de conjurer tout ce monde malfaisant, et les femmes s'acquittent de ce devoir en exécutant pendant la nuit qui précède, la nuit du jour même et la nuit suivante, des *baut* et des *ngel*. Comme les indigènes comptent les jours du soir au soir, ce sont les nuits de mercredi à jeudi, de jeudi à vendredi et de vendredi à samedi, qu'on chante *ensak bahan*.

Ce jour l'*enkod nangan* et les *watmoel* doivent jeûner jusque dans l'après-midi. Le terme de ce jeûne est laissé à l'arbitre de l'*enkod nangan*. Ce jeûne est fort rigoureux et celles qui y sont tenues doivent même s'abstenir de la chique de bétel.

Les *watmoel* iront ensemble se baigner avant le lever du soleil et prennent part à la danse *sosooi* qui s'exécute comme le premier jour. Après la danse il y a le repas. Sur la grande assiette qui a servi pour l'*absèk* on laisse une minime partie de nourriture (*endoek entaan bingan*), qui doit y rester jusqu'au vendredi prochain, où on la jette avant d'y servir d'autres mets. Ainsi le plat de l'*absèk* n'est jamais entièrement vide tant que dure l'absence. Après le repas on consulte l'anneau au fond du bol, comme je l'ai déjà dit¹.

Ensuite l'*enkod nangan* asperge encore avec force formules l'appartement, le *jaf moel* et la porte de sortie de la maison, avec de l'eau de noix de coco afin d'éloigner toute influence funeste. Pour le même but elle prend de l'huile et marque légèrement tous les poteaux de la maison et tous les objets ayant trait au cérémonial et ensuite enoint la tête des *watmoel*. Elle trempe la main dans l'huile et en enduit les cheveux des *watmoel* de gauche à droite.

Le vendredi se caractérise encore par une manière toute spéciale de tirer l'horoscope des voyageurs. Tout près du rivage on construit le *bauk nangan* (bateau de terre). Le plus souvent ce n'est qu'un simple carré formé par des pallissades d'environ 1 m de haut, mesurant à peu près 1.50 m en long et en large. Sur le devant, c'est-à-dire du côté du village, on a pratiqué une large incision pour en faciliter l'entrée. Parfois aussi la structure du *bauk nangan* imite de loin la forme d'un bateau.

Dans ce carré on trouve du côté de la mer une grande coquille (*tridacna*). Devant cette coquille ainsi que dans les quatre coins on trouve un coque de noix de coco renversée, sous lesquelles l'*enkod nangan* a caché des herbes aux vertus magiques, entre autres une espèce de saxifrage.

Le vendredi vers le soir, l'*enkod nangan*, précédée des *watmoel*, se rend au *bauk nangan*. Les *watmoel* portent, le *lantaar* en avant, des vases contenant les ingrédients nécessaires pour *enoet damar*. L'*enkod nangan*, qui ferme le défilé, porte un tison du feu sacré. Arrivées au *bauk nangan*, l'*enkod nangan* seule y entre et reçoit les vases que les *watmoel* lui présentent. Dans ces vases on trouve un petit bol contenant de l'huile de coco, une grande mèche, puis de petites mèches enfilées à une nervure de feuille de cocotier et des chiques de bétel en cornet, décrites déjà plus haut. Il y a autant de ces vases qu'il y a de bateaux partis (non compté les barques qu'on remorque). Chaque vase représente un bateau et la nerve de feuille de cocotier compte autant de petites mèches qu'il y a de voyageurs sur ce bateau.

L'*enkod nangan* verse l'huile dans la coquille et en laisse tomber les dernières gouttes sur le tison qui alors s'enflamme. Elle prend la grosse mèche, la trempe dans l'huile, puis l'allume à la flamme sacrée. Ensuite elle la dépose sur le bord de la coquille, de sorte que son extrémité trempe dans l'huile. On a ainsi une lampe keyoise, parfaite image de nos martinets d'antan. Alors

¹ Voir plus haut page 352.

l'*enkod nangan* prend une des petites mèches, les trempe également dans l'huile, murmure dessus quelques formules, l'allume à la grande mèche, puis, en protégeant de la main la flamme, la tient contre la paroi qui regarde la mer. Si la flamme brûle droit et tranquillement, c'est un signe que celui qu'elle représente, a la paix du corps et de l'âme. Si, au contraire, la flamme vacille ou brûle mal, c'est de mauvaise augure et celui qu'elle représente se porte mal. L'horoscope tiré, elle éteint la mèche en noyant la flamme dans l'huile et la dépose sur un côté de la coquille. Elle fait successivement la même opération avec toutes les mèches. Ceci fait elle les prend toutes ensemble et les dépose près de la grande mèche où elles se consomment entièrement avec l'huile. La cérémonie terminée elle distribue les chiques de bétel entre les assistants, mais il est défendu aux proches parents des absents d'en prendre.

Souvent encore le vendredi est signalé par des offrandes, plus ou moins solennelles, pour les absents. Mais ces offrandes n'ayant rien de particulier ou de spécifique pour cette circonstance je m'abstiens d'en faire ici la description.

Parfois on a recours à un autre moyen encore pour tirer l'horoscope, mais celui-ci sert plus spécialement à déterminer le terme du retour. Une femme, renommée, experte en cette matière, prend une natte qu'elle enroule de manière à former une espèce de tuyau. Elle allume une cigarette et souffle les bouffées de fumée dans le tuyau et le frappe ensuite avec un rotang, en se tenant devant le *damdamoer* où se conservent les objets des absents. Elle se rend ensuite à l'entrée de la maison, soutenant légèrement la natte. Celle-ci est alors ensorcelée et d'elle même frappe le jambage de la porte autant de coups que les absents mettront encore de jours à revenir.

Il faut bien que la confiance dans toutes ces sortes d'horoscopes soit inébranlable, sans quoi les déceptions fréquentes auraient bientôt fait de les discréditer. Il n'en est rien, on y a recours toujours avec la même confiance pleine et entière.

Les voyageurs eux-mêmes n'ont que fort peu de formalités à observer. Il faut cependant remarquer qu'en outre de l'*enkod*, le capitaine proprement dit, on a encore l'*enkod koet* ou le petit capitaine, qui doit garder le *sien*. Chaque village a ses espèces de fétiches propres, constitués à la garde de ses habitants. On les désigne sous le nom général de *sien*, mais chaque *sien* a encore son nom propre. Toutes sortes d'objets peuvent être le *sien* d'un village, comme des pierres, des ossements d'animaux, et aussi des statuettes. Ainsi un *sien* du village de Ngilngof est une petite statuette en bois que les ancêtres ont achetée des gens de Tejando au même prix qu'on achèterait une femme noble pour un mariage. On distingue des *sien* masculins et féminins. A la pointe du jour fixé pour le départ, le capitaine porte, serré dans une boîte, le *sien* masculin au bateau, pour que celui-ci soit le premier à y monter. Le *sien* féminin reste sous la garde de l'*enkod nangan*. Un jeune garçon, *enkod rod koet*, le petit capitaine sur mer, est député à la garde du *sien* masculin. Sa seule occupation est de prendre soin du *sien* et de le nourrir comme il faut. Chaque matin avant que l'équipage ait pris quelque nourriture, il doit déposer sur la boîte qui le contient, la part du *sien*. Le lendemain il doit échanger

cette part contre de nouvelles offrandes et ainsi pendant toute la durée du voyage. Les offrandes de la veille sont alors pour le petit capitaine. On sait, en effet, que les esprits et les mânes à Keij se contentent de consommer l'*angmañan* ou l'âme des mets qu'on leur offre. En cas d'embarras on prie: «*Oehong sak sien Tawir* (ou autre nom propre de *sien*) *ma marwoeoen erwaeit malhein, eriel, erba fo rier esclamat, erwaeit eriel fo rier noehoe, tomat ohoi bissa eriet erbeñ ermalied. Man habo i einan woer harta tomat ohoi noehoe erweang-nastanoel, amba mam oemoer esclamat*»; c'est-à-dire «J'élève (loue) le *sien* Tawir, donne que l'équipage vive en paix, s'en retourne heureusement, vive et retourne au pays, et que tous les gens du village le voient, dansant et riant. Que nous vendions notre bateau pour des trésors et richesses et que tout le monde en compte le prix avec enthousiasme. Que nous voyagions, nous vivions en paix!»

Le capitaine investi du commandement, l'*enkod roä*, garde le *waat sebiel* masculin pour conjurer les orages. Pour cela lui aussi doit s'abstenir de la viande de tortue et de porc, ainsi que de tout poisson à dard ou à épines. Cette seconde observance lui est imposée en sa qualité de conjureur temporaire des esprits. A Keij tous les prêtres et conjureurs d'esprits (*mitoe doean*) sont astreints aux mêmes abstinences.

Les mauvais esprits de la mer s'appellent *nebi* ou *nabi* ou simplement *taheit doean* (habitant ou maître de la mer). En guise d'offrande à ces esprits on jette à la mer des assiettes blanches en disant: «*Nebi omoe wang i, oemoet nioet neublien odan, fo laan amhoba mam senang*», c'est-à-dire: «*Nebi*, ceci est ta part, fais que le vent s'apaise un peu, afin que nous voyagions en paix.»

Quand le calme plat survient, l'*enkod roä* se noircit au moyen de la suie, ou en s'enveloppant dans des étoffes noires et frappe la mer à coups redoublés avec la chevelure noire du palmier aren.

Des moyens plus simples et plus ordinaires pour appeler le vent consistent à gratter le mât, à produire avec la bouche une espèce de roucoulement prolongé ou à siffloter doucement à peu près comme on a coutume d'appeler les pigeons ou les poules. Il ne faut cependant pas se récrier à la moindre brise qu'on ressent, et s'en réjouir, car alors le vent se retire et ne revient plus. L'anthropomorphisme perce clairement dans les idées que les gens se font du vent. Remarquez encore des expressions comme celle-ci: le vent voit la voile, le vent mange la voile, les vents se battent, etc.

Lorsqu'on approche d'une terre quelconque où l'on veut aborder, l'*enkod roä* doit *entaar lamlemaas*. Il attache au bout d'une gaffe (une longue perche de bambou) toutes sortes de nourriture, et la fixe solidement au beaupré du bateau. Pendant ce temps il supplie tous les esprits qui habitent le pays dont on approche, d'accepter ces présents et de ne pas entraver le mouillage du navire. Plus tard ces cadeaux sont mangés par l'équipage. Les esprits ont seulement mangé l'*angmañan*; fantômes ils sont, ils se contentent du fantôme des choses.

Lorsque quelqu'un, même d'un autre village, voit poindre au loin les bateaux qui reviennent, il se hâte vers la maison où se font les cérémonies, pour annoncer la bonne nouvelle. Pour récompense officielle il reçoit les

gâteaux de sagou *manga ngaai*, suspendus au *damdamoer*, et les noix de coco qui y sont déposés. Mais en pratique, dès que la nouvelle se répand, tous les gens du village rivalisent pour attraper un de ces gâteaux. Par cette pratique on donne le démenti au pieux vœu du partant, qui avait promis de le manger à son retour. Sur mes remarquès à ce sujet, je n'ai obtenu d'autre réponse què: «C'est notre usage comme cela.»

Quand le bateau a jeté l'ancre, l'*enkod nangan*, suivie des *watmoel*, se rend aussitôt à bord, pour asperger avec de l'eau magique (*wêr totôar*) tout l'équipage. Cette aspersion (*eurinien*) se fait pour écarter tous les songes mauvais qui pourraient hanter l'équipage, par suite des choses fâcheuses ou des rencontres malencontreuses des mauvais esprits au cours de leurs voyages. Les songes, en effet, ne sont pas dans l'idée des indigènes de vaines chimères, mais c'est la vie réelle de l'âme, qui délaisse momentanément le corps pour aller vivre sa vie propre et très réelle. Les personnages qu'elle rencontre en songe, peuvent lui nuire très réellement. Bien des maladies ont pour cause que l'âme dans un songe a rencontré un ennemi ou un mauvais esprit qui l'a malmenée. Il est donc important et urgent d'écarter ce danger.

Cette précaution prise, les voyageurs se rendent droit à la maison où se trouve le feu sacré, et où ils peuvent se rendre compte que toutes les cérémonies prescrites pour leur heureux retour ont été fidèlement observées. De leur côté ils sont obligés d'apporter des présents pour les *watmoel*, attention bien méritée d'ailleurs.

Aussitôt après le retour, toutes les femmes du village se mettent en devoir de préparer un grand festin aux voyageurs, dans la maison même des cérémonies. Dans le vestibule, sur de belles nattes on dresse les tablettes chargées de toutes sortes de mets et de délicatesses keyoises. Au milieu des plats on étale les principales richesses que les voyageurs ont apportées, comme de petits canons en bronze¹, des timbales² et toute sorte d'orfèvrerie indigène et de la monnaie, qu'on a toujours soin d'avoir en grosses pièces en or (10 florins holl. ou le pound angl.) ou argent des *rijksdaalders* (*ringiti* Frs. 2.50). Le simple florin est déjà d'apparence un peu chétive pour prétendre à l'honneur d'être admis à cette parade de richesses. Ils y mettent leur honneur à rapporter au pays le plus possible de trésors, ils les amoncellent avec une cupidité et une avarice inconcevables, si on connaît d'ailleurs leur prodigalité insouciance. La dernière fois que des gens de ma résidence sont allés aux îles Timor-laut pour vendre des barques, ils rapportaient en argent et en trésors une valeur de plus de Frs. 1200—. Ces beaux bénéfices ne démentent pas mon affirmation que le commerce n'est qu'un prétexte pour ces voyages. Il faut savoir, en effet, que cette somme représente le prix de trois grands bateaux, sept barques et le salaire d'une vingtaine de personnes occupées pendant plusieurs semaines à construire à Larat des maisons en bois. Au retour ils furent surpris par un terrible ouragan qui les rejeta sur les côtes des îles Aroe près de Dobo, affamés et exténués de fatigues. Sur le point de périr de misère ils ne pouvaient se résoudre à dépenser un peu de cet argent

¹ Malais *lelah*, keyois *kasbèr*, *sadsood*.

² Malais *gong*, keyois *dada*.

pour se procurer des vivres et un logis convenable. Ils revenaient épuisés et malades, mais avec leur trésor intact.

Lorsque les trésors et les plats chargés de nourriture sont étalés, le prêtre ouvre une noix de coco et les asperge avec l'eau. Il en fait de même pour le feu sacré, le *ngon* etc. (*enrinien watoek tôar tamœr*). Le *ngon* est alors levé, et tout le monde a de nouveau libre accès dans l'appartement, le *moel* est fini, les *watmoel* sont libres d'aller où bon leur semble, le feu sacré est éteint et jeté avec toutes les cendres qui s'y sont accumulées, car auparavant il était défendu d'en éloigner quoi que ce soit.

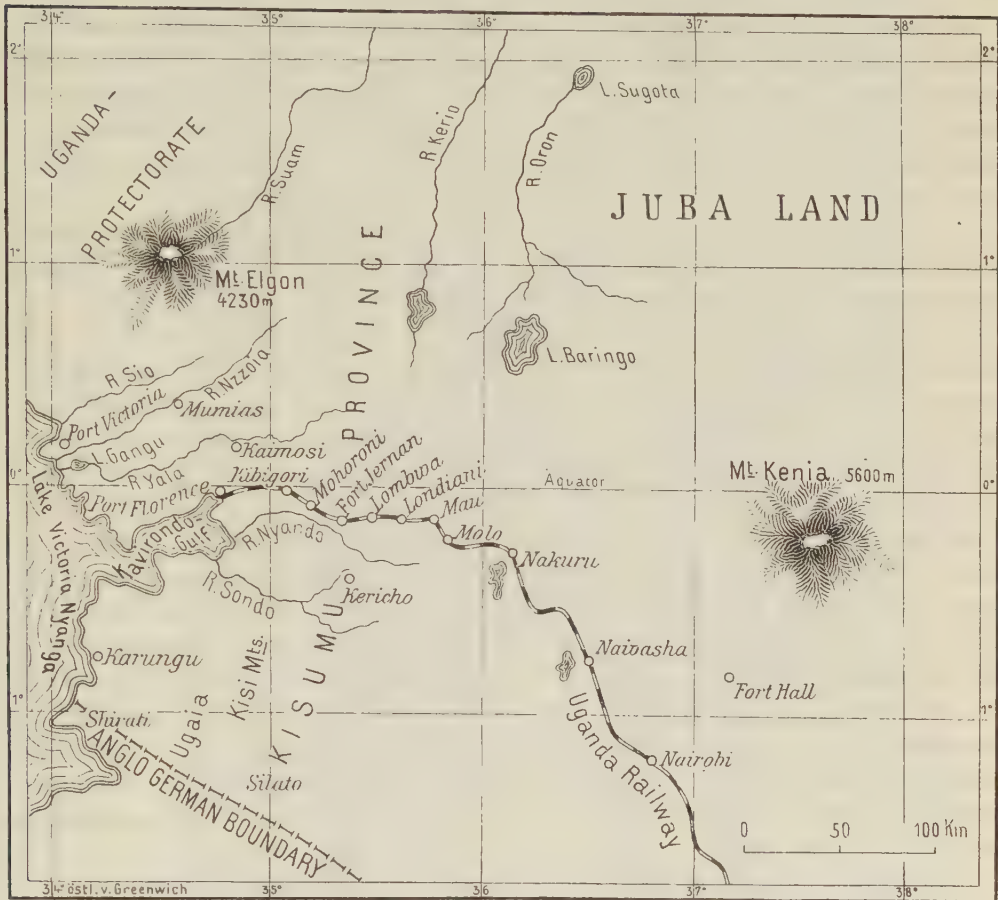
Si pendant le voyage quelqu'un de l'équipage est mort, les autres descendent du bateau, la tête enveloppée dans un *sarong* en signe de deuil. Ils n'entrent pas dans la maison, mais s'accroupissent tristement par terre ou sur la galerie. Les femmes entonnent des chants lugubres et des lamentations. Ensuite on fait le festin etc. comme il a été dit ci-dessus.

Pendant quelques jours encore les voyageurs sont les héros de la journée. Ils se pavanent dans leurs beaux habits neufs, apportés des contrées lointaines, distribuent aux amis des petits cadeaux, font les frais de la conversation en racontant monts et merveilles des pays qu'ils ont vus et ont l'air un peu dépaysé. Bientôt tout rentre dans la vie commune et monotone des villages indigènes, perdus dans ces îles lointaines.



The Religious Conceptions of the Kavirondo.

By the Rev. N. STAM, Mill Hill Missions. Ojola, Kavirondo, B. E. Africa.



Kavirondo is a vast territory stretching from the north eastern shore of Lake Victoria Nyanza to the province of Usoga. Its principal rivers are the Sio, the Nzyoa, the Yalo and the Nyando, the three former flowing into the north of the Lake and the last into the east. Mumia's and Kisumu or Port Florence are its principal official stations, the latter being the terminus of the Uganda Railway. The country is peopled by two races: the Bantu, whose language is similar to that of the Baganda, and the Nilotic Kavirondo, who are of the same extraction as the Acholi and the Lur tribes of the Nile valley. The Bantu Kavirondo dwell, for the most part, in the neighbourhood of Mumia's, whilst the Nilotics are spread over the remainder of the province.

The Kavirondo are mostly still clad in the garb of our first parents, before the Fall, but do not seem in the least abashed thereby in the presence of Europeans. Some of them have substituted a belt of cowrie shells for the apron of fig leaves, but this is more with the idea of ornament than from any sense of shame. They are an industrious people, engaged in cultivating the soil and possessing fair-sized herds.

Though entirely different in origin and language, the religious beliefs of the two races are very similar, differing only in minor points of ritual. Both the Nilotic and the Bantu Kavirondo have a distinct idea of God, the Supreme Being. The first call him *Nysaye*, (from *sayo* to adore), and the latter *Nasaye* (from *gusaya* to beseech). He is considered to be the Creator or originator of all things. It is true, the Supreme Being is not adored, but, when a child is born, it is ascribed to *Nyasaye*; when anyone dies, it is *Nyasaye* that has taken him away; and when a warrior returns safe from battle, it is *Nyasaye* that has given him a safe return to his home.

As, however, no external worship is given to the Creator, it would seem to the ordinary observer, that the Sun is their principal deity and the Moon their second, whilst the spirits of their forefathers rank as minor spirits.

In the early morning the Kavirondo may be seen facing the sun. His mode of worship is, to say the least, peculiar. He commences by spitting towards the East, in honour of the rising orb, then he turns successively to the North, West and South, and salutes each quarter solemnly in the same manner, whilst he earnestly beseeches the Sun-god to give him good luck¹. A similar ceremony, if ceremony it can be called, is gone through when the new moon appears, in order to obtain good speed for that month². But we must not lose sight of the fact that though health and good luck are asked from the Sun and the New Moon, life itself is ascribed to the Creator *Nyasaye*. In fact it would seem that the higher the particular object of reverence is in the estimation of the Kavirondo, the less ceremonious is his mode of showing his reverence. The Supreme Being, the Creator of all things and giver of life and death, has to be content with the mere acknowledgment of His existence; the Sun and New Moon receive a periodical exhortation; but the spirits of the departed, who are really the lowest in rank, are worshipped with an elaborate ritual.

When a chief dies, two of his cows are immediately killed, and the corpse is wrapped in the wet skins, and buried in a sitting position, often resting on a big cooking pot, whilst a reed or stick is placed in his hand. For three full days no food is boiled within the kraal or village. When the body is rotten, it is dug up, and the bones are gathered and buried anew. About a year later, a great feast is prepared. All the cows are brought in and driven along in solemn procession, whilst the men perform a war-dance, adorned with leathers, or helmets, and armed with shield and spear. On this occasion the cows and other possessions of the late chief are divided among his relations.

¹ *Cieng in era ngongo*: Thou art great O Sun.

² *Due aneni maber*: Give me good speed O Moon.



Kavirondo men.

When a child dies, it is simply buried outside the house "under the drop of rain in the gutter round the house".

When a woman dies without having borne a child, she is carried out of the back of the house. A hole is made in the wall and the corpse is ignominiously pushed through the hole and carried some distance to be buried, as it is considered a curse to die without child. If the woman has given birth to a child, then her corpse is carried out through the front door and buried in the verandah of the house.

At the burial, frantic dancing takes place, and the surrounding atmosphere is furiously beaten with clubs, to drive the spirit of the defunct out of the neighbourhood, because it is supposed to bring on sickness and even death. Then one of the priests is consulted as to what is to be done next. His verdict is, generally, that a cow or sheep must be killed. This is done without delay, under a tree near the house, on a stone set apart for that purpose. The blood of the animal is thrown towards the sun, and the flesh cut in pieces. One of the family takes a piece and throws it at random into the air, with the words: ". . . . (name of the deceased) this is for you", then the other departed relations are remembered in the same fashion. The women in the meantime execute a dance in honour of the spirits.

Now and then one meets with a band of women each carrying a basket. One of them, usually walking in front, is smeared all over with a greyish paint, figured out in the same manner as the warrior's shields. She carries a spear and is supposed to be inhabited by a spirit of some deceased relative. As she passes along she will take the food of a Kavirondo or a sheep or goat, just as she pleases. No objection is made, as to refuse her anything, would be to refuse it to the spirit. At certain periods of the year, she will sit by the roadside and no Kavirondo dares to pass her without giving her something in the shape of food or money. To do bodily harm to her is a capital offence.

Many of the Kavirondo practise circumcision. No age seems to be prescribed, because, when the head of the tribe performs the ceremony, all the young men are circumcised at one time¹. No cry of pain may escape during the operation; if it does, the delinquent is fined a certain number of goats. After the ceremony, the circumcised wear a long grass mantle and a fancy head dress. The ceremony is accompanied by dancing, shouting and general rejoicing, at which all the surrounding villages attend. The ceremony over, the young men are brought to a separate house, where they have to remain till perfectly cured. Nobody is allowed to come near them, except a few relations, who only approach to bring them food. Before they return home a great feast is prepared which lasts three days. Beer is served out but only to the married men; the young men and girls have to provide the dancing.

No girl is given in marriage till she is full grown. The bridegroom pays the bride's father three or more cows, which are returned if the girl is proved to be barren. Two or three weeks before marriage, the girl is tattooed on the

¹ The age of fourteen seems to be the common rule.

abdomen, which is then smeared with cow dung and some other concoction to heal the wounds.

From what we have said, it will be noticed that the Kavirondo have a distinct idea of a Supreme Being, who is quite distinct from mankind. Men are supposed to have come down from heaven with the cows, sheep &c. They say that two human beings (one man and one woman) came down from heaven, and from these two the whole human race has its origin.

The fact that they worship the sun and moon seems to indicate that in former days they had some connection with the Egyptians, this is the more probable in the case of the Nilotic tribes as their language is of the same root as that spoken in the Nile valley.

The rest of their worship, consisting as it does of the worship of the spirits of their ancestors, indicates some idea of existence after death.

Their circumcision and the shame attached to barrenness, seems to point to some Semitic connection. The killing of the sacrificial animal and the act of circumcision are both performed by the Elder of the family, who, as in Patriarchal days, is the priest of his family or tribe.

Of course, besides the above, they have a few customs which are neither Egyptian nor Semitic. For instance, in one district there is a certain man who is credited with the power of rain and drought. This power is not supposed to be supernatural, but simply traditional, handed down from father to son, and though the present owner of the power receives offerings of cows and sheep from the credulous, he is not regarded as being very skillful in his art. He performs his divination in a very primitive fashion, he puts a few cowrie shells into a hollowed-out calabash, and after shaking the vessel for a short time, listens to the voice of the spirit, or in other words, the noise made by the shells.

Although in certain cases offerings appear to be made to snakes, the Kavirondo cannot be said to be snake worshippers, as they have no hesitation in killing small snakes. When, however, a cobra is seen near a house, the inmate will generally consult the priest, and an offering of a cow or sheep is generally prescribed, to appease the spirit who is supposed to inhabit the reptile. But this may easily be accounted for by the physical fear which the cobra naturally inspires.



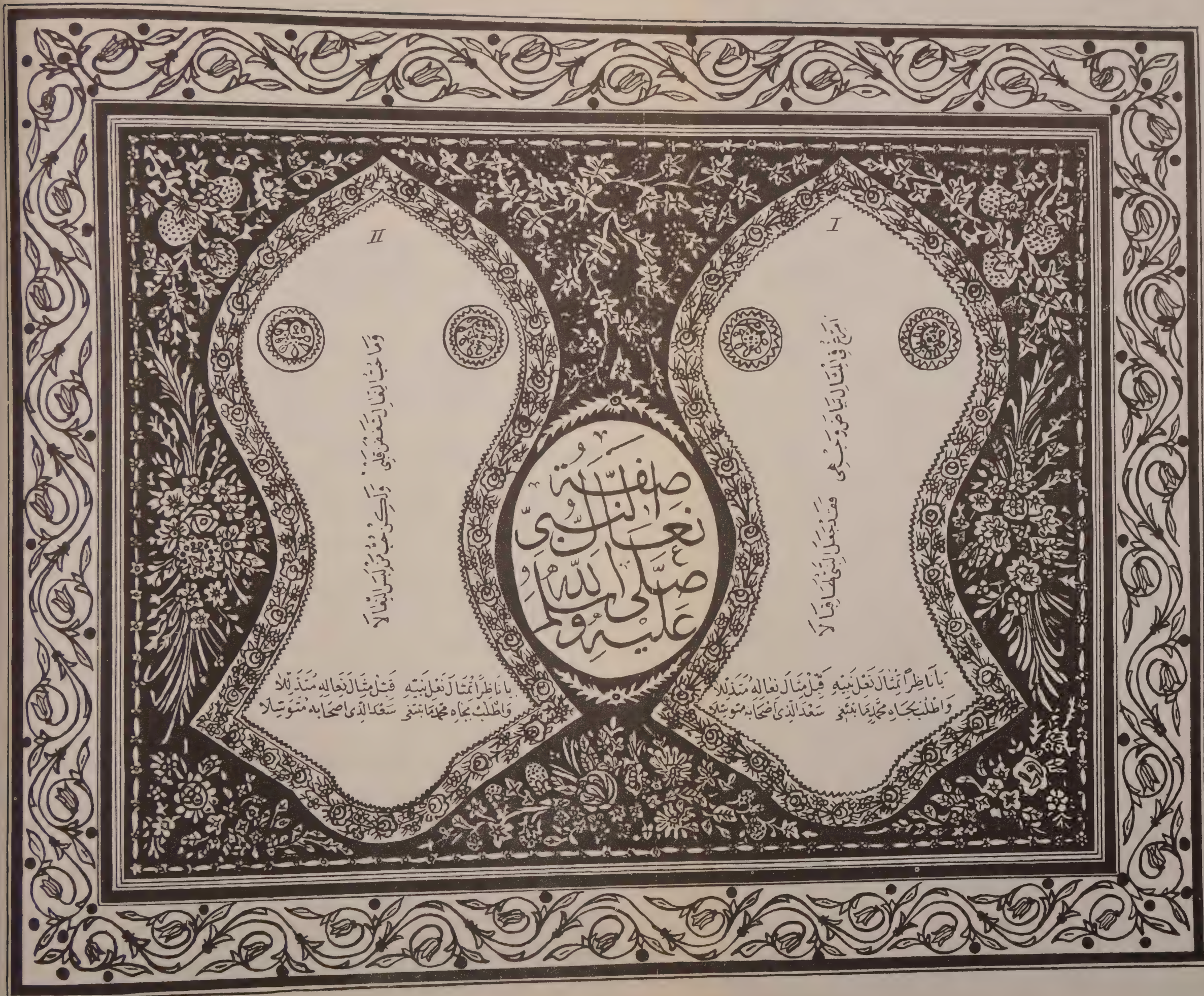


Fig. 1 ($\frac{2}{3}$ de grandeur naturelle).

Le culte rendu par les Musulmans aux sandales de Mahomet¹.

Par le P. ANASTASE MARIE DE ST. ELIE, O. Carm., Bagdad.

Je me propose dans cet article de donner une petite contribution à l'étude du culte rendu par les musulmans aux sandales de leur Prophète. Je ne ferai que traduire deux feuilles de papier que je n'ai pu me procurer à Beyrouth, à cause de leur rareté, et que j'ai eu toutes les peines du monde à acheter à Damas.

Plusieurs libraires chez qui ces feuilles sont en vente, ont refusé nettement de les donner à un infidèle, impur tel que moi, les spécimens de ces reliques, ne devant, disaient-ils, se vendre qu'aux fidèles et aux croyants. Pour arriver à me les procurer j'ai eu recours à un ami intime, connu comme bon musulman, et encore, j'ai dû payer trois fois le prix courant.

La première de ces feuilles (fig. 1) a été lithographiée à l'encre noire aux Indes. Voici la traduction de son titre :

«Description des Sandales du Prophète, sur qui soient les bénédictions et les faveurs divines.»

Sur la figure de la sandale droite (I), on lit le vers suivant, dont je donne ici la traduction :

«Je roule la splendeur de mon visage sur l'image des sandales du Prophète qui y attacha beaucoup de mérites». (Le mot *kibât* veut dire récompense ou mérite équivalant au mérite attaché à une œuvre pie, et en même temps courroie de sandale. Le poète auteur fait donc ici un jeu de mots.)

Et sur la figure de la sandale gauche (II), on lit :

«Ce ne sont pas les sandales qui ont enflammé mon cœur d'amour, mais c'est l'amour de celui qui les a portés».

Au bas des deux sandales, on lit :

«O toi qui contemples les sandales de ton Prophète, baise avec beaucoup d'humilité les figures qui les représentent».

«Et demande, par les mérites de Mahomet, ce dont tu as besoin pour ton bonheur. Heureux quiconque devient un de ses amis, en recourant à lui».

Ces deux dessins sont entourés d'arabesques magnifiques qui disent assez le respect, l'amour et la vénération qu'on a pour ces reliques.

¹ [Voir I. GOLDZIHNER, *Muhamedanische Studien*, II, p. 362 suiv. ; M. le prof. GOLDZIHNER a eu l'amabilité de nous signaler encore d'autres sources relatives à ce culte : Sur le *bashmaki-sherif* conservé à l'Eski serai (Stambul), un traité en langue turque, imprimé sous le même titre à Kasan ; on trouve des renseignements sur d'autres objets du même genre et sur le culte rendu à eux dans IRAS 1907 p. 26, Ibn Farhūn ed. Fez p. 191, 1. — La Direction.]

La deuxième image (fig 2) représente une seule sandale, reproduite en rouge à l'imprimerie des Belles-lettres de Beyrouth, par les soins de Mohammed-'Aly-al-Insy, qui s'en est réservé tout droit d'impression.

Au haut de la feuille, on lit :

«Au nom de Dieu, Clément et Miséricordieux.»

«Il a été constaté que les sandales du Prophète (sur qui soient les faveurs et les bénédictions divines), étaient composées de deux semelles superposées et cousues ensemble. Le cuir dont elles étaient formées, était dépourvu de poils. Chacune de ses sandales avait double courroie. La courroie est cette lanière avec laquelle on attache la sandale. Le Prophète (sur qui soient les faveurs et les bénédictions divines) avait l'habitude de mettre une de ces deux courroies entre le gros doigt du pied et celui qui le suit. La seconde courroie reliait le doigt médial et celui qui vient après. Les deux lanières se réunissaient sur le haut de l'extérieur de ses pieds; elles prennent alors le nom de *širak*.

«Le cuir dont étaient formées les sandales était taillé dans des peaux de bœufs. Les sandales avaient une forme pincée, c.-à-d., serrée et étroite au milieu. Le devant était coupé en forme de langue. Par derrière, elles avaient des lanières, qui arrêtaient ou consolidaient le talon.

«Certains traditionnistes disent que ces sandales étaient jaunes.»

«Le Prophète a porté aussi les souliers (arabes).»

Sur le côté latéral gauche (2), on lit :

«Avertissement. — Parmi les noms du Prophète (sur qui soient les faveurs et les bénédictions divines) mentionnés dans les livres antiques, on lit : «celui qui porte des sandales»; car c'est le propre des Arabes de les porter. Le Prophète avait deux paires de sandales, et huit paires de souliers (arabes).

«Il se déchaussait parfois et restait nu-pieds. C'était surtout quand il se livrait aux pratiques de la religion qu'il ôtait ainsi toute chaussure par humilité; mais parfois aussi, il priait chaussé de ses sandales, et il pouvait le faire puisqu'elles étaient pures. Quand il les portait à la main, il les tenait habituellement avec l'index de la main gauche.

«C'est à Ibn Mas'ûd, qu'était confié le soin de s'occuper des sandales du Prophète. Il les mettait sur ses bras, quand le Prophète les ôtait, et il les lui rendait, quand celui-ci en avait besoin.

«Pour se chausser, le Prophète prenait d'abord la sandale droite, et pour se déchausser, il enlevait d'abord la sandale gauche.

«Ibn Gauzî dit : «Celui qui pour se chausser, persévérera dans l'habitude de toujours commencer par la sandale droite, ne sera jamais atteint de mal à la rate.»

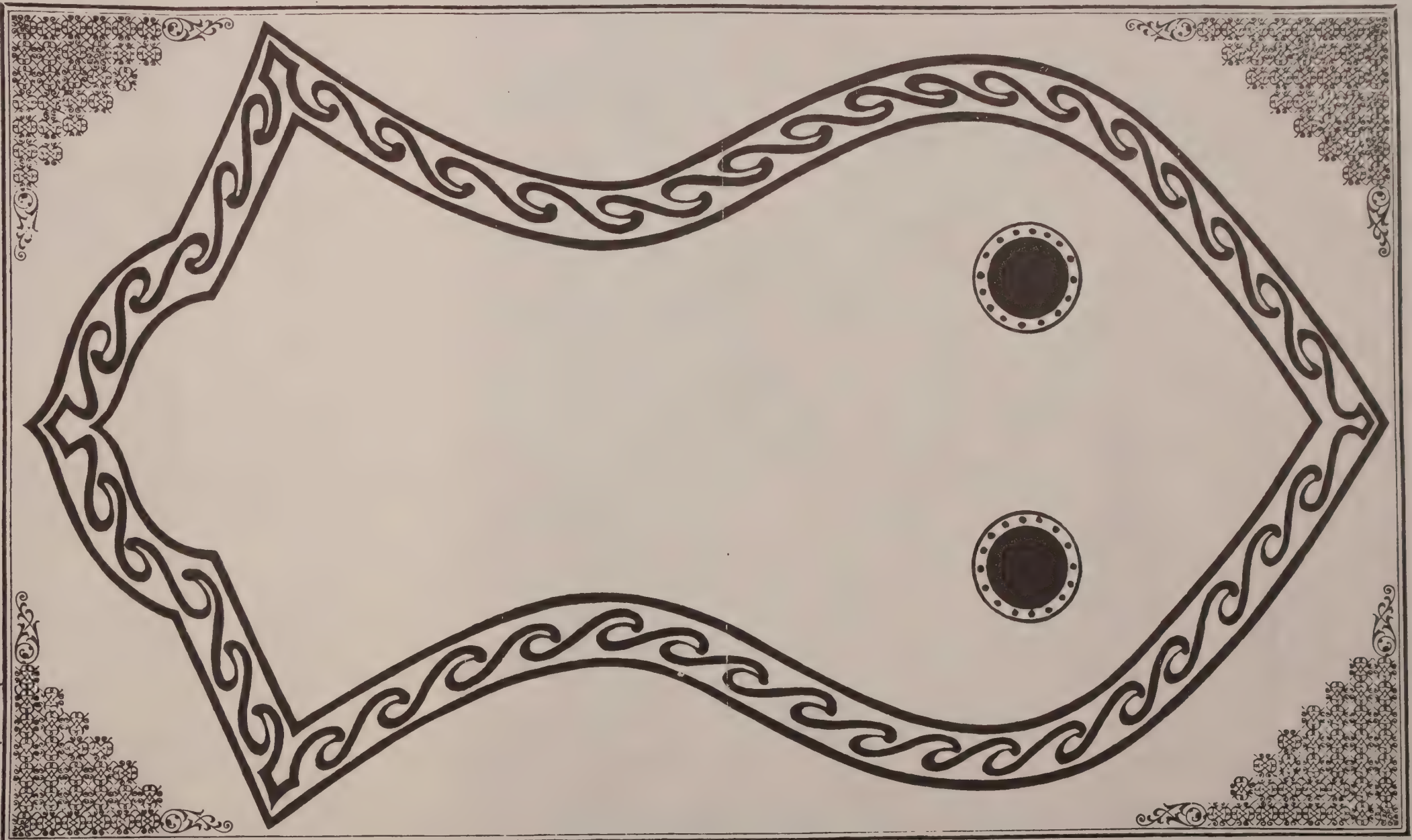
«D'autres disent que celui qui écrit le chapitre *al-momtahineh* du Coran, sur une feuille de papier, puis, après avoir fait tremper cette feuille de papier dans l'eau, boit de cette eau, sera guéri du mal de rate, par une providence toute spéciale».

«Avis. — Il est permis de tracer des arbres et autres, semblable à la forme de ces sandales; mais il est absolument défendu de dessiner des figures d'hommes ou d'animaux et d'employer ces figures d'une façon pas méprisante» ¹.

¹ [V. ZDMG. vol. 61, p. 190, I. GOLDZIHNER].

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ قد صحح ان نعله صلى الله عليه وسلم كانت محصورة في طاقلي طاق ليس فيها شعر ولها آذان والقبال زمام النعل فكان صلى الله عليه وسلم يضع احد الزمامين بين ارجلهم والي تليها والي اخرين الوسطى والي ثانيا ويجمعهم الى السبر الذي يظهر قدمه وهو الشتر الك وكان شتي من سيرين وكانت من جلود البقر محصورة اي لها خصر ملسنة اي على هيئة اللسان مقببة اي لما يقب من سير ترقم به الرجل وقال بعض الحفاظ كانت صفراء ليس الخفين ومسح عليهما صلى الله عليه وسلم

١٧ انقطعت في داخله ﴿ هذا مثال نعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴾ هاجل القباين



(٣) ﴿فوائد﴾ نقل القسطلاني والمقري عن العلماء ان مما جرب من بركة هذا المثال الشريف انه من أمسكه عنده تبارك به كان له امان من بغي البغاة وغلبة العداة وحرز من كل شيطان مار دو عين كل حاسد وان امسكته المرأة الحامل يمينها وقد اشتد عليها الطلق تيسر امرها بحول الله وقوته وانه امان من النظرة والسحر ومن لازم حمله كان له القبول التام من الخلق ولا بد ان يزور قبر النبي صلى الله عليه وسلم ويراد في منامه ولم يكن في جيش فهزم ولا قافلة فنهبت ولا في سفينة فغرقت ولا في بيت فأحرق ولا في متاع فسرق وما توسل بصاحبه صلى الله عليه وسلم في حاجة الا قضيت ولا في ضيق الا فرج ولا في مرض الا شفي بشرط قوة الايمان .

قال مرزبه هذا الصح مثال نعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد رسم بالنور ترغراف حتى جاء طبق اصله الصحيح الذي استخرجته من كتاب فتح المتعال في مدح المتعال للعلاء ما احمد المقرئ وهو مجلد كبير وقد يسر الله لي منه مع ندرة وجوده ثلاث نسخ معتبرات احداها مقولة من نسخة عليها خط المؤلف وقد رأيت في جميعها هذا المثال متقاربا وهو المثال الاول الذي عليه المول من ستمائة ثلثة ذكرها قال وهو معتد بن العربي وابن عساكر وابن مرزوق والفارقي والسبوطي والسجاولي والثنائي وغير واحد من الشيوخ وذكر اسانيدهم واسانيدهم في ان نعله صلى الله عليه وسلم كانت عند السيدة عائشة رضي الله عنها ثم لم تزل تتقل وتحدي عليها نعال وعلى ما حدي عليها من النعال نعال اخرى ثم تم الى ان رسم مثلها الشيوخ على الورق وقلوه بالاسانيد حتى ألف فيه جماعة منهم ابو الين بن عساكر وسمي في كتابه ثم روي كتابه بالاسانيد وقرئ بالاضبط حتى وصل الى المقرئ فريسه في فتح المتعال من نسخة ابن عساكر المعتمدة التي عليها خطوط العلماء والحفاظ كالسبوطي والسجاولي والديني رحمهم الله ونقلته انا مع جميع النور الذي حوله من نسخ المتعال (خاتمة) قال المناوي والفاري في شرح الشرائع قال ابن العربي والنعل لباس الانبياء وانما اتخذ الناس غير هذا لما في رضاءهم من الطين وقد كل والحمد لله تربيته وطبعه في شهر رجب سنة ١٣١٥ في ايام خلافة سيدنا امير المؤمنين السلطان الاعظم الغازي عبدا لحيد خان الثاني نصره الله ثم على يد الفقير يوسف بن اساعيل النيهاني وليس محكمة الحقوق في بيروت القائل الخ اني خذت مثال نعل المصطفى ﷺ في العيش في الدارين تحت ظلالها سعيا بن مسعود بخدمة نعله ﷺ وانا الذي عجد بخدمة مثاله ﷺ

Fig. 2 (à peu près grandeur naturelle).

Sur le côté latéral gauche (3), on lit ce qui suit :

«Notes. — Kaṣṭellānī et Maḳḳary rapportent dans leurs ouvrages que les Ulémas affirment que parmi les expériences reconnues authentiques et efficaces sont les suivantes :

Celui qui garde sur soi la forme vénérée d'une des sandales du Prophète, peut être parfaitement tranquille du côté des tyrans et des hommes injustes. Jamais démon, fût-il le plus méchant, n'osera l'attaquer. L'œil du jaloux n'aura sur lui aucune mauvaise influence.

«La femme enceinte qui tient en mains la feuille qui représente le dessin d'une de ces sandales, au moment où elle ressent les premières douleurs de l'enfantement, aura une heureuse délivrance ; et cela par la force de Dieu et par sa toute-puissance.

«Quiconque porte la même feuille sur soi, n'aura point à craindre ni le mauvais œil, ni les sorts. Il sera toujours bien vu de tous et bien accueilli.»

«S'il fait un pèlerinage au tombeau du Prophète, il le verra en songe.»

«Quiconque porte cette même feuille sur soi pendant la bataille, préserve l'armée dans laquelle il se trouve de toute défaite.»

«Toute caravane, dont fait partie un voyageur muni de cette précieuse feuille, est par le fait même, assurée contre toute attaque.»

«De même il est impossible qu'un bateau dans lequel se trouve cette feuille fasse jamais naufrage.»

«La maison où est conservée cette image, ne sera jamais incendiée.

«Le meuble auquel elle est attachée, ne sera jamais volé.»

«Enfin, celui qui la porte et qui s'adresse en même temps au Prophète, n'a jamais été confondu ; s'il lui demande un secours, il est exaucé ; s'il se trouve dans le malheur, il en est délivré ; s'il est malade, il est aussitôt guéri, à condition d'avoir la foi.»

An bas de la figure (4), on lit :

«L'auteur du dessin et des citations dit : Telle est la forme la plus authentique des sandales du Prophète (sur qui soient les faveurs et les bénédictions divines). Elle a été tracée d'après une photographie, ce qui la rend absolument authentique à l'original reconnu authentique par tous, et qu'on voit figurée dans le livre *Faṭḥ-el-Mota'āl, fi madḥ-el-ni'āl* (La conquête de Dieu, faite à l'occasion de la louange rendue aux sandales), par Aḥmed-el-Maḳḳary. C'est un gros volume. Quoiqu'il soit rare, j'ai pu, par une faveur spéciale de Dieu, rencontrer trois exemplaires de ce livre si recherché.

«L'un de ces trois exemplaires est une copie d'un autre, sur lequel on voit l'écriture de l'auteur lui-même. Dans les trois exemplaires, on trouve à peu près la forme des sandales que nous donnons. Ce dessin est répété six fois, mais la forme la plus authentique est la première, au témoignage de l'auteur lui-même qui assure que cette forme est reconnue la plus exacte par Ibn-el-'Araby, Ibn 'Asâker, Ibn Merzoûk, Sioûty, Saḥâouy, Tétaï, et plusieurs autres autorités des plus recommandables.

«L'auteur a donné ensuite la chaîne ininterrompue de ceux qui ont rapporté cette tradition, et tous assurent que les sandales du Prophète se trouvaient chez 'Aîsheh (que Dieu la bénisse!)

«On se les passait les uns aux autres comme modèle, pour se faire tailler des sandales absolument semblables, jusqu'à ce qu'enfin sur l'autorité de la tradition, on en ait fait un dessin exact sur le papier pour être transmis aux générations futures. Le tout était accompagné des témoignages qui établissaient l'enchaînement de toutes les traditions».

«Plusieurs composèrent des ouvrages là-dessus, entre autres: Aboul-Yomn Ibn 'Asâker, qui donna dans son livre, la figure de ces sandales. Son livre fut relu en sa présence par un savant avec tout le soin requis en pareille matière; celui-ci le passa ensuite aux autres, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il parvint à Maḳḳary, qui en donna le dessin exact dans son ouvrage cité plus haut à savoir: *Fath-el-Mota'âl*. Il assure qu'il le donne d'après la forme exacte tracée par Ibn 'Asâker, dans l'exemplaire reconnu le plus authentique par les Ulémas et les Hoffaz (traditionnistes), dont on lit au-dessus le témoignage, tels que Sioûty, Saḥâouy, et Diémy (Que Dieu les ait en sa miséricorde).

«Pour moi (auteur de cette figure imprimée), je l'ai reproduite ici avec toutes les citations qui l'entourent.»

«Appendice. — Menâouy et Kâry disent dans le *ṣarḥ-eš-šémâil* qu'Ibn 'Araby rapporte que les sandales sont les chaussures des Prophètes, et si les hommes ont adopté une autre chaussure, c'est à cause de la boue qui se trouve dans leurs pays.»

«L'impression de la présente feuille a été terminée au mois de Regeb, l'an 1319 (de l'hégire), sous le khalifat du Prince des croyants, le Grand Sultan Conquérant 'Abdul-Hamid Khan II. Que Dieu lui donne victoire sur ses ennemis»!

«L'auteur est le pauvre devant Dieu, Yoûsof, fils d'Ismâ'il en-Nabhâny, président du tribunal légal à Beyrouth, lequel termine toutes ces notes par ces deux vers»:

«J'ai fait connaître la forme des sandales de Moṣṭafâ (un des noms de Mahomet), pour avoir le bonheur de vivre à leur ombre en ce monde et dans l'autre.»

«Heureux fut Ibn Mas'ôûd, chargé du soin de ces sandales du vivant du Prophète; et moi aussi, je m'estime heureux d'avoir consacré le temps à faire connaître au public la forme qu'elles avaient.»

«Légende. — Les deux gros points représentent l'emplacement des deux courroies. Le tout représente la forme de la sandale du Prophète (sur qui soient les faveurs et les bénédictions divines)».





Nr. 1.



Nr. 2.

Nr. 1. *Huang fu kuan jen*, der Held des Stückes *Kuo dschau kuan* = „Überschreitung des *Tschau-Passes*“; 5. Jahrh. v. Chr. (*U ze sü*, ein Überläufer aus dem Staate *Tschu*, war Minister im Staate *U* und bekämpfte sein Vaterland. Auf der Flucht mußte er den Paß *Tschau* überschreiten. Um durchzukommen, ließ er den Freund *Huang fu kuan jen*, der ihm förmlich ähnlich sah, vorausgehen, der dann fälschlich als *U ze sü* festgenommen wurde. Als der Irrtum in der Person sich aufklärte, war der Flüchtling schon glücklich durchgeschlüpft.) — Nr. 2. *U ze sü* zeigt sich bei Beginn des Stückes *Kuo dschau kuan* = „Überschreitung des *Tschau-Passes*, auf der Bühne.

Das chinesische Schauspielwesen in Südschantung.

Von P. A. VOLPERT, S. V. D., Tschui, Südschantung.

Von alters her sind die Chinesen leidenschaftliche Liebhaber von Schauspielen. In uralter Zeit, so erzählt uns das *Tschou-li*, das Rituale der Tschou-Dynastie (1122—250 v. Chr.), hatten die Fürsten ihre Pantomimenchöre, welche bei Hoffesten und rituellen Ahnenopfern ihre Vorstellungen gaben. Der Kaiser hatte 8 Chöre von je 8 Mitgliedern. Die großen Lehensfürsten hatten 6 Chöre von je 6 Mitgliedern. Die kleinen Lehensfürsten durften bloß 4 Chöre mit je 4 Mitgliedern halten; die großen Staatsbeamten hatten nur das Recht auf 2 Chöre von je 2 Mann.

Es gab damals Chöre, welche kriegerische Szenen darstellten und dabei eine Streitaxt mit langem Schaft und ein Schwert in der Hand hielten, und solche, die religiöse Darstellungen aufführten und in den Händen einen Fächer von Pfauenfedern und eine Bambusflöte hielten. Diese letztere Art von Pantomimen mit Pfauenfedern und Flöte hat sich erhalten bis auf den heutigen Tag bei den feierlichen Ahnenopfern zu Ehren des Confucius in seinem Haupttempel zu K'üfu.

Daß schon zu Zeiten des Confucius weibliche Schauspielerbanden an den Fürstenhöfen üblich waren, erhellt aus folgender Tatsache, die im illustrierten „Leben des Confucius“ *Schöng tsi t'u* erzählt wird. Es heißt dort im Text zur 53. Illustration:

„Im Fürstentum T'si (jetzt Nordschantung) erfuhr man, daß Confucius als Beamter in seinem Heimatstaate Lu sehr segensreich wirkte. Man fürchtete, daß dieser Staat zu Macht und Blüte und so zur Hegemonie gelange. Darum gebrauchte man eine gemeine List und schickte dem Herzog von Lu 80 Mädchen, die in bunten Kostümen tanzten und musizierten, sowie 30 Pferdegespanne (ein Gespann 4 Rosse) zum Geschenke. Der Herzog nahm dies Danaergeschenk an. Über dem Interesse für die Schauspielerinnen vernachlässigte er die Regierungsgeschäfte. Confucius war darob betrübt und machte dem Fürsten ernste Vorstellungen. Als schließlich der Herzog sogar die Pflicht der Ahnenopfer vernachlässigte, nahm Confucius seinen Abschied und zog ab.“

Die Illustration, eine Kopie der auf geschliffenen Kalksteinplatten im Confucius-Tempel zu K'üfu eingegrabenen alten Bilder, zeigt uns den Fürsten unter einem Baume sitzend, zur Seite einen Fächerträger. Vor ihm macht der Gesandte von Tsi die Aufwartung und präsentiert eine Gruppe buntgekleideter Mädchen mit Saiteninstrumenten. Im Hintergrunde sehen wir eine Koppel

Pferde. Ganz im Vordergrund eilt Confucius, gefolgt von zwei Jüngern, zornig von dannen.

Auf den 2000-jährigen Reliefdarstellungen der alten Grabsteine und Grabmonumente finden wir Schauspielszenen angedeutet: wir sehen bei feierlichen Mahlzeiten zur Seite eine Person, die auf dem Kopfe steht, eine andere fängt in die Luft geschleuderte Bälle auf; oder man sieht da Personen das Rad schlagen oder in auffälliger Haltung Glöckchen und Trommel schlagen, u. dgl.

Die eigentlichen Volksschauspiele sollen unter der T'ang-Dynastie, 620—907, in Übung gekommen sein. Sie entwickelten sich dann mehr unter der durch literarischen Ruhm bekannten Sung-Dynastie, 960—1280, und vor allem unter den Mongolen, der Juan-Dynastie, 1280—1368. Von der letzteren Periode sagt P. WIEGER, S. J.¹:

„Que resta-t-il en Chine, de cette dynastie étrangère? Rien, en fait d'institutions, car la réaction chinoise démolit tout ce qu'elle avait fait en ce genre. Beaucoup de littérature légère, pièces de théâtre et romans. On a attribué cette efflorescence à l'influence de l'esprit mongol sur l'esprit chinois. Les gais Mongols auraient déridé les graves chinois, les auraient rendus inventifs, imaginatifs, etc. C'est là une thèse fausse. L'esprit chinois est très fécond dans les genres susdits. Mais les produits de ces genres sont mal vus par le gouvernement chinois, voire même prohibés, poursuivis, punis. Il y a un Index officiel en Chine, et la littérature légère rapporte aux auteurs chinois plutôt la bastonnade que la fortune. Il faut se cacher, dans ce pays, quand on écrit des romans ou des pièces de théâtre. Or cette censure traditionnelle ne fut pas exercée par les Mongols, durant les 89 années que dura leur tour; la licence chinoise corrompt les Mongols, qui finirent pourris. Les Ming essayèrent de réagir contre le mal causé, mais n'y apportèrent remède qu'imparfaitement. Les mœurs chinoises, lesquelles n'ont jamais été brillantes, sont décadentes depuis les Juan.“

Was P. WIEGER hier sagt von dem Index officiel en Chine ist richtig, doch scheint derselbe in der heutigen Zeit nicht mehr in die Praxis übergeführt zu werden.

Die Beamten kümmern sich um ganz andere Sachen, als um die Neuerscheinungen in der Literatur, und wo kein Kläger ist, da ist auch kein Richter. So kommt es, daß zurzeit der chinesische Markt mit Produkten „de littérature légère“ der gemeinsten Art wie überschwemmt ist. Die Studenten und alle müßigen Leute, die etwas lesen können, lesen mit Behagen den billigen Schund; halbstudierte Bummel ziehen als Bardensänger auf den Märkten umher, deklamieren vor zahlreichen Zuhörern die auswendig gelernten Stücke, oder lesen sie, mit zwei Brettchen oder einer kleinen Kupfertrommel den Rhythmus schlagend, bis in die späte Nacht beim schwachen Scheine einer Papierlaterne dem geduldigen Publikum vor, um einige Sapeken damit zu verdienen. Einen beliebten Standort haben diese Sänger am großen Eingangstore der Tribunale, wo das zahlreiche Yamen-Personal mit Behagen zuhört.

Doch kehren wir zu unserem Hauptthema zurück.



Nr. 3.



Nr. 4.

Nr. 3. *Luo tschöng*, der Held des Stückes *Da puo Mung dschou* = „Erstürmung von Mung dschou“. (Das Stück spielt aus der *Tang*-Dynastie 618—907.) — Nr. 4. Ein Typus aus dem Stück *Bêi scha tân*: Der Held *Sche san lang* zieht aus, sein Glück zu machen.

I. Die Schauspieler.

Die eigentlichen Schauspieler bilden organisierte Banden von 30, 50 bis 100 Mitgliedern. Wir können drei Arten unterscheiden.

1. **Schauspieler von Beruf.** — Diese sind beim Volke verachtet und werden zur niedrigsten Menschenklasse gerechnet. Sie sind samt ihren Nachkommen ausgeschlossen von den Examina und von allen ehrenvollen Ämtern. Sie führen ein Vagabundenleben und gewinnen mit ihrer Kunst den Lebensunterhalt. Doch von eigentlicher „Kunst“ kann keine Rede sein, wie aus dem folgenden hervorgeht.

Die Führer der Truppe halten durch strenge Selbstjustiz die Genossen in Ordnung und im Zusammenhang. Das Personal rekrutiert sich aus gekauften oder gestohlenen Knaben. Auch schließen sich wohl daheim entlaufene junge Leute freiwillig der Truppe an. Die Lehrlinge müssen alle Stücke auswendig lernen. Man übt sie ein, indem man, in einer Pagode kampierend, die Umrisse der Bühne im freien Felde auf den Boden zeichnet. Bei starkem Winde müssen sie gegen den Wind laut deklamieren, um so die Lunge und Stimme zu üben. Unter harter Behandlung und vielen Prügeln lernen sie die Gesten und Bewegungen. Sie dürfen sich nur zur Hälfte satt essen. Man sagt, daß man sie mit Krätze überwuchern lasse und im Schlafe störe, damit sie Tag und Nacht alle Aufmerksamkeit auf ihre Sache lenken. Wenn sie, der harten Behandlung überdrüssig, desertieren wollen, verfallen sie der strengen Rache der Schauspieler.

Nach dreimonatlicher Lehrzeit können sie schon mitwirken. Erst nach drei Jahren erhalten sie Lohnanteil. Sie müssen gegen 40 Stücke auswendig lernen. Es kommt auch vor, daß sich die Truppen gegenseitig die besten Kräfte abrauben und dadurch in blutige Fehde geraten. Alle Schauspielerbanden haben einen reichen Gutsbesitzer zum Protektor, der ihnen die teuren Kostüme gegen eine gewisse Taxe vermietet und in Zeiten der Not für ihre Nahrung sorgt. Zur müßigen Zeit zerstreuen sie sich auch in kleinen Gruppen aufs Land, um als Bardensänger ihr Brot zu erbetteln. Wenn sie alt und unbrauchbar geworden, finden sie noch ein Asyl als Pagodenhüter, das ist als Bonzen an einer dotierten Pagode.

2. **Schauspieler aus Liebhaberei.** — Wenn die Bauern eines Dorfes zur müßigen Zeit keinen anderen Zeitvertreib finden, so bilden sie unter sich eine Schauspielertruppe aus. Ein reicher Gutsbesitzer besorgt ihnen die Kostüme. Selbst Gelehrte beteiligen sich nicht selten an solchen Liebhabertheater-Aufführungen. Diese Art von Schauspielern ist nicht verachtet und keineswegs ausgeschlossen von den Examina oder von Ehrenämtern. Werden sie auswärts zum Spielen eingeladen, so verlangen sie außer guter Beköstigung kein anderes Honorar.

Ihre Art zu spielen, sowie die Kostümausstattung ist gleich jener der berufsmäßigen Schauspieler. Es gibt Dörfer, deren Bewohner seit mehreren Generationen diesen Sport pflegen. Indessen konnte ich bemerken, daß die gute Sitte dadurch leidet und daß die Familien zusehends verarmen.

Die Schauspieler von Beruf werden eingeladen, aufs Land zu ziehen. Sie setzen mit den Auftraggebern einen Kontrakt auf über die Höhe ihres Honorars,

und zu Zeiten, wo sie viel begehrt werden, lassen sie sich gut bezahlen. Wenn die Mandarine ihrer bedürfen, werden sie gezwungen, fast umsonst zu spielen, nur die Kost wird ihnen besorgt. Auch zu Zeiten, wo man ihrer wenig bedarf, arbeiten sie gern für Hungerlöhne. Die Kisten mit den Kostümen und Utensilien müssen die Auftraggeber transportieren lassen. Außer dem ausbedungenen Honorar betteln sie noch um Trinkgelder. Den Honoratioren zu Ehren spielen sie gern einen besonderen Akt, wodurch sie dieselben zwingen, ein außergewöhnliches Trinkgeld zu zahlen.

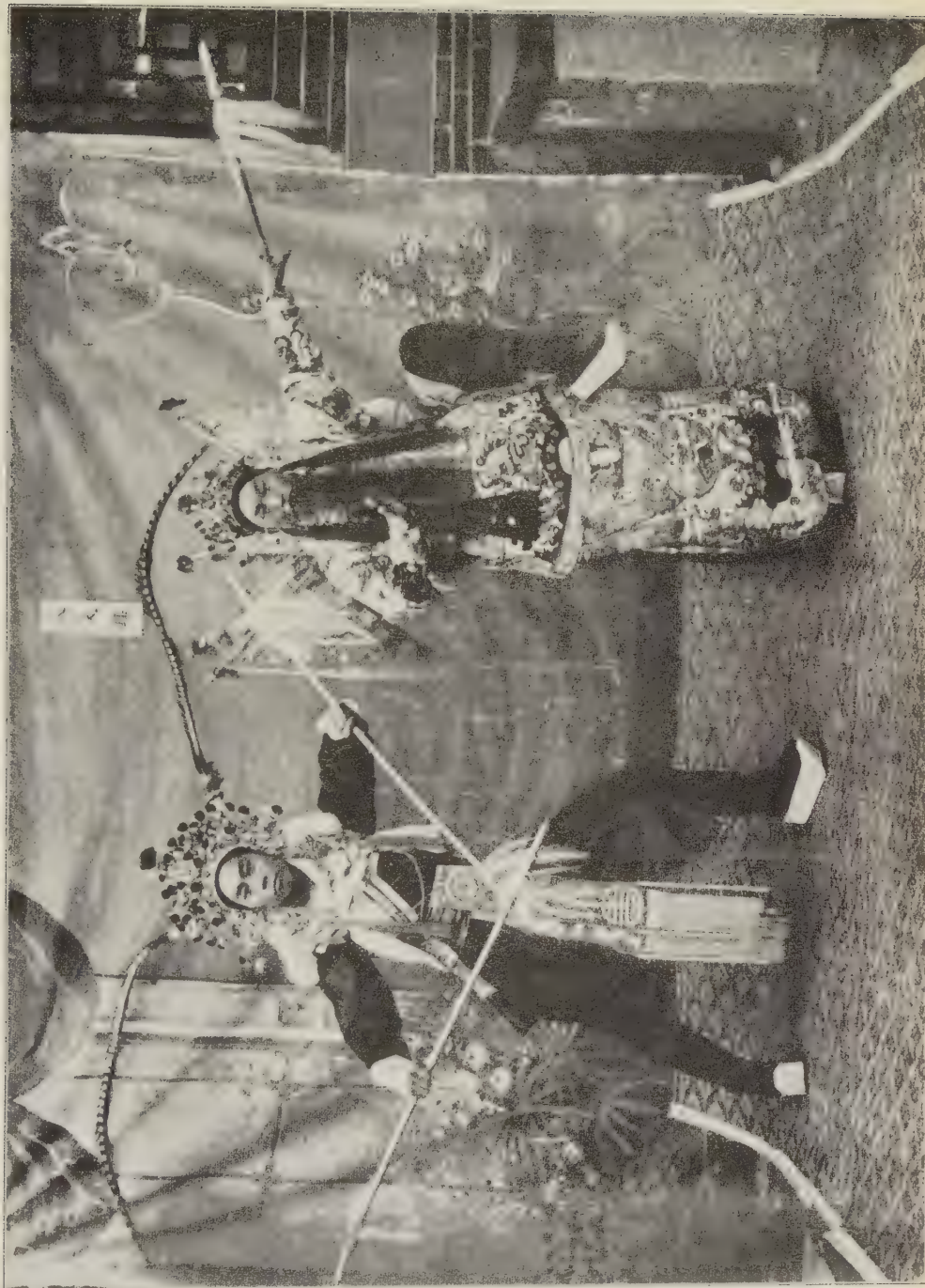
3. **Die weiblichen Schauspielerbanden** werden *Ma bantse hi* genannt. Auf dem Lande sind diese weiblichen Truppen erst seit den letzten drei Jahrzehnten aufgekommen. Früher konnten nur Männer als Schauspieler tätig sein. Auch die weiblichen Rollen wurden von verkleideten jungen Männern täuschend dargestellt. Jetzt sind auch die Schauspielerinnen nicht selten. Die ernsteren Chinesen beklagen mit Recht diese Abirrung von der guten alten Sitte. Es scheint, daß das Beispiel der freieren sozialen Verhältnisse in den von Fremden bewohnten Hafenstädten zu dieser Neuerung Anlaß gegeben.

Die weiblichen Truppen bestehen aus jungen, schön aufgeputzten Personen unter Leitung einer älteren Zuhälterin. Auch sie haben meist einen Reichen zum Protektor, der ihnen die Ausrüstung an Kostümen besorgt und zur Zeit der Not den Unterhalt verschafft. Sie rekrutieren sich aus armen, gekauften Mädchen, die entweder geraubt waren oder als Waisen von armen Verwandten verkauft wurden. Zur Zeit allgemeiner Hungersnot verkaufen überdies viele arme Chinesen ihre Kinder, teils um so die Kinder am Leben zu erhalten, teils um selber Geld für Nahrung zu bekommen.

Die unglücklichen Wesen werden früh zu ihrem Schauspielergewerbe dressiert und mit zehn Jahren sieht man sie schon die Rollen eines Feldherrn oder berühmten Staatsmannes spielen. Denn die weiblichen Truppen spielen meist zugleich mit männlichen, und so sieht man bei den letzteren Männer in weiblichen und bei den ersteren Weiber in Männerrollen auftreten. Wenn solche unglückliche Mädchen gegen 20 Jahre alt geworden sind und durch Schönheit glänzen, gehen sie käuflich in den Besitz von Mandarinern oder anderer reicher Lebemänner über, um als Kebsweiber zu dienen.

Bekanntlich gibt es in China noch viele öffentliche Weibermärkte; wenn auch das Staatsgesetz solche streng verbietet, so läßt es sie doch geduldig geschehen. Die arme Gegend nördlich der Unterpräfektur T'an tschöng ist durch das elende Geschäft des Weiberhandels berüchtigt. Das unfruchtbare Hügelland östlich der von den deutschen Unternehmern vor Jahren versuchten Diamantenfelder kann seine Bewohner nicht ernähren. So ziehen denn jährlich zahlreiche Familien im Spätherbst, wenn die Feldarbeit getan ist, hinaus in die großen Städte, wie K'aifung-Fu, Nanking, Jang tschou, Schanghai, Jentai etc., um Menschenware zu verhandeln. Die zahlreichen Räuber jener Gegend liefern ihnen die geraubte Menschenbeute. Mir selbst gelang es 1903, als ich dort stationiert war, eine geraubte Christenfrau nebst ihrem Töchterchen nicht ohne Mühe den Händen der Räuber wieder zu entreißen.

Die weiblichen Banden treten mit männlichen Gruppen, wie schon gesagt, bei gemischten Aufführungen zugleich auf, nicht selten in männlichen



Nr. 5. Zwei Heroen aus der Zeit der Sung-Dynastie 960 – 1280: rechts *Jiao fei*, links *Jiang zä hing*. (Das Stück heißt *Ba da tschui* = „Die acht großen Hämmer“.)

Rollen, während Männer weibliche Rollen spielen. Außerdem ziehen sie in kleineren Gruppen im Lande umher, daher auch *In nü* „fahrende Weiber“ genannt. Sie gehen geradewegs in die Tribunale zur Privatwohnung des Mandarins oder zu den Türen reicher Lebemänner, ohne daß sie jemand am Eintritt hindert. Sie zeigen ihr Diplom vor, ein halbmondförmiges Brettchen, auf dem alle Stücke verzeichnet sind, die sie zum besten geben. Werden sie abgewiesen, so fordern sie zudringlich einen Reisepfennig. Meist aber werden sie nicht abgewiesen, und dann singen sie ihre Stücke zum Klange eines harfenähnlichen Instrumentes. Oft werden sie von Mandarinen oder reichen Notabeln für längere Aufführungen eigens eingeladen. Es ist fast Sitte geworden, zu größeren Gastgelagen solche fahrende Mädchen einzuladen, um Tafelmusik zu machen. Nachher fordern sie dreist von den Gästen ein Trinkgeld. Nicht selten nimmt der eine oder andere Gast zur Nachtzeit eine dieser Spielerinnen als Dirne zu sich.

Das Volk nimmt mit Recht Ärgernis an diesen fahrenden Mädchen, die, aufs vornehmste aufgeputzt, mit frecher Dreistigkeit über die Straße laufen, ganz entgegen der sittsamen Zurückgezogenheit anständiger Bürgersfrauen. Nicht minder ärgert sich das einfache Volk an seinem Mandarin, dem „Vater des Volkes“, wenn er sich mit solchen Schauspielerinnen abgibt.

Da diese unverschämten Weiber allenthalben, auch bei den höchsten Beamten in Regierungsstädten, freien Zutritt finden, so werden sie nicht selten von Prozessierenden mit Geld bestochen, damit sie deren Sache an höherer Instanz sich annehmen und ihr zum Siege verhelfen. Diese Tatsache wirft freilich kein gutes Licht auf die Justizpflege in China.

II. Die chinesische Theaterbühne (*Hi t'ai*).

Nachdem wir das Schauspielerpersonal behandelt, müssen wir uns auch die Bühne genauer ansehen. In den Städten haben die Kaufmannsgilden in ihrem Versammlungslokal, dem sogenannten *Hui kuän*, eine sehr praktische Bühnenanlage. Eine 2 m hohe Terrasse von 5 bis 6 m im Quadrat ist mit einem nach drei Seiten offenen Pavillon überdacht. An die vierte Seite im Hintergrund stößt ein geräumiges Haus, das durch zwei Türen mit der Terrasse in Verbindung steht. Das Haus dient als Ankleideraum, die Terrasse als Theaterbühne. Vor derselben dehnt sich ein weiter, reinlicher Lichthof aus. Zuweilen findet man diesen Hof an drei Seiten flankiert mit offenen Hallen, die mit kunstvollen Schnitzereien verziert sind und als Zuschauerräume dienen. Auch die oberen Zehntausend haben im Vorhof ihrer weiten Behausungen eine solche Theatervorrichtung. Ferner findet man in allen größeren Dörfern vor der Hauptpagode eine wenn auch viel einfachere Tribüne. Vor dem Eingangstor zur offenen Straße hin liegt ein luftiges Gebäude, das durch Türen mit der nicht überdachten Terrasse in Verbindung steht. Wird Theater arrangiert, so schlägt man ein Zelt von Matten oder Tüchern über die Plattform, den Hintergrund, den das Haus bildet, schmückt man mit bunten Draperien. Den Zuschauer-raum bildet die weite, offene Dorfstraße. Selbst im Gebirge findet man bei allen altersberühmten Gözentempeln eine Theatertribüne, die aber meistens nur aus einer offenen, aufgemauerten Terrasse besteht. Nicht selten schlagen

die Bauern aus Stangen und Brettern im freien Felde eine Tribüne auf, die mit Matten und Tuchbahnen überdacht wird. Nachher wird alles abgebrochen und allenfalls in einem anderen Dorfe wieder aufgerichtet. Die Chinesen sind praktische Leute und wissen sich mit geringen Mitteln zu bescheiden.

Kulissen und andere Theaterapparate kennen die Chinesen nicht.

III. Die Darstellungsweise.

Der chinesische Schauspieler findet nicht den Beifall von Europäern, die an bessere künstlerische Darstellungen gewöhnt sind. Auf der verhältnismäßig kleinen Tribüne sind etliche Stühle um einen Tisch aufgestellt. Im Hintergrunde sitzen die Musikanten, die zur Schauspielertruppe gehören. Sie gebrauchen als Instrumente eine große Trommel, den Gong oder Tamtam, Flöten, klarinettartige Blechinstrumente und das *Schau*, das aus einem System von Flöten besteht.

Die Trommel und der Gong geben das Zeichen zum Anfang des Aktes, dann fällt die rasselnde, klappernde, schrille und schreiende Orchestermusik ein, von der sich der Leser eine Vorstellung bilden kann nach den Proben, welche das Grammophon zu bieten pflegt.

Nun ziehen aus der rechten Tür die Schauspieler im Gänsemarsch heran, die Hauptperson setzt sich auf den Stuhl, die übrigen stellen sich um diese auf und so beginnt die Handlung. Sie tragen buntschillernde, oft sehr kostbare Kostüme und unnatürliche Masken. Ihre Gesten und Bewegungen bleiben uns unverständlich, der gesungene oder deklamierte Text wird nicht verstanden. Die Musik begleitet oder unterbricht den Vortrag; der gellende Ton des Gong dröhnt immer dazwischen. Die Bewegungen arten oft in seltsame Sprünge aus. Wollen sie einen Aufzug darstellen, so ziehen sie im Gänsemarsch auf der Bühne in Schlangenwindung zwischen den Stühlen durch. Zuweilen springt einer auf den Tisch oder setzt über den Stuhl hinweg.

Die Darstellung historischer Kriegerromane sieht sich an wie eine burschikose Posse. Der Held zieht heran, grausig wild ausgestattet, mit zahlreichen Fähnlein im Nacken, und macht mit seinem hölzernen Schwerte wuchtige Streiche in der Luft.

Der Gesang geschieht nur mit hoher Fistelstimme. Ist der Akt vorüber, so ziehen sie durch die zweite Tür unter einem ohrenbetäubenden Tusch des Orchesters wieder ab.

IV. Die Kostüme.

Die Kostüme sollen eigentlich die Kleidung des Zeitalters, aus welcher die betreffende Vorstellung genommen ist, getreu wiedergeben. Indessen wird man selten eine chinesische Künstlergruppe finden, die ihre Helden in historischer Wahrheit auf der Bühne aufmarschieren ließe. Man sieht vielmehr nur phantastisch seltsame Gestalten und Kostüme, die eine historische Kritik nicht bestehen würden. Dieselben alten, oft sehr abgebrauchten Gewänder und Masken werden ohne Wahl auch für andere Aufführungen gebraucht. Somit ist von Kunst keine Rede und ein kulturhistorischer Wert ist den Aufführungen nicht beizumessen, ebensowenig ein veredelnder Einfluß auf die Zuschauer.



Nr. 6. Ein Akt aus dem Stück *Ho fung tchün* = „Vereinigung der beiden Schürzen“. (Der Freier *Mèi ting sūn* ist abwesend; unterdessen schleichen die zwei Töchter des Ministers in den Garten, die eine verkleidet sich als Freier, und im Angesichte des Himmels spielen sie Verlobungsfeier. Die linke Person ist als Studio verkleidet.)



Nr. 7. Eine Theatervorstellung: Darstellung des Laternenfestes (das jährlich am 15. Tage des ersten Monats begangen wird).

Die Chinesen der Jetztzeit haben kein Volkslied, sie singen nicht. Die Jodelansätze der Jugend, die ihrer Freude Ausdruck geben will, sind kein Lied. Einst sah ich an einem schönen Frühlingstag einen munteren Knaben die Straße hinaufschreiten, sein Liedchen ohne Worte jodelnd. Ich fragte ihn: „Warum denn so fröhlich?“ Seine prompte Antwort war: „*T'ien hia t'ung t'schuin, huan bu huan hi mo?*“ „Wo allerwärts der Frühling lacht, da soll man sich nicht freuen?“ Und er zog jodelnd weiter. Da die Chinesen keinen Volksgesang haben, so hört man sie nicht selten die auf der Theaterbude abgelauchten Sätze mit derselben girrenden Stimmverdrehung wiederholen. Vielleicht ist es eine Folge des verschrobenen Theatervortrages, daß das Volk keinen natürlichen Gesang pflegt.

Bei der Charakteristik des Chinesenvolkes ist der Umstand, daß es kein Volkslied hat, nicht außer acht zu lassen. Die rituellen Gesänge, welche Confucius im *Schy king*, dem Buch der Lieder, gesammelt hat, sind mehr Stilproben von Gelehrten und kein Volkslied zu nennen. Dem nicht studierten Chinesen sind jene herrlichen, drei Jahrtausend alten Oden förmlich unbekannt.

V. Die Theatertexte.

Die Texte der Theaterstücke werden meistens alten historischen Romanen entnommen und von den Schauspielern selbst eigens zugestutzt. Der berühmteste historische Roman ist das *Sän kui tschy*, eine kunstvolle Verwebung von Dichtung und historischen Begebenheiten aus der Periode der drei Kaiserreiche Han, Wai, U, in welche sich das Reich gespalten hatte nach dem Untergang der Han-Dynastie und vor der Wiedervereinigung durch die Tsin (220—265 n. Chr.). Dieser Roman ist im 14. Jahrhundert entstanden und zum populärsten und meistgelesenen Buche der Chinesen geworden. Außerdem werden noch immer von den aktiven Schauspielern neue Stücke zurechtgedichtet, anlehnend an jüngere Ereignisse der Wirklichkeit. Der christliche Großmandarin und Freund des P. SCHALL, Paulus Süjuan tschau, ist wegen seiner treuen Dienste um die damalige Dynastie der Held des Theaterstückes *Öl tsin kung* geworden. Das Blutbad von Tientsin ist ebenfalls dramatisch von den Chinesen bearbeitet worden. Kurz vor den Boxerunruhen wurde dieses Tendenzstück in der Stadt T'schöng-u-hien der Kirche gegenüber öffentlich aufgeführt, unter den Augen des Kreisbeamten.

Christliche Texte sind noch nicht vertreten, wenn auch die Christen mit Vorliebe kleine Stücke aufführen, wie z. B. „Der heil. Alexius“. Da die heidnischen Theater nicht ohne Gefahr sind für Glauben und gute Sitte, so ist es den Christen untersagt, die Theater zu besuchen. Sie vermeiden damit auch viele Anlässe zu Streitigkeiten. Wenn die heidnischen Nachbarn sie zwingen wollen, Geld fürs Theater beizusteuern, so können sie sich auf die kaiserliche Bestimmung berufen, welche alle Christen von Geldbeiträgen zu abergläubischen Zwecken entbindet.

Die chinesische Bühne hat auch die Unterscheidung von Komödie *Su hi*, Tragödie *Ku hi* und Liebesdrama *Fenn hi*. Das Volk hat am meisten Interesse an den drastischen Darstellungen von Familienszenen, die es am besten verstehen kann.

VI. Die verschiedenen Gelegenheiten der Theateraufführung.

In allen Volksklassen und bei den mannigfachsten Anlässen wird Theater gespielt. Im Kaiserpalast, wo die Eunuchen und Haremsdamen die Spielergruppen bilden, und im letzten Dorfe, wo unter freiem Himmel eine Bühne aufgeschlagen wird, belustigt man sich an Schauspielen. Im folgenden seien die hauptsächlichsten Anlässe kurz zusammengestellt.

Will man einer hochgestellten Person zu einem glücklichen Ereignis gratulieren, so bildet sich unter seinen Freunden ein Komitee, das die nötigen Gelder sammelt und die näheren Vorbereitungen trifft für ein mehrtägiges Theaterspiel im Atrium des Gefeierten. So wurde damals, als dem hochw. Bischof von Anzer von der chinesischen Regierung ein hoher Orden (nicht Mandarinat, wie von Unkundigen fälschlich behauptet wurde) verliehen worden, von den befreundeten Notabeln des Kreises Jangku ein feierliches Theater veranstaltet. Dies geschieht auch, wenn ein Literat einen hohen Gelehrtengrad erlangt hat, oder wenn ein beliebter Mandarin einen höheren Posten erlangt oder ein freudiges Familienereignis erlebt hat. Ein öffentliches Theater ist die höchste Ehrung, die einem verdienten Manne dargebracht werden kann.

Die Reichen und Vornehmen hingegen veranstalten Theaterfeiern bei Gelegenheit freudiger Ereignisse, wozu sie Verwandte und Freunde einladen, z. B. zu Hochzeiten, zu Geburten eines Stammhalters u. dgl.

Mandarine lassen nicht selten Theater spielen zur Belustigung des Volkes, um sich beliebt zu machen. Reiche Lebemänner lassen im Kreise ihrer Freunde bei Festgelagen Theater aufführen, oder sie machen ihren zahlreichen Frauen, die hinter einem Vorhang zuschauen, diese außergewöhnliche Freude. Der Herzog K'ung in K'üfu, der Stammhalter des Nationalheiligen Chinas, ist ein leidenschaftlicher Theaterfreund. Mehrere Schauspielerbanden stehen ihm zur Verfügung. In jener Stadt des „Heiligen Chinas“ sind die Schauspieler und Schauspielerinnen sehr zahlreich vertreten, die öffentliche Sittlichkeit aber steht sehr tief im Vergleich zu anderen Städten.

Dann ist es chinesische Sitte, einem schwer Beleidigten zu Ehren als Akt der Sühne Theater spielen zu lassen. Es treten Vermittler als Schiedsrichter ein und diktieren dem Beleidiger die Buße, vor seinem Gegner Theateraufführungen zu veranstalten. Dies geschieht jedoch selten und nur aus sehr wichtigen Anlässen.

Als im Winter des Jahres 1896 die christenfeindlichen Literaten des Kreises T'an t'schöng einen Attentäter dangen, um mich aus dieser Mission zu vertreiben und womöglich umzubringen, mißlang zwar das Attentat auf mein Leben, die Christengemeinden aber wurden von einer heidnischen Rotte beraubt und zerstört. Der zuständige Mandarin machte Miene, die Schuldigen zu bestrafen. Infolgedessen wurden Vermittler gesucht, die als Schiedsrichter die Sache friedlich beilegten. Ich verzichtete auf gesetzliche Bestrafung der Verfolger, und jene fanden sich bereit, eine Friedensmahlzeit zu veranstalten und zur Sühne dreitägiges Theater zu veranstalten. Zur Eröffnung der Vorstellungen mußte ich erscheinen und aus der großen Zahl der zur Verfügung stehenden Stücke ein passendes auswählen. Ich wählte einige unschuldige Akte aus dem obengenannten *Sän kuitschy*, Roman der drei Kaiserreiche.



Nr. 8. *Tschü schau*, ein Abenteurer am Anfang der *Tang tschau* (bricht in die kaiserlichen Gärten, um Blumen zu stehlen).



Nr. 9. *Tschen fung ying*, eine junge *Gattin* (die in Sehnsucht nach dem lang abwesenden *Gatten* über das aufgeschlagene Buch hinweg sieht).

Einen beliebten Anlaß zum Theaterspiel bilden die Jahrmärkte der Städte, einiger großer Marktflecken und einiger berühmter Pagoden. Wie bei uns die Jahrmärkte den Namen „Messe“ tragen, so haben sie hier im Gebirge den Namen *shan* = Berg. Denn ursprünglich waren diese Märkte bei berühmten Pagoden im Gebirge anlässlich der jährlichen Götzenfeste. Jetzt ist vielleicht der Götzentempel verfallen, der Markt aber ist geblieben. Die Theater haben den Nebenzweck, viele Wallfahrer zur Pagode, respektive viele Käufer auf den Jahrmarkt zu locken.

Wird eine neue Pagode eingeweiht, so geschieht es durch *Tsch'ang-hi*, Theaterspiel. Will ein Kaufmann eine neue Firma eröffnen, so lockt er mittels Theater neue Kunden herbei.

Die Bergwerksunternehmer errichten bei Anlage einer neuen Zeche erst eine Theaterbühne und lassen mehrtägige Vorstellungen geben zu Ehren des *La o tse*, des Götzen der verborgenen Schätze. Auf diese Weise machen sie die Sache bekannt und ziehen ihre Arbeiter zusammen. Wird ein neuer Wochenmarkt eröffnet, so wird diese Tatsache durch mehrtägiges Theater in der Runde bekannt gemacht.

So oft große Dürre das Land bedrückt, oder eine Sterblichkeit unter dem Rindvieh wütet, oder Raupen- oder Heuschreckenplagen die Gemüter ängstigen, zieht das Landvolk zur Pagode, um den Götzen ein Theaterspiel zu geloben, wenn die Plage weiche. Sobald sie sich dann erhört glauben, sammelt ein Komitee Gelder, jeder Bauer zahlt nach Einschätzung seines Feldbesitzes, und dann wird das Gelübde erfüllt. Gerade in den Jahren der Hungersnot wird so das meiste Geld unnütz verschwendet für die Theater zu Ehren der Lehmgötzen. Was Confucius einst gesagt: „*Kung hu y duan, se hai je y*“ = „Irrigen Lehrmeinungen folgen, ist mit Schaden verbunden“, wird hier bewahrheitet.

Auch Privatpersonen machen nicht selten das Gelübde Theater zu spielen, um ein Übel zu vermeiden, z. B. Krankheit der Eltern u. dgl., oder um eine Gnade von den Götzen zu erbitten, z. B. die Erlangung eines hohen Gelehrtengrades, eines hohen Mandarinpostens usw.

In guten Erntejahren, wenn die Bauern Mehl im Kasten und Geld im Beutel haben, veranstalten sie wohl auch einzig zum Vergnügen ein lustiges Theaterspiel.

Im Grunde genommen ist das Theaterspiel ein teilweiser Götzenkult, eine hohe Ehrenbezeugung an die falschen Götter. Während des Spieles zum Danke für Erhörung in öffentlichen Anliegen wird der betreffende Götze der Tribüne gegenüber auf einen Thron gestellt und mit Weihrauch beräuchert. Das Volk übt bei solchen Gelegenheiten eifrigen Götzenkult.

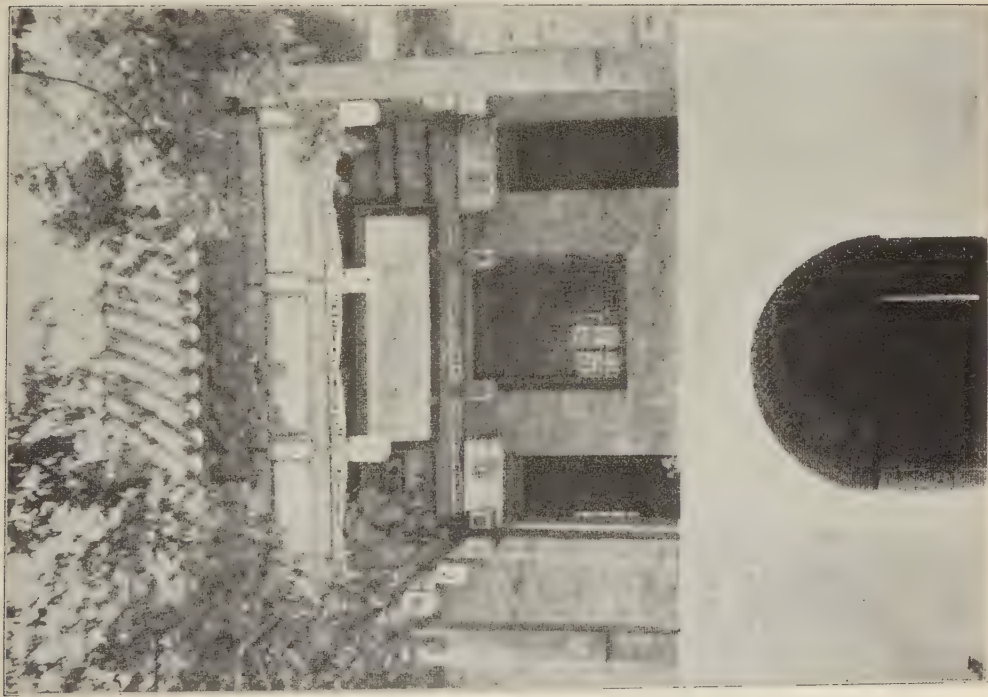
Indessen gibt es aber auch ganz harmlose Stücke, in denen weder Götzenkult, noch die gute Sitte irgendwie Verletzendes mit unterläuft und denen somit jeder Christ beiwohnen dürfte. Wie oben schon bemerkt, überläßt der Theaterdirektor dem Auftraggeber oder dem durch das Theater Geehrten die Auswahl der Stücke.

VII. Der Theaterbesuch.

Der Besuch der Theateraufführungen ist ein sehr reichlicher, einerlei, zu welcher Jahreszeit sie gehalten werden, sei es auch selbst zur Zeit der dringendsten Feldarbeit. Weil öffentlich und im Freien gespielt wird, hat jedermann freien Zutritt. Kein Besucher braucht zu bezahlen. Die Unkosten werden gedeckt durch vorherige öffentliche Sammlungen.

Wenn es ruchbar wird, daß irgendwo auf dem Lande eine Theaterbude errichtet wird, dann ruft der eine dem andern zu: „*Kän hi ba!*“ = „Auf zum Theater!“ Meilenweit sieht man da auf allen Pfaden in der Runde die Landbevölkerung herbeieilen und um die Tribüne sich scharen. Jung und alt, Männer und Frauen strömen herbei. Alte Weiblein wackeln dahin in Festtagskleidern, in einer Hand die Pfeife, die andere auf einen langen, mit Drachenkopf gekrönten Stab gestützt; nebenher laufen ihre Enkelinnen mit einer Bank oder einem Sitzschemel im Arm. Denn jeder, der da sitzend zuhören will, muß sein Bänkchen von zu Hause mitschleppen. Männer tragen auf dem Arm ein schön geschminktes Töchterlein von etwa acht Jahren, dem die Füßchen so eng eingeschnürt sind in die neuen seidengestickten Schuhchen, daß es vor Schmerzen weint. Junge Burschen rennen daher, sobald die schrillen Töne des Tamtam den Anfang der Vorstellung melden. Die Frauen und Töchter der vornehmen Welt ziehen auf in Sänften und Maultierkarren, in denen sie hinter durchsichtigen Fenstern das Ganze ansehen wollen. Wohl sagt das chinesische Sprichwort: „*Hau nü bu schang hi, hau nän bü schang miao*“ = „Gesittete Weiber gehen nicht zum Theater, anständige Männer gehen nicht zur Pagode“, allein hinter dem Fenstergitter ist ihnen das Zuschauen nicht verwehrt. Man sagt sogar, daß manche praktische Mutter eigens ihre Töchter bei Gelegenheit des Theaters sehen lasse, um dieselben bald anbringen zu können. Auch dem jungen Bräutigam ist es so vergönnt, seine Künftige einmal verstohlen von Angesicht zu schauen. Die Frauen und Mädchen des gewöhnlichen Volkes gehen offen und ungeniert zum Theater, doch nur Frauen mit Frauen, selten in Begleitung von Männern.

Indessen ist das Schauspiel, das uns die schauspiellustige Menge rings um die Tribüne darbietet, ein recht prosaisches. Da sehen wir zerlumpfte Bettler umherstreichen, schmutzige Buben mit ihren Mistkörbchen herumlungern, Garküchen und Brotverkäufer herumstehen, und allerlei Kleinkrämer sich drängen. In der Nähe schreien die angebundenen Esel, während die Schauspieler sich quälen, mit hoher Fistelstimme ihre Stücke vorzutragen. Während die Musiker diese zu übertönen suchen, wird alles übertönt durch das allgemeine Stimmengewirr der sich drängenden Menge, die nach Belieben schwätzt und lacht. Einen eigentlichen Genuß kann niemand von der Vorstellung haben. Nur die Verkäufer von eßbaren Genüssen machen gute Geschäfte. Jene Literaten und Mandarine, welche innerhalb ihrer Behausungen sich privatim Theatervorstellungen vorführen lassen im engen Kreise ihrer Familie oder etlicher Freunde, können einen Genuß davon haben, zumal wenn sie den Text verstehen. Unter diesen gibt es ganz leidenschaftliche Theaterliebhaber, die sich diesen Genuß oft verschaffen.



Nr. 10.



Nr. 11.

Nr. 10. Eine Theaterbühne (die Vorderseite ist offen, im Hintergrund führen zwei Türen zum Ankleideraum). — Nr. 11. Ein Akt aus dem Stück *Sang yitan dji ze* = „Der verlassene Sohn im Maulbeerbaumhain“. (Das Stück spielt am Ende der *Ming*-Dynastie, im 17. Jahrh. Ein tugendhafter Mann muß zur Zeit der größten Gefahr die Flucht antreten. Um das Kind seines Bruders retten zu können, muß er sein eigenes Kind preisgeben, weil er nicht beide zu tragen vermag. Er läßt also seinen Sohn an einem Maulbeerbaum angebunden zurück und flieht mit dem Bruders-

Die großen Jahrmärkte im Verein mit dem öffentlichen Theater sind wahre Volksfeste, gleichsam Kirmestage für die armen Chinesen. Da gibt es allerhand zu kaufen, alles was ein Chinesenherz begehrt. Indessen hat die Massenansammlung von allerlei Volk um die Theaterbude auch manche üble Folgen. Es kommt da häufig zu Schlägereien und nicht selten zu Totschlag. Da werden Spielhöllen errichtet. Das Auge des Gesetzes wird mit einer Geldspende zugedrückt. Wohl erläßt der Mandarin vorher ein Edikt, in dem es heißt: „*Bu hü du buo, sūo na da dja*“ == „Das Kartenspiel ist verboten, wer Schlägerei anstiftet, wird festgenommen und in Ketten gelegt“, allein das hindert niemanden, zu tun, wie ihm beliebt. Gläubiger benutzen die Gelegenheit, ihren Schuldner abzufassen und an seine Pflicht zu erinnern. Wenn nun der Schuldner gerade einige Gläsern Sorghoschnaps getrunken, so läßt er sich nicht ungestraft aus seinem angenehmen Gefühle aufschrecken, es kommt dann wohl zum ernstesten Handgemenge. Wenn Feinde sich da plötzlich treffen, kann es ein ernstes Bauernduell geben. Auch die Räuber, Diebe, Taschendiebe und dergleichen Gesindel findet sich bei solchen Gelegenheiten ein. Während das Bäuerlein harmlos Augen und Mund öffnet und nach der Bühne schaut, ist ein Dieb unvermerkt daran, seinen Rucksack zu untersuchen. Oder eine wohlhabende Familie ist in Festkleidern zu Wagen erschienen, um auch zu zeigen, daß man was zu essen hat, und währenddem sind die Einbrecher daran, ihr Haus leerzuplündern.

Auch die öffentliche Sittlichkeit muß darunter leiden, wenn Vorstellungen gegeben werden bis in die Nacht hinein, was meistens der Fall ist, wenn nicht redliche Mandarine dies eigens verbieten. Bei Gelegenheit der Theater Vorstellungen schleppen auch die öffentlichen Zuhälter ihre Prostituierten dorthin. In den Romanen wird mit Vorliebe erzählt, daß bei Gelegenheit des Theatergedränges schöne Frauen entführt oder Kinder geraubt werden, was sicher dem wirklichen Leben treu nacherzählt ist.

Mancher sparsamen Hausfrau ist es sehr unangenehm, wenn im Dorfe Theater gespielt wird; denn dann kommen alle Vettern und Basen aus nah und fern für einige Tage zu Gaste, und sie muß dann einige Dutzend dünne Brotkuchen mehr backen und einen größeren Topf mit Hirsensuppe aufs Feuer stellen.

VIII. Die Schilderung einer konkreten Aufführung.

Aus allem oben Gesagten ersehen wir, daß die Schauspielkunst bei den Chinesen wohl sehr beliebt, aber doch noch sehr unvollkommen geblieben ist. Sie steckt gleichsam noch in den Kinderschuhen und bietet nur Kinderspiel. Und da die Nation noch sehr kindisch ist, hat sie eine kindliche Freude an diesen einfachen Darbietungen. Im „Leben des Confucius“ wird folgende Anekdote erzählt: Der Jünger Zy kung sah dem Getriebe des Volkes zu beim großen Opferfeste am Schlusse des Jahres. Confucius fragte: „Freust du dich daran?“ Der Jünger antwortete: „Das ganze Volk stellt sich an wie verrückt, ich wüßte nicht, weshalb ich mich daran freuen könnte.“ Da gab ihm der Meister die schöne Antwort: „Ein einziger Freudentag bei 100 Tagen voll Mühe und Anstrengung, das verstehst du nicht! Immer den Bogen gespannt

halten und niemals lockern, das kann niemand; immer den Bogen schlaff lassen und nie straff spannen, das tut kein Mensch. Aber den Bogen fest spannen und zur Zeit wieder lockern, das ist die Norm für alle Stände.“

Zum Schluß noch die Schilderung einer Theateraufführung, der Schreiber dieses beizuwohnen Gelegenheit hatte. Es war anfangs Dezember des Jahres 1907. Der Kreismandarin Jang von Sstischui hatte seinem einzigen Sohne eine Braut geholt aus der nächsten Verwandtschaft des Confucius in K'üfu. Die Hochzeit sollte großartig gefeiert und zu einem Freudenfeste des ganzen Volkes werden. Die Angesehensten des Kreises hatten Gratulationsgeschenke gebracht. Auch ich hatte auf rotem Papier den Spruch: „*Tschu tsuo tschy ho*“ = „Der Herr hat sie vereint“, nebst einem Paar Parallelsprüchen geschickt. Dies freute den Mandarin so, daß er meinen Spruch auf rotem Tuch am Ehrenplatze ausstellte. Während vier Tagen lud er die Honoratioren und Angesehensten des Kreises zur Tafel. Während des Festessens wurden von gemischten Chören Theatervorstellungen gegeben.

Ich wurde eingeladen, mit allen Bürgermeistern des Kreises am Festessen teilzunehmen, schlug aber die Einladung aus. Da ich eine dringende Sache mit dem Mandarin zu besorgen hatte, so wartete ich bis zum Abend des vierten Tages und bat um eine Unterredung. Ich glaubte, die Festlichkeiten seien schon vorüber. Doch kaum war ich im Tribunal erschienen, als mich der Mandarin begrüßte, mir dankte für die Gratulation und samt den anderen Stadtmandarinen mich zwang, an der eben zugerichteten Festtafel teilzunehmen. Der Bräutigam erschien nun auch. Ein Teppich wurde vor mir auf den Boden gelegt und sogleich kniete der Bräutigam vor allen Gästen darauf nieder, um, mit der Stirn auf dem Boden, mir höflichst zu danken.

Mehrere Dutzend Tische waren um die Bühne aufgestellt und von Gästen besetzt; es waren an diesem Abend die Vertreter der Kaufmannschaft des ganzen Kreises geladen.

Im freien Hof vor der offenen Gerichtshalle war die niedrige Bühne aus Matten aufgeschlagen. Als Schauspieler wirkten teils männliche, teils weibliche Kräfte in gemischten Gruppen. Wenige trugen eine Maske. Meist hatten sie nur einen unnatürlich langen Bart unter die Nase gehängt, der den Mund verdeckte. Kleider und Mützen waren der Rolle entsprechend, welche sie vertraten. Von den Deklamationen verstand ich kein Wort, somit blieben mir auch die Gesten und Bewegungen unverständlich.

Unter anderem mißfiel es mir als Verstoß gegen alle Kunst, daß weibliche Kräfte ohne Maske, nur mit einem langen Bart unter der Nase, Heldenrollen deklamierten. Es waren zwei Mädchen dabei von kaum elf Jahren. Das eine sah sehr intelligent und kindlich schön aus. Es trat mehrere Male auf, in einen großen Mantel gesteckt, einen langen Bart im Gesicht und einen weiten, steifen Reif umgehängt, der einen Gürtel darstellen sollte. Indem das Kind mit beiden Händen den Reif festhielt, deklamierte es mit voller, elegischer Stimme einen langen Passus, ohne anzustoßen. Die Zuschauer folgten mit ganzem Interesse der Deklamation und klatschten Beifall. Mich befiel das Gefühl des Mitleids mit diesem armen Kinde, das vom Schicksal schon so früh in diese Karriere verschlagen war.



Nr. 12. Szene aus dem Stück *Siau ngen dä yü* = „Der Fischer *Siau ngen*“. (Rechts steht der alte *Siau ngen*, links dessen Tochter; in der Mitte der Räuber *Li k'ui*, der Fische rauben will, aber von der mutigen Tochter in die Flucht geschlagen wird.)

Ein größeres Mädchen von etwa 20 Jahren mit schönen Gesichtszügen, aber freien Manieren, trat mit langem Bart auf, um in der Rolle des Tschu ko liang einen langen Vortrag zu halten. Das Stück spielte aus dem Roman der drei Kaiserreiche. Tschu ko liang, einer der größten Feldherren und Staatsmänner seiner Zeit, dazu edel und fürstentreu, spielt eine Hauptrolle in jenem Roman. Der Mandarin hing ganz begeistert an den Lippen dieser Schauspielerin. Man sagte sogar, er habe sie für 300 Unzen Silber, über 1000 Mark, für sich gewinnen wollen, doch die Schauspielergruppe gab sie für diesen Preis nicht ab, weil sie die vorzüglichste Kraft war.

Den größten Beifall erntete eine Humoreske, die von Männern ohne Masken in ganz natürlicher Weise und darum kunstvoll dargestellt wurde. Die Sprache war im gewöhnlichen Volkston und darum allen verständlich. Auch das Stück war glücklich gewählt. Der arme Studiosus Wang zieht zur Hauptstadt, um sein letztes Examen zu bestehen. Er kommt unterwegs zur Herberge *Hing lung dien*, der Wirt sieht den armen Studenten ohne Reisegepäck, nur mit einem Körbchen an der Hand, von oben bis unten an und will ihn nicht aufnehmen. Vorhin sind schon reiche Studenten durchgereist und haben gute Zeche gemacht. Auf vieles Bitten läßt er den Gast eintreten und bringt ihn in einem Winkel des Strohschuppens unter, sucht ihm einen Tisch, eine halbe Matte und eine Nachtlampe. Der Gast setzt sich ans Licht und liest seinen *wen tschang*. Der Wirt wird ungehalten und fragt, was er da mache, ob er ein Nachtspek sei? Er nimmt ihm das Buch ab, kennt aber keinen Buchstaben und wirft es auf den Boden. Der Student hebt es wieder auf und studiert weiter.

Vorher hatte der Wirt den Klugen gespielt und den Studenten ins Examen genommen mit barocken Fragen, z. B. wie viele von den 72 Confucius-Schülern verheiratet gewesen? Der Gast kann die Antwort darauf nicht geben. Er stellt sich dumm und läßt sich den großprahlerischen Vortrag des Wirtes voll Unsinn und Komik ruhig gefallen. Dann geht der Wirt ab und befiehlt ihm, sich schlafen zu legen. Der Student studiert weiter. Der Wirt kommt zurück, bläst ihm das Licht aus und drängt ihn zu schlafen. Dann fragt er: „Schläfst du oder schläfst du nicht?“ „Ja, ich schlafe schon,“ sagt der Student. Dann macht er das Licht wieder an und studiert, bis es hell wird. Wie er weiterzieht, kann er dem Wirt nur drei Sapeken geben für das Nachtquartier. Dieser spielt den Großmütigen und schenkt ihm die Zahlung.

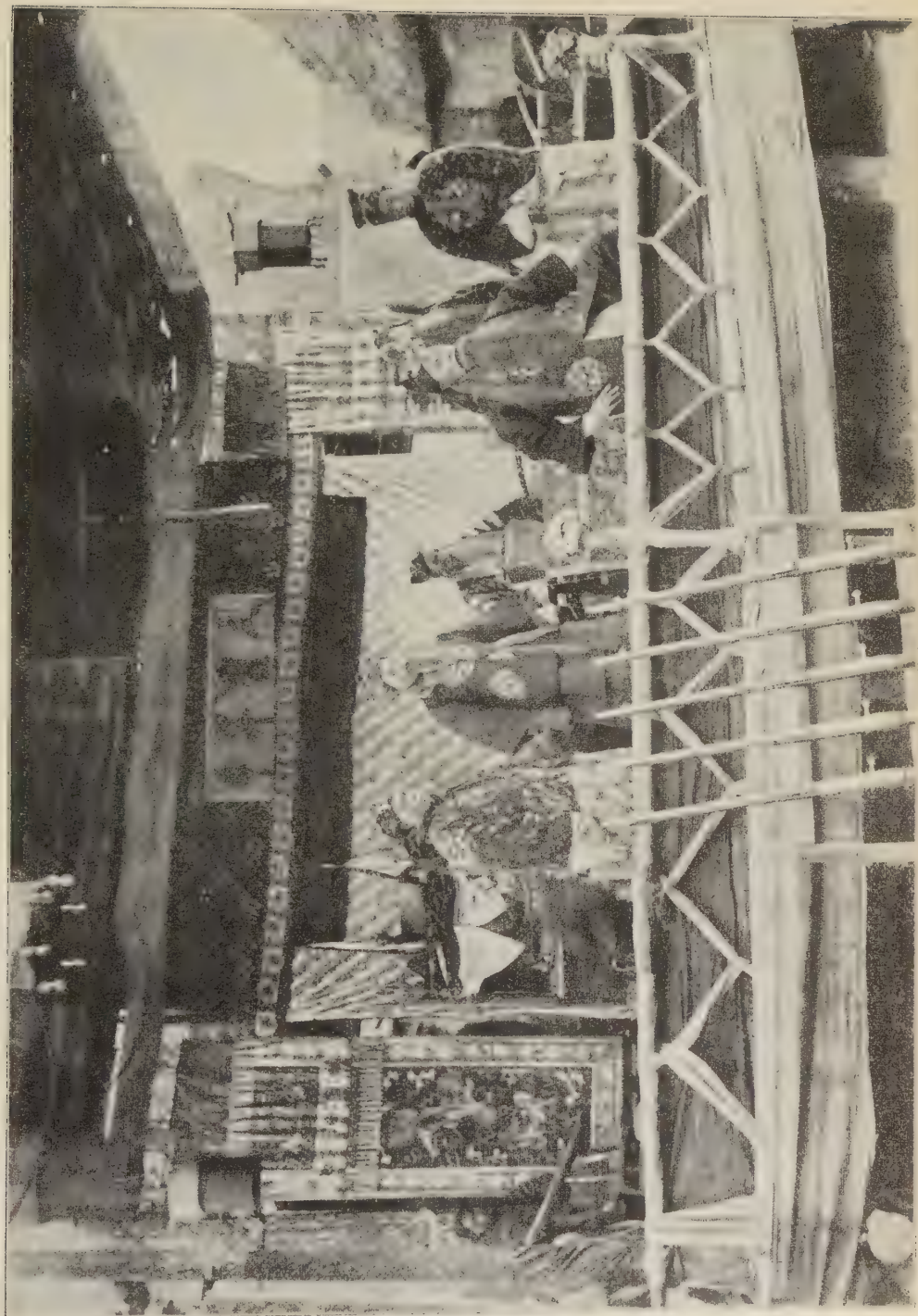
Im zweiten Akt erscheinen beim Wirt Eilboten und melden die Erfolge des Examens. Der arme Student hat es als erster bestanden. Der Wirt ist erst ganz ungläubig, schließlich muß er es glauben. Wie der Glückliche selber erscheint, entschuldigt er sich ob der schlechten Aufnahme beim vorigen Mal und sucht alles wieder gut zu machen. Er schenkt dem Gast neue Stiefel und Kleider. Die alten Schuhe hebt er auf und will sie mit Weihrauchopfern verehren. Zur Weiterreise schenkt er noch 20 Lot Silber und ruft dem Verwalter zu, 20 Lot Silber zu bringen, aber 40 zu buchen.

Im dritten Akt ist der arme Student Wang bereits Großmandarin geworden. Wie er durchreist, kommen seine Satelliten voraus zur Herberge, um Quartier zu machen. Sie benehmen sich sehr frech, so daß dem Wirt die Galle

übergeht. Es gibt eine regelrechte chinesische Schimpferei, und es wäre zur Prügelei gekommen, wenn nicht der Aufseher der Bande es verhindert hätte. Schließlich geht dem Wirt ein Licht auf. Der hohe Besuch ist für ihn eine Ehre. Zu wiederholten Malen wirft er sich vor dem großen Mann zu Boden und empfiehlt sich seiner Gnade.

Dies Stück, trotz seiner derben Witze, war das beste, was an diesem Abend geboten wurde, denn es war naturgetreu dem Volksleben in seinem Reden und Handeln nachgebildet. Auch die Kunst der Darsteller war zu bewundern.





Nr. 13. Ein Akt aus dem Stück *Oschan Bèi yün* — Die Eroberung von *Bèi yün*. (Der Hauptheld *Oschóng zen*, ein Rebellenführer, sitzt rechts, umstanden von seinen Getreuen.)

Notes Grammaticales sur la langue des Teleï, Bougainville, Iles Salomones.

Par le P. J. GRISWARD, S. M., Kieta, Bougainville.

(Suite et fin.)

CHAPITRE VI.

Le verbe.

Les Teleï font un fréquent usage du verbe *ērotsi* que nous conjugue-
rons ci-après. D'après les exemples que nous avons obtenus des indigènes,
nous n'avons pu absolument préciser le sens exact du verbe. Dans la plupart,
il semble avoir le sens de faire, accomplir, etc. Ainsi p. ex. ils diront:
takámatsi ēroguo j'ai fait de la musique. Ils le mettent généralement avec un
nom et ainsi expriment en deux ou plusieurs mots ce qu'ils pourraient faire en
un simple verbe intransitif. Ils emploient aussi fréquemment le verbe *ētotsi*,
qui a plutôt le sens actif ou transitif, c'est-à-dire qu'il suppose toujours un
complément sinon exprimé du moins sous-entendu. Ex.: *kuguie kirogarei*
mēguba ēturoi Dieu a fait défendu de pêcher, c'est-à-dire a défendu de pêcher.

Ainsi le verbe *ērotsi* aurait le sens intransitif, tandis que le
verbe *ētotsi* prendrait le sens transitif.

D'ailleurs tous les deux verbes, *ētotsi* et *ērotsi*, semblent rentrer dans la
composition d'autres verbes pour leur donner soit un sens actif soit un sens
intransitif.

Exemples:

Transitif

lūgetōtsi j'entends (quelque chose)
guētotsi je monte (sur quelque chose)

Intransitif

lūgirōtsi je comprends
guērotsi je monte.

Note. Ainsi quand on dit à quelqu'un: *guēnio* monte (intrans.), on ne
suppose aucun complément. Tandis que si on dit à un autre: *guētio* monte
(trans.), ce complément est supposé ou sous-entendu; c'est comme si on disait:
monte sur l'arbre.

Voici la conjugaison du verbe *ērotsi* que nous faisons suivre de la con-
jugaison des premières personnes des temps principaux du verbe *ētotsi* (trans.).

§ 1. Conjugaison complète du verbe *ērotsi* (intransitif) faire, accomplir.

I. Activum (faire).

1^{er} Présent déterminé.

je fais (*hic et nunc*).

| Singulier | Pluriel | Duel |
|-----------------------------------|---------------|-----------------|
| 1 ^{re} pers. <i>eēro</i> | <i>eērogi</i> | <i>eēroge</i> |
| 2 ^e pers. <i>eēni</i> | <i>eēnim</i> | <i>eēnire</i> |
| 3 ^e pers. <i>eēru</i> | <i>eēta</i> | <i>eērure</i> . |

II^e Présent.

| Singulier | Pluriel | Duel |
|-------------------------------------|---------------|-----------------|
| 1 ^{re} pers. <i>ērotsi</i> | <i>ērogim</i> | <i>ērogetsi</i> |
| 2 ^e pers. <i>ēni</i> | <i>ēnim</i> | <i>ēnitsi</i> |
| 3 ^e pers. <i>ērui</i> | <i>ētai</i> | <i>ērutsi.</i> |

I^{er} Présent.je suis faisant (*hic et nunc*).

| Singulier | Pluriel | Duel |
|-----------------|-------------------|--------------------|
| <i>eēro-moi</i> | <i>eērogi-moi</i> | <i>eēroge-moi</i> |
| <i>eēni-moi</i> | <i>eēnim-moi</i> | <i>eenire-moi</i> |
| <i>eēru-moi</i> | <i>eēta-moi</i> | <i>eērure-moi.</i> |

II^e Présent.

je suis faisant.

| Singulier | Pluriel | Duel |
|-----------------|-------------------|--------------------|
| <i>ēro-moro</i> | <i>ērogi-moro</i> | <i>ēroge-moro</i> |
| <i>ēni-moro</i> | <i>ēnim-moro</i> | <i>ēnire-moro</i> |
| <i>ēru-moro</i> | <i>ēta-moro</i> | <i>ērure-moro.</i> |

I^{er} Passé.

j'ai fait.

| Singulier | Pluriel | Duel |
|----------------|----------------|------------------|
| <i>ēromino</i> | <i>ērogino</i> | <i>ērogemino</i> |
| <i>ēnino</i> | <i>ēnino</i> | <i>ēniriro</i> |
| <i>ēruro</i> | <i>ētarō</i> | <i>ēruriro.</i> |

II^e Passé.

j'ai fait.

| Singulier | Pluriel | Duel |
|----------------|------------------|-------------------|
| <i>ēro-guo</i> | <i>ērogi-guo</i> | <i>ēroge-guo</i> |
| <i>ēni-guo</i> | <i>ēniñ-guo</i> | <i>ēnire-guo</i> |
| <i>ēru-guo</i> | <i>ēta-guo</i> | <i>ērure-guo.</i> |

I^{er} Passé.

j'étais faisant ou je fus faisant.

| Singulier | Pluriel | Duel |
|-----------------|-----------------|-------------------|
| <i>ērominoi</i> | <i>ēroginoi</i> | <i>ērogeminoi</i> |
| <i>ēninoi</i> | <i>ēninoi</i> | <i>ēniriroi</i> |
| <i>ēruroi</i> | <i>ētaroi</i> | <i>ēruriroi.</i> |

II^e Passé.

j'étais faisant.

| Singulier | Pluriel | Duel |
|-----------------|-------------------|--------------------|
| <i>ēro-guai</i> | <i>ērogi-guai</i> | <i>ēroge-guai</i> |
| <i>ēni-guai</i> | <i>ēniñ-guai</i> | <i>ēnire-guai</i> |
| <i>ēru-guai</i> | <i>ēta-guai</i> | <i>ērure-guai.</i> |

I^{er} Futur.

Singulier

ēroa
ēnia
ērua

je ferai.

Pluriel

ērogiā
ēniŋga
ētāa

Duel

ērogea
enireā
ērurea.

II^e Futur.

je ferai.

Singulier

toi ou toroi ērotsi
toi ou toroi ēni
toi ou toroi ērui

Pluriel

toi ou toroi ērogim
toi ou toroi ēnim
toi ou toroi ētai

Duel

toi ou toroi ērogetsi
toi ou toroi ēnitsi
toi ou toroi ērutsi.

Autre Futur.

je ferai.

Singulier

ēro-gua
ēni-gua
ēru-gua

Pluriel

ērogi-gua
ēniŋgua
ēta-gua

Duel

ēroge-gua
ēnire-gua
ērure-gua.

Impératif.

2^e pers. sing. *ēnio* fais2^e pers. plur. *ēnie* faites2^e pers. duel *enita* faites (deux).I^{er} Subjonctif.

que je fasse.

Singulier

ēro-bio
ēni-bio
ēru-bio

Pluriel

ērogi-bio
ēnim-bio
ēta-bio

Duel

ēroge-bio
ēnire-bio
ērure-bio.

II^e Subjonctif.

que je fasse.

Singulier

ēro-moi
ēni-moi
ēru-moi

Pluriel

ērogi-moi
ēnim-moi
ēta-moi

Duel

ēroge-moi
ēnire-moi
ērure-moi.

II. Medium (devenir).

I^{er} Présent.je deviens (*hic et nunc*).

Singulier

eēro-mu
eēro-ru
eē-tu

Pluriel

eēro-mum
eēro-rum
eē-tum

Duel

eēro-mure
eēro-rure
eē-ture.

II^e Présent.

je deviens.

Singulier

*ēro-mui**ēro-rui**ē-tui*

Pluriel

*ēro-mum**ēro-rum**ē-tum*

Duel

*ēro-mutsi**ēro-rutsi**ē-tutsi.*

Passé.

je suis devenu, je devins.

Singulier

*ēro-muro**ēro-ruro**ē-turo*

Pluriel

*ēro-muno**ēro-runo**ē-tuno*

Duel

*ēro-muriro**ēro-ruriro**ē-turiro.*I^{er} Futur.

je deviendrai.

Singulier

*ēro-mua**ēro-rua**ē-tua*

Pluriel

*ēro-muŋga**ēro-ruŋga**ē-turua*

Duel

*ēro-murea**ēro-rurea**ē-turea.*II^e Futur.

je deviendrai.

Singulier

*toi ou toroi ēro-mui**toi ou toroi ēro-rui**toi ou toroi ē-tui*

Pluriel

*toi ou toroi ēro-mum**toi ou toroi ēro-rum**toi ou toroi ē-tum*

Duel

*toi ou toroi ero-mutsi**toi ou toroi ēro-rutsi**toi ou toroi ē-tutsi.*

Impératif.

2^e pers. sing. *ēruo* deviens2^e pers. plur. *ērue* devenez2^e pers. duel *ērura* devenez (deux).§ 2. Conjugaison (Singulier 1^{re} personne) du verbe *ētotsi* (forme transitive) **faire, rendre.**I^{er} Présent.1^{re} pers. sing. *eēto.*I^{er} Présent.1^{re} pers. sing. *eētomoi.*I^{er} Passé.1^{re} pers. sing. *ētomino.*I^{er} Passé.1^{re} pers. sing. *ētominoi.*I^{er} Futur.1^{re} pers. sing. *ētoa.*II^e Présent.1^{re} pers. sing. *ētotsi.*II^e Présent.1^{re} pers. sing. *ētomoro.*II^e Passé.1^{re} pers. sing. *ētoguo.*II^e Passé.1^{re} pers. sing. *ētoguai.*II^e Futur.1^{re} pers. sing. *toi ētotsi.*

Autre Futur.

1^{re} pers. sing. *ētogua*.

Impératif.

2^e pers. sing. *ētsio*2^e pers. plur. *ētere*2^e pers. duel *ētsira*. (duel).I^{er} Subjonctif.1^{re} pers. sing. *ēto-bio*.II^e Subjonctif.1^{re} pers. sing. *ēto-moi*.

Infinitif.

ētarei.

§ 3. Conjugaison des verbes composés.

La langue des Teleï n'a qu'une conjugaison régulière, terminée en *otsi* à la première personne du deuxième présent pour les verbes transitifs et quelques fois intransitifs.

Nous ne conjuguerons ici que le verbe *ūbotsi* je lave, pouvant servir de modèle pour un grand nombre de verbes terminés en *botsi*. Ex.:

ōbotsi je donne*rolbotsi* je bois*kāmebotsi* je rase*mōkobotsi* je jette.*kurlbotsi* je tire, je vise

Les autres verbes se terminent soit en *ōtsi*, *gōtsi* ou *kōtsi*, *rōtsi* ou *lōtsi*, *nōtsi*, *tōtsi*. Ex.:

ngōtsi je vois*mōirōtsi* je pars*moakōtsi* je soulève*omitōtsi* je finis.*kāminōtsi* j'arrive

Note. Quelques-uns de ces verbes que nous venons de citer, surtout ceux terminés en *nōtsi* et *rōtsi* se conjuguent différemment au présent, etc. Ainsi *moirotsi* fait *moini* tu pars, *moitai* ils partent; *kaminotsi* fait *kamini* tu arrives, *kamitai* ils arrivent, etc., etc.

Voici maintenant le tableau de la conjugaison du verbe *ū-botsi* je lave.

A. Forme active.

I^{er} Présent.je lave (*hic et nunc*).

Singulier

*uū-bo**uū-be**uū-bu*

Pluriel

*uū-bogi**uū-bem**uū-ba*

Duel

*uū-boge**uū-bere**uū-bure*.II^e Présent.

je lave.

Singulier

*ū-botsi**ū-bei**ū-bui*

Pluriel

*ū-bogim**ū-bem**ū-bai*

Duel

*ū-bogets**ū-betsi**ū-butsi*.

| | | | | | |
|--------------------|--|--|---|--|----------------------|
| | | | I ^{er} Passé. | | |
| | | | j'ai lavé. | | |
| | | | Pluriel | | |
| Singulier | | | | | Duel |
| <i>ũ-bomino</i> | | | <i>ũ-bogino</i> | | <i>ũ-bogemino</i> |
| <i>ũ-biro</i> | | | <i>ũ-beno</i> | | <i>ũ-beriro</i> |
| <i>ũ-buro</i> | | | <i>ũ-baro</i> | | <i>ũ-buriro.</i> |
| | | | II ^e Passé. | | |
| | | | j'ai lavé. | | |
| | | | Pluriel | | |
| Singulier | | | | | Duel |
| <i>ũ-bo-guo</i> | | | <i>ũ-bogi-guo</i> | | <i>ũ-boge-guo</i> |
| <i>ũ-be-guo</i> | | | <i>ũ-beŋguo</i> | | <i>ũ-bere-guo</i> |
| <i>ũ-bu-guo</i> | | | <i>ũ-ba-guo</i> | | <i>ũ-bure-guo.</i> |
| | | | I ^{er} Futur. | | |
| | | | je laverai. | | |
| | | | Pluriel | | |
| Singulier | | | | | Duel |
| <i>ũ-boa</i> | | | <i>ũ-bógia</i> | | <i>ũ-bógea</i> |
| <i>ũ-bea</i> | | | <i>ũ-béŋga</i> | | <i>ũ-berea</i> |
| <i>ũ-bua</i> | | | <i>ũ-bāa</i> | | <i>ũ-burea.</i> |
| | | | II ^e Futur. | | |
| | | | je laverai. | | |
| | | | Pluriel | | |
| Singulier | | | | | Duel |
| <i>tői ũ-botsi</i> | | | <i>tői ũ-bogim</i> | | <i>tői ũ-bogetsĩ</i> |
| <i>tői ũ-bei</i> | | | <i>tői ũ-bem</i> | | <i>tői ũ-bětsi</i> |
| <i>tői ũ-bui</i> | | | <i>tői ũ-bai</i> | | <i>tői ũ-butsi.</i> |
| | | | Autre Futur. | | |
| | | | je laverai. | | |
| | | | Pluriel | | |
| Singulier | | | | | Duel |
| <i>ũ-bogua</i> | | | <i>ũ-bogigua</i> | | <i>ũ-bogegua</i> |
| <i>ũ-begua</i> | | | <i>ũ-beŋgua</i> | | <i>ũ-beregua</i> |
| <i>ũ-bugua</i> | | | <i>ũ-bagua</i> | | <i>ũ-buregua.</i> |
| | | | Impératif. | | |
| | | | 2 ^e pers. sing. <i>ũ-bio</i> lave | | |
| | | | 2 ^e pers. plur. <i>ũ-bere</i> lavez | | |
| | | | 2 ^e pers. duel <i>ũ-bira</i> lavez (deux). | | |
| | | | I ^{er} Subjonctif. | | |
| | | | que je lave. | | |
| | | | Pluriel | | |
| Singulier | | | | | Duel |
| <i>ũ-bo-bio</i> | | | <i>ũ-bogi-bio</i> | | <i>ũ-boge-bio</i> |
| <i>ũ-be-bio</i> | | | <i>ũ-bem-bio</i> | | <i>ũ-bere-bio</i> |
| <i>ũ-bu-bio</i> | | | <i>ũ-ba-bio</i> | | <i>ũ-bure-bio</i> |

II^e Subjonctif.

que je lave.

Singulier

*ū-bo-moi**ū-be-moi**ū-bu-moi*

Pluriel

*ū-bogi-moi**ū-bem-moi**ū-ba-moi*

Duel

*ū-boge-moi**ū-bere-moi**ū-bure-moi.*

Infinitif.

ū-barei laver.

Quelques remarques sur l'usage des temps.

1. Le premier présent *ūū-bo* n'est employé par les indigènes que lorsque l'action énoncée se fait *hic et nunc*, c'est-à-dire au moment précis où l'on parle. Il se forme par le redoublement de la première syllabe. Ex.:

abágotsi faire
oíbotsi manger

aṅgabago je fais
oioḷbo je mange

barókotsi appeler
kāminotsi arriver

bambaroko j'appelle
kakāmino j'arrive.

Note. On fait également usage du redoublement pour indiquer une action continue.

2. Le deuxième présent s'emploie lorsqu'on veut désigner une action ou un état qui s'étend sur le présent et sur le passé à la fois, c'est-à-dire une action ou un état qui commencé dans le passé dure encore à présent. Ex.:

morukotsi je sais*ekúmore* j'ai faim*iómui* je désire.

Note. Ainsi on pourrait appeler le deuxième présent pour ainsi dire un temps passé, pendant que le passé proprement dit, terminé en *omino* v. g. *ūbomino* j'ai lavé, annonce une action entièrement écoulée.

Note. Les indigènes font quelquefois usage d'un temps passé qui marque une action écoulée depuis très longtemps, donc une espèce de Plus-queparfait. En voici la conjugaison pour la forme transitive:

Plusqueparfait.

lugetarei entendre.

Singulier

*lūgetotu**lūgeteu**lūgetuu*

Pluriel

*lūgetogiru(i)**lūgeteru(i)**lūgetou(re)*

Duel

*lūgetogeru**lūgeteru**lūgeturu.*

3. Le futur simple v. g. *ū-boa* je laverai, *mōkoboā* je jetterai s'emploie quand on annonce une action qui est sur le point de se faire; tandis que si l'action doit se faire à une époque plus éloignée, on se sert du II^e présent qu'on fait précéder des adverbes de temps: *toi*, *toroi* v. g. *toi bougūt* il mourra, *toroi moirotsi* je partirai.

4. L'infinitif de la forme active se termine en *arei*. Ex.:

roibarei boire *omítarei* finir *biárei* aller *tókitarei* couper *kakutarei* mordre.

B. Medium.

Cette conjugaison renferme la plupart de nos verbes intransitifs, réfléchis, et passifs.

1^{er} Présent.

je me lave.

Singulier

*ũ-mom**ũ-rom**ũ-bom*

Pluriel

*ũ-moim**ũ-roim**ũ-boim*

Duel

*ũ-moitsi**ũ-roitsi**ũ-boitsi.*II^e Présent.

je me lave.

Singulier

*ũ-moro**ũ-roro**ũ-boro*

Pluriel

*ũ-moim**ũ-rom**ũ-bom*

Duel

*ũ-more**ũ-rore**ũ-bore.*

Passé.

je me suis lavé.

Singulier

*ũ-maró**ũ-raro**ũ-baró*

Pluriel

*ũ-mono**ũ-rono**ũ-bono*

Duel

*ũ-moriro**ũ-roriro**ũ-boriro.*1^{er} Futur.

je me laverai.

Singulier

*ũ²-moroa**ũ-roroa**ũ-boroa*

Pluriel

*ũ-moŋga**ũ-roŋga**ũ-boŋga*

Duel

*ũ-morea**ũ-rorea**ũ-borea.*II^e Futur.

je me laverai.

Singulier

*toi ou toroi ũ-mom**toi ou toroi ũ-rom**toi ou toroi ũ-bom*

Pluriel

*toi ou toroi ũ-moim**toi ou toroi ũ-roim**toi ou toroi ũ-boim*

Duel

*toi ou toroi ũ-moitsi**toi ou toroi ũ-roitsi**toi ou toroi ũ-boitsi.*

Impératif.

2^e pers. sing. *ũ-rara* lave-toi2^e pers. plur. *ũ-roie* lavez-vous2^e pers. duel *ũ-roira* lavez-vous (deux).1^{er} Subjonctif.

que je me lave.

Singulier

*ũ-mom-bio**ũ-rom-bio**ũ-bom-bio*

Pluriel

*ũ-moim-bio**ũ-roim-bio**ũ-boim-bio*

Duel

*ũ-moitsi-bio**ũ-roitsi-bio**ũ-boitsi-bio.*

II^e Subjonctif.
que je me lave.

| Singulier | Pluriel | Duel |
|------------------|-------------------|----------------------|
| <i>ū-mom-moi</i> | <i>ū-moim-moi</i> | <i>ū-moitsi-moi</i> |
| <i>ū-rom-moi</i> | <i>ū-roim-moi</i> | <i>ū-roitsi-moi</i> |
| <i>ū-bom-moi</i> | <i>ū-boim-moi</i> | <i>ū-boitsi-moi.</i> |

Remarque.

Nous avons conjugué le même verbe *ū-botsi* (forme trans.) sous la forme intransitive pour indiquer l'enchaînement qu'il y a dans les verbes et montrer comment parfois un verbe est susceptible de prendre différentes formes. Ainsi :

| transitif | intransitif |
|-------------------------------|-----------------------------------|
| <i>mōkobotsi</i> je jette | <i>mōkomom</i> je descends |
| <i>minabotsi</i> je cache | <i>minamom</i> je disparaïs |
| <i>totsibotsi</i> je réveille | <i>totsimom</i> je suis réveillé. |

§ 4. La conjugaison des verbes composés avec un pronom-complément (direct).

| I ^{er} Présent. | II ^e Présent. |
|---|--------------------------|
| <i>nēge ia ūā-bo</i> je le lave | <i>nege ia ū-botsi</i> |
| » <i>lo » ro</i> je te lave | » <i>lo » rotsi</i> |
| » <i>lai » rogi</i> je vous lave | » <i>lai » rogim</i> |
| » <i>igo » bogi</i> je les lave | » <i>igo » bogim</i> |
| » <i>lai » roge</i> je vous (du.) lave. | » <i>lai » rogetsi</i> |
| » <i>iaro » boge</i> je les (du.) lave. | » <i>iaro » bogetsi.</i> |
| <i>lōge ne ūā-me</i> tu me laves | <i>loge ne ū-mei</i> |
| » <i>ia » be</i> tu le laves | » <i>ia » bei</i> |
| » <i>le » mem</i> tu nous laves | » <i>le » mem</i> |
| » <i>igo » bem</i> tu les laves | » <i>igo » bem</i> |
| » <i>le » mere</i> tu nous (du.) laves | » <i>le » metsi</i> |
| » <i>iaro » bere</i> tu les (du.) laves. | » <i>iaro » betsi.</i> |
| <i>iāi ne ūā-mu</i> il me lave | <i>iai ne ū-mui</i> |
| » <i>lo » ru</i> il te lave | » <i>lo » rui</i> |
| » <i>ia » bu</i> il le lave | » <i>ia » bui</i> |
| » <i>le » mum</i> il nous lave | » <i>le » mum</i> |
| » <i>lai » rum</i> il vous lave | » <i>lai » rum</i> |
| » <i>igo » bum</i> il les lave | » <i>igo » bum</i> |
| » <i>le » mure</i> il nous (du.) lave | » <i>le » mutsi</i> |
| » <i>lai » rure</i> il vous (du.) lave | » <i>lai » rutsi</i> |
| » <i>iaro » bure</i> il les (du.) lave. | » <i>iaro » butsi.</i> |
| <i>lege ia ūā-bogi</i> nous le lavons | <i>lege ia ū-bogim</i> |
| » <i>lo » rogi</i> nous le lavons | » <i>lo » rogim</i> |
| » <i>lai » rogi</i> nous vous lavons | » <i>lai » rogim</i> |
| » <i>igo » bogi</i> nous les lavons | » <i>igo » bogim</i> |
| » <i>lai » roge</i> nous vous (du.) lavons | » <i>lai » rogetsi</i> |
| » <i>iaro » boge</i> nous les (du.) lavons. | » <i>igo » bogetsi.</i> |

| | | | | |
|-----------------|---------------|-----------------------|-----------------|------------------|
| <i>laige ne</i> | <i>uū-mem</i> | vous me lavez | <i>laige ne</i> | <i>ū-mem</i> |
| » <i>ia</i> | » <i>bem</i> | vous le lavez | » <i>ia</i> | » <i>bem</i> |
| » <i>le</i> | » <i>mem</i> | vous nous lavez | » <i>le</i> | » <i>mem</i> |
| » <i>igo</i> | » <i>bem</i> | vous les lavez | » <i>igo</i> | » <i>bem</i> |
| » <i>le</i> | » <i>mere</i> | vous nous (du.) lavez | » <i>le</i> | » <i>metsi</i> |
| » <i>iaro</i> | » <i>bere</i> | vous les (du.) lavez. | » <i>iaro</i> | » <i>betsi</i> . |

| | | | | |
|----------------|---------------|-----------------------|----------------|------------------|
| <i>igoi ia</i> | <i>uā-ba</i> | ils le lavent | <i>igoi ia</i> | <i>ū-bai</i> |
| » <i>lo</i> | » <i>ra</i> | ils te lavent | » <i>lo</i> | » <i>rai</i> |
| » <i>ne</i> | » <i>ma</i> | ils me lavent | » <i>ne</i> | » <i>mai</i> |
| » <i>le</i> | » <i>mam</i> | ils nous lavent | » <i>le</i> | » <i>mam</i> |
| » <i>lai</i> | » <i>ram</i> | ils vous lavent | » <i>lai</i> | » <i>ram</i> |
| » <i>igo</i> | » <i>bam</i> | ils les lavent | » <i>igo</i> | » <i>bam</i> |
| » <i>le</i> | » <i>mare</i> | ils nous (du.) lavent | » <i>le</i> | » <i>matsi</i> |
| » <i>lai</i> | » <i>rare</i> | ils vous (du.) lavent | » <i>lai</i> | » <i>ratsi</i> |
| » <i>iaro</i> | » <i>bare</i> | ils les (du.) lavent. | » <i>iaro</i> | » <i>batsi</i> . |

Passé.

něge ia *ū-bomino* je l'ai lavé
 » *lo* » *romino* je t'ai lavé
 » *lai* » *rogino* je vous ai lavés
 » *igo* » *bogino* je les ai lavés
 » *lai* » *rogemino* je vous (du.) ai lavés
 » *iaro* » *bogemino* je les (du.) ai lavés.

lōge ia *ū-biro* tu l'as lavé
 » *ne* » *miro* tu m'as lavé
 » *le* » *meno* tu nous as lavés
 » *igo* » *beno* tu les as lavés
 » *le* » *meriro* tu nous (du.) as lavés
 » *iaro* » *beriro* tu les (du.) as lavés.

iai ne *ū-muro* il m'a lavé
 » *lo* » *ruro* il t'a lavé
 » *ia* » *buro* il l'a lavé
 » *le* » *muno* il nous a lavés
 » *lai* » *runo* il vous a lavés
 » *igo* » *buno* il les a lavés
 » *le* » *muriro* il nous (du.) a lavés
 » *lai* » *ruriro* il vous (du.) a lavés
 » *iaro* » *buriro* il les (du.) a lavés.

lege ia *ū-bogino* nous l'avons lavé
 » *lo* » *rogino* nous t'avons lavé
 » *lai* » *rogino* nous vous avons lavés
 » *igo* » *bogino* nous les avons lavés
 » *lai* » *rogemino* nous vous (du.) avons lavés
 » *igo* » *bogemino* nous les avons (du.) lavés.

laige ne *ũ-meno* vous m'avez lavé
 » *ia* » *beno* vous l'avez lavé
 » *le* » *meno* vous nous avez lavés
 » *igo* » *beno* vous les avez lavés
 » *le* » *meriro* vous nous (du.) avez lavés
 » *iaro* » *beriro* vous les (du.) avez lavés.

igoi ne *ũ-marō* ils m'ont lavé
 » *lo* » *raro* ils t'ont lavé
 » *ia* » *baro* ils l'ont lavé
 » *le* » *mano* ils nous ont lavés
 » *lai* » *rano* ils vous ont lavés
 » *igo* » *bano* ils les ont lavés
 » *le* » *muriro* ils nous (du.) ont lavés
 » *lai* » *ruriro* ils vous (du.) ont lavés
 » *iaro* » *buriro* ils les (du.) ont lavés.

Futur.

nege ia *ũ-boa* je le laverai
 » *lo* » *roa* je te laverai
 » *lai* » *rogia* je vous laverai
 » *igo* » *bogia* je les laverai
 » *lai* » *rogea* je vous (du.) laverai
 » *iaro* » *bogea* je les (du.) laverai.

lōge ne *ũ-mea* tu me laveras
 » *ia* » *bea* tu le laveras
 » *le* » *meŋga* tu nous laveras
 » *la* » *beŋga* tu les laveras
 » *le* » *merea* tu nous (du.) laveras
 » *iaro* » *berea* tu nous (du.) laveras.

iai ne *ũ-mua* il me lavera
 » *lo* » *rua* il te lavera
 » *ia* » *bua* il le lavera
 » *le* » *muŋga* il nous lavera
 » *lai* » *ruŋga* il vous lavera
 » *igo* » *buŋga* il les lavera
 » *le* » *murea* il nous (du.) lavera
 » *lai* » *rurea* il vous (du.) lavera
 » *iaro* » *burea* il les (du.) lavera.

lege ia *ũ-bogia* nous le laverons
 » *lo* » *rogia* nous te laverons
 » *lai* » *rogia* nous vous laverons
 » *igo* » *bogia* nous les laverons
 » *iaro* » *bogea* nous les (du.) laverons
 » *lai* » *rogea* nous vous (du.) laverons.

laige ne ā-meŋga vous me laverez
 » *ia* » *beŋga* vous le laverez
 » *le* » *meŋga* veus nous laverez
 » *igo* » *beŋga* vous les laverez
 » *le* » *merea* vous nous (du.) laverez
 » *iaro* » *berea* vous les (du.) laverez.

igoi ia ā-bāa ils le laveront
 » *lo* » *rāa* ils te laveront
 » *ne* » *māa* ils me laveront
 » *le* » *māŋga* ils nous laveront
 » *igo* » *bāŋga* ils les laveront
 » *le* » *mārea* ils nous (du.) laveront
 » *lai* » *rārea* ils vous (du.) laveront
 » *iaro* » *bārea* ils les (du.) laveront.

Autre Futur.

nege toi ou *toroi ā-botsi* je le laverai
 » » » » » *rotsi* je te laverai, etc., etc.

Note. Le reste est conjugué comme ci-dessus au II^e présent, précédé des adverbess de temps *toi, toroi*.

Impératif.

ā-bio lave-le, *ā-mio* lave-moi, etc., etc.

Subjonctif.

nege ā-bo-bio que je le lave
 » » *ro-bio* que je te lave
 » *lai* » *rogi-bio* que je vous lave
 » *igo* » *bogi-bio* que je les lave
 » *iaro* » *boge-bio* que je les (du.) lave
 » *lai* » *roge-bio* que je vous (du.) lave.

Note. Le reste du subjonctif est conjugué comme au I^{er} présent qu'on fait suivre de *bio* ou de *moi*.

Infinitif.

ābarei laver etc. etc.

Remarques sur les Pronoms-complément.

1. Comme on vient de voir le pronom-complément direct (ou pronom objet) est contenu dans le verbe lui-même.

Ce pronom objet est exprimé par la consonne *m* pour la première personne, par la consonne *r* ou *n* pour la deuxième personne, et par la consonne *b* pour la troisième personne.

Toutes les trois ou quatre consonnes précèdent la terminaison des différentes personnes de la conjugaison.

2. Quelquefois on fait précéder le verbe ainsi conjugué (avec un pronom objet) du pronom personnel sujet, comme nous venons de faire ci-dessus

dans le courant de la conjugaison. Si nous l'avons fait, c'est pour y mettre plus de clarté.

Cependant en conversation ordinaire, les indigènes suppriment le pronom sujet et se servent du simple verbe conjugué avec un pronom-complément. Ainsi au lieu de dire: *loge igo ūbem* vous les lavez, ils diront simplement: *ū-bem* vous les lavez.

Note. La même remarque peut être faite pour les verbes conjugués avec deux compléments i. e. avec la particule *oi* qui est renfermée également dans le verbe, précédant le pronom objet.

§ 5. La conjugaison des verbes composés avec deux compléments: l'un direct, l'autre indirect.

1^{er} Présent.

nēge lo ūā-boi-no je te lave
 » *ia* » » *bo* je lui lave
 » *lai* » » *nogi* je vous lave
 » *igo* » » *bogi* je leur lave
 » *lai* » » *noge* je vous (du.) lave
 » *iaro* » » *boge* je leur (du.) lave.

lōge ne ūū-boi-me tu me laves
 » *ia* » » *be* tu lui laves
 » *le* » » *mem* tu nous laves
 » *igo* » » *bem* tu leur laves
 » *le* » » *mere* tu nous (du.) laves
 » *iaro* » » *bere* tu leur (du.) laves.

iai ne ūā-boi-mu il me lave
 » *lo* » » *nu* il te lave
 » *ia* » » *bu* il lui lave
 » *le* » » *mum* il nous lave
 » *lai* » » *num* il vous lave
 » *igo* » » *bum* il leur lave
 » *le* » » *mure* il nous (du.) lave
 » *lai* » » *nure* il vous (du.) lave
 » *iaro* » » *bure* il leur (du.) lave.

lege ia ūā-boi-bogi nous lui lavons
 » *lo* » » *nogi* nous te lavons
 » *igo* » » *bogi* nous leur lavons
 » *lai* » » *nogi* nous vous lavons
 » *lai* » » *noge* nous vous (du.) lavons
 » *iaro* » » *boge* nous leur (du.) lavons.

laige ne ūū-boi-mem vous me lavez
 » *ia* » » *bem* vous lui lavez
 » *le* » » *mem* vous nous lavez
 » *igo* » » *bem* vous leur lavez
 » *le* » » *mere* vous nous (du.) lavez
 » *iaro* » » *bere* vous leur (du.) lavez.

1^{er} Présent.

nege lo ū-boi-notsi
 » *ia* » » *botsi*
 » *lai* » » *nogim*
 » *igo* » » *bogim*
 » *lai* » » *nogets*
 » *igo* » » *bogets*.

loge ne ū-boi-mei
 » *ia* » » *bei*
 » *le* » » *mem*
 » *igo* » » *bem*
 » *le* » » *metsi*
 » *igo* » » *betsi*.

iai ne ū-boi-mui
 » *lo* » » *nui*
 » *ia* » » *bui*
 » *le* » » *mum*
 » *lai* » » *num*
 » *igo* » » *bum*
 » *le* » » *mutsi*
 » *lai* » » *nutsi*
 » *iaro* » » *butsi*.

lege ne ū-boi-bogim
 » *lo* » » *nogim*
 » *igo* » » *bogim*
 » *lai* » » *nogim*
 » *iaro* » » *bogets*
 » *lai* » » *nogets*.

laige ne ū-boi-mem
 » *ia* » » *bem*
 » *le* » » *mem*
 » *igo* » » *bem*
 » *le* » » *metsi*
 » *iaro* » » *betsi*.

| | | | | | |
|----------------|------------------|------------------------------------|----------------|------------------|---------------|
| <i>igoi ia</i> | <i>uū-boi-ba</i> | ils lui lavent | <i>igoi ia</i> | <i>a-boi-bai</i> | |
| » <i>lo</i> | » » | <i>na</i> ils te lavent | » <i>lo</i> | » » | <i>nai</i> |
| » <i>ne</i> | » » | <i>ma</i> ils me lavent | » <i>ne</i> | » » | <i>mai</i> |
| » <i>le</i> | » » | <i>mam</i> ils nous lavent | » <i>le</i> | » » | <i>mam</i> |
| » <i>lai</i> | » » | <i>nam</i> ils vous lavent | » <i>lai</i> | » » | <i>nam</i> |
| » <i>igo</i> | » » | <i>bam</i> ils leur lavent | » <i>igo</i> | » » | <i>bam</i> |
| » <i>le</i> | » » | <i>mare</i> ils nous (du.) lavent | » <i>le</i> | » » | <i>matsi</i> |
| » <i>lai</i> | » » | <i>nare</i> ils vous (du.) lavent | » <i>lai</i> | » » | <i>natsi</i> |
| » <i>iaro</i> | » » | <i>bare</i> ils leur (du.) lavent. | » <i>iaro</i> | » » | <i>batsi.</i> |

Passé.

| | | |
|----------------|---------------------|--|
| <i>nege ia</i> | <i>a-boi-bomino</i> | je lui ai lavé |
| » <i>lo</i> | » » | <i>nomino</i> je t'ai lavé |
| » <i>lai</i> | » » | <i>nogino</i> je vous ai lavé |
| » <i>igo</i> | » » | <i>bogino</i> je leur ai lavé |
| » <i>lai</i> | » » | <i>nogemino</i> je vous (du.) ai lavé |
| » <i>iaro</i> | » » | <i>bogemino</i> je leur (du.) ai lavé. |

Note. Ainsi de suite, en incluant toujours la particule *oi*.

Remarque.

A la deuxième personne du singulier, pluriel et duel, chaque fois que la voyelle *i* de la particule *oi* se trouve devant la consonne *r*, cette consonne *r* se change en *n*.

Ainsi on ne dira pas *û-boi-ru* il te lave, mais on dira *û-boi-nu*.

§ 6. Conjugaison de la forme verbale en *moi* (*moro*) et *i*.

1. Les particules *moi* et *moro* qui se surajoutent au présent, et la voyelle *i* qui s'ajoute à la terminaison du passé dans la formes actives et intransitives, font un mode de conjugaison propre à la langue des Telëi et dont ils font un usage fréquent.

Ce mode de conjugaison correspondrait en quelque sorte à la conjugaison définie de la langue anglaise, p. ex. I am writing.

2. Cependant outre qu'il exprime l'idée d'une action qui s'accomplit au moment précis où l'on parle, il marque en plus un fait ou un état habituel.

3. Il annonce en plus un fait récent qui vient de se faire, ou un fait qui se prolonge ou qui se continue.

Exemples:

kui tontokitogimoi nous sommes coupant du bois (ou encore) nous venons de couper du bois.
Barakue mutsige tuntumoro Baraku (esprit) demeure (habituellement) dans la forêt.
ia ite touno akaruoromoro cet enfant ne chante pas (habituellement).
obo komkompogimoi nous sommes en train de construire une maison.

A. Activum.

1^{er} Présent.

je suis lavant (*hic et nunc*).

| Singulier | Pluriel | Duel |
|------------------|--------------------|---------------------|
| <i>uū-bo-moi</i> | <i>uū-bogi-moi</i> | <i>uū-boge-moi</i> |
| <i>uū-be-moi</i> | <i>uū-bem-moi</i> | <i>uū-bere-moi</i> |
| <i>uū-bu-moi</i> | <i>uū-ba-moi</i> | <i>uū-bure-moi.</i> |

II^e Présent.

je suis lavant.

Singulier

*u-bo-moro**u-be-moro**u-bu-moro*

Pluriel

*u-bogi-moro**u-bem-moro**u-ba-moro*

Duel

*u-boge-moro**u-bere-moro**u-bure-moro.*I^{er} Passé.

je fus lavant

Singulier

*u-bominoi**u-biroi**u-buroi*

Pluriel

*u-boginoi**u-benoi**u-baroi*

Duel

*u-bogeminoi**u-beriroi**u-buriroi.*II^e Passé.

je fus lavant.

Singulier

*u-bo-guai**u-be-guai**u-bu-guai*

Pluriel

*u-bogi-guai**u-beñ-guai**u-ba-guai*

Duel

*u-boge-guai**u-bere-guai**u-bure-guai.*

B. Medium.

I^{er} Présent.

je suis me lavant.

Singulier

*u-mom-moi**u-rom-moi**u-bom-moi*

Pluriel

*u-moim-moi**u-roim-moi**u-boim-moi*

Duel

*u-moitsi-moi**u-roitsi-moi**u-boitsi-moi.*II^e Présent.

je suis me lavant.

Singulier

*u-moro-moi**u-roro-moi**u-boro-moi*

Pluriel

*u-mom-moi**u-rom-moi**u-bom-moi*

Duel

*u-more-moi**u-roro-moi**u-bore-moi.*II^e Présent.

je suis ou j'étais me lavant.

Singulier

*u-mom-moro**u-rom-moro**u-bom-moro*

Pluriel

*u-moim-moro**u-roim-moro**u-boim-moro*

Duel

*u-moitsi-moro**u-roitsi-moro**u-boitsi-moro.*II^e Présent.

j'étais me lavant.

Singulier

*u-moro-moro**u-roro-moro**u-boro-moro*

Pluriel

*u-mom-moro**u-rom-moro**u-bom-moro*

Duel

*u-more-moro**u-roro-moro**u-bore-moro.*

Passé.

je fus me lavant.

Singulier

*ū-maroi**ū-raroi**ū-baroi*

Pluriel

*ū-monoï**ū-roñoi**ū-bonoï*

Duel

*ū-moriroi**ū-roriroi**ū-boriroi.*§ 7. *Forme passive.*

L'usage de la forme passive, en tant qu'elle correspond aux langues européennes est très limité. Généralement on se sert de la 3^e personne du singulier, pluriel, duel (présent, passé, futur, etc.) de la forme intransitive en *om*.

Encore, semble-t-il qu'on ne fait usage, dans ce cas, que des verbes qui peuvent prendre à la fois et la forme active et la forme intransitive :

Forme active

totsibotsi je réveille.

Forme intransitive

totsimom je suis réveillé.

Forme passive

ite totsibom l'enfant est réveillé (i. e. s'est réveillé).

Forme active

kõnibotsi je ments.

Forme intransitive

konimom je suis menteur.

Forme passive

turugeito konkoniboim tous sont menteurs.

Exemples:

nkoma mareke utom, noke om ma hache est cassée, donne-moi une autre.
ogere lakutaro il est monté au ciel.

§ 8. Conjugaison de quelques verbes qui ont à la 1^{re} personne singulier du 2^e présent la terminalison *mui*.

A. Verbe *iomui* je désire.1^{er} Présent.je désire (*hic et nunc*).

Singulier

*ioiômu**ioiôru**ioiôu*

Pluriel

*ioiômum**ioiôrum**ioiôurui*

Duel

*ioiômure**ioiôrure**ioiôure.*II^e Présent.

je désire.

Singulier

*iômui**iôruï**iôui*

Pluriel

*iômum**iôrum**iôurui*

Duel

*iômutsi**iôrutsi**iôutsi.*

Passé.

j'ai désiré.

Singulier

*iomuro**ioruro**iouro*

Pluriel

*iomuno**ioruno**ioururo*

Duel

*iomuriro**ioruriro**ioururiro.*1^{er} Futur.1^{re} pers. sing. *iomua* je désirerai.Il^e Futur.1^{re} pers. sing. *toi iomui* je désirerai.

Impératif.

2^e pers. sing. *iouo* désire2^e pers. plur. *ioue* désirez2^e pers. duel *ioura* désirez.

Subjonctif.

1^{re} pers. sing. *iomubio* que je désire.

Remarque.

Cette conjugaison contient la plupart des verbes neutres.

Exemples:

iomui je suis malade*tāmui* je suis rassasié*daibagaïmui* je sue*oūmui* j'ai peur*kōmui* je suis assis*kamarāmui* j'ai froid.

Note. Cependant dans la conjugaison des verbes en *mui* il y a encore quelques nuances qu'il est bon de remarquer. Ainsi *tāmui* je suis rassasié, fait *tambui* à la 3^e pers. sing. prés.; *oūmui* j'ai peur, fait *ourui* à la 3^e pers. sing. prés.; *kōmui* je suis assis, fait *kōgui* à la 3^e pers. sing. prés.; *kamarāmui* j'ai peur, fait *kamarau* à la 3^e pers. sing. prés.; *daibagaïmui* je sue, fait *daibagaïbum* à la 3^e pers. plur. prés. tandis que *kōmui* fait *kogurui* à la 3^e pers. plur. prés.

Quelques uns des verbes prennent encore au présent la terminaison *utsi*.

B. Verbe *ātutsi* je dors.

Présent.

Singulier

*ātutsi**ātsi**ātui*

Pluriel

*ātugim**āting**ātsibai*

Duel

*ātugetsi**ātsizi**ātutsi*

Passé.

j'ai dormi.

Singulier

*ātumino**ātsiro**āturo*

Pluriel

*ātugino**ātsino**ātsibaro*

Duel

*ātugemino**ātsiziro**āturiro.*

C. Verbe *urubautsi* je siffle.

Présent.

Singulier

*urubautsi**urubai**urubai*

Pluriel

*urubaugim**urubaiŋ**urubaibai*

Duel

*urubaugets**urubautsi**urubautsi.*D. Verbe *ourutsi* j'ai peur.

Présent.

itutsi je suis debout, etc., etc.

§ 9. Les Verbes réciproques.

Dans les verbes réciproques la particule *ai* précède la terminaison du verbe conjugué avec un pronom objet; on ajoute en plus le suffixe *go* aux pronoms sujets:

maningairui ils s'entre aiment.

Pluriel

lego maningainum nous nous entre aimons*laigo maningaitum* vous vous entre aimez*igogo maningairui* ils s'entre aiment.

Exemples:

morirónkairui ils se haïssent les uns les autres *ngairui* ils se regardent les uns les autres.

§ 10. Verbes irréguliers.

A. Verbe «venir»

1^{er} Présent.

je viens.

Singulier

*múmmumu**uŋgúngu**uŋgúngu*

Pluriel

*múmmum**uŋguŋ**uŋgubui*

Duel

*múmmure**uŋgure**uŋgure.*II^e Présent.

je viens.

Singulier

*mui**ui**ui*

Pluriel

*mum**um**ubui*

Duel

*mutsi**utsi**utsi.*

Passé.

je vins ou je suis venu.

Singulier

*muro**ūro**ūro*

Pluriel

*mūno**āno**āburo*

Duel

*āmriro**āriro**āriro.*

Autre Passé.

1^{er} pers. sing. *mumuguo*.

I^{er} Futur.1^{re} pers. sing. *mumua* je viendrai 1^{re} pers. sing. *toi muio*.

Impératif.

2^e pers. sing. *uo* viens2^e pers. plur. *ue* venez2^e pers. duel *ura* venez (deux).II^e Futur.

B. Verbe «aller».

I^{er} Présent.

je vais.

Singulier

*mémeme**bémbembe**bémbembe*

Pluriel

*mimmim**bimbim**bimbim*

Duel

*mémere**bémbere**bémbere*.II^e Présent.

je vais.

Singulier

*mei**bei**bei*

Pluriel

*mim**bim**ābei*

Duel

*metsi**betsi**betsi*.

Passé.

j'allai ou je suis allé.

Singulier

*miro**biro**biro*

Pluriel

*mino**bino**ābiro*

Duel

*meriro**beriro**beriro*.

Autre Passé.

1^{re} pers. sing. *mémeguo*.I^{er} Futur.1^{re} pers. sing. *memmea*

j'irai

II^e Futur.1^{re} pers. sing. *toi meio*

Impératif.

2^e pers. sing. *bio* va2^e pers. plur. *bie* allez2^e pers. duel *bira* allez (deux).

C. Verbe «avoir», «posséder».

I^{er} Présent.j'ai, je possède (*hic et nunc*).

Singulier

*ténte-mu**ténte-ru**teü-teu*

Pluriel

*ténte-mum**ténte-rum**teüte-um*

Duel

*ténte-mure**ténte-rure**teüte-ure*.

II^e Présent.

j'ai, je possède.

Singulier

*te-mui**te-rui**te-ui*

Pluriel

*te-mum**te-rum**te-um*

Duel

*te-mutsi**te-rutsi**te-utsi.*Forme en *moi-moro*.I^{er} Présent.je suis possédant (*hic et nunc*).

Singulier

*tente-mu-moi**tenteru-moi**teuteu-moi*

Pluriel

*tentemum-moi**tenterum-moi**teuteum-moi*

Duel

*tentemure-moi**tenterure-moi**teuteure-moi.*II^e Présent.

je suis possédant.

Singulier

*tentemu-moro**tenteru-moro**teuteu-moro*

Pluriel

*tentemum-moro**tenterum-moro**teuteum-moro*

Duel

*tentemure-moro**tenterure-moro**teuteure-moro.*I^{er} Passé.1^{re} pers. sing. *tentemuro*

j'ai eu

II^e Passé.1^{re} pers. sing. *tentemuguo.*I^{er} Futur.1^{re} pers. sing. *tentemua*

j'aurai

II^e Futur.1^{re} pers. sing. *tentemugua.*

Autre Futur.

j'aurai.

1^{re} pers. sing. *toi* ou *toroi* *tentemui.*

Subjonctif.

1^{re} pers. sing. *téntemübio*

que j'aie

Autre Subjonctif.

1^{re} pers. sing. *téntemāmoi.*D Verbe *tuatuarei* rester, demeurerI^{er} Présent.

je reste.

Singulier

*nununu**tüntuntu**tüntuntu*

Pluriel

*nunum**tuntum**uñguru*

Duel

*nunure**tunture**tunture.*II^e Présent.1^{re} pers. sing. *nüi* (aussi *nüi nüi*) je reste2^e pers. sing. *tüi* (aussi *tüi tui*) tu restes, etc.

Passé.

1^{re} pers. sing. *nunuguo* je suis resté, etc.1^{er} Futur.II^e Futur.1^{re} pers. sing. *nununua* je resterai 1^{re} pers. sing. *nunugua*, etc.

Impératif.

2^e pers. sing. *tuo tuo* reste2^e pers. plur. *tuetue* restez2^e pers. duel *tunture* restez (deux).

Infinitif.

tuatuarei avoir.

E. Verbe «tuer», «frapper».

II^e Présent.

Singulier

Pluriel

Duel

tētsi je tue*tēgim* nous tuons*tēgetsi* nous tuons*tēi* tu tues*tēm* vous tuez*tētsi* vous tuez*tūi* il tue*tāi* ils tuent*tātsi* ils tuent.

Passé.

j'ai tué.

Singulier

Pluriel

Duel

*tēmino**tēgino**tēgemino**tīro (tsiro)**tēno**tēriro**tāro**tāro**tūriro*.

Autre Passé.

1^{re} pers. sing. *tēguo* j'ai tué.1^{er} Futur.II^e Futur.1^{re} pers. sing. *tēa*

je tuerai

1^{re} pers. sing. *toi tētsi (toi tēzio)*.

Subjonctif.

1^{re} pers. sing. *tēbio* que je tue.

Impératif.

2^e pers. sing. *tio* tue2^e pers. plur. *tēre* tuez2^e pers. duel *tira* tuez (deux).

Le verbe *tētsi*, conjugué avec un pronom-complément est également irrégulier. Ex. :

ūribogim je les tue ou nous les tuons*ūribum* il les tue*ūrimem* tu nous tues ou vous me tuez*ūribano* ils l'ont tué*nūi* il me tue*nāi* ils me tuent.

F. Verbe *miarei* pleurer.

Présent.

je pleure.

Singulier

*mīai**bīai**bīai*

Pluriel

*mīam**bīam**bīabai*

Duel

*mīatsi**bīatsi**bīatsi.*

Passé.

j'ai pleuré.

Singulier

*mīāro**bīāro**bīāro*

Pluriel

*mīāno**bīāno**bīabāro*

Duel

*miariro**bīariro**bīariro.*

Futur.

1^{re} pers. sing. *mīamai* je pleurerai, etc.G. Verbe *rětsi* devenir.Le verbe *rětsi* devenir est défectif.Présent *rětsi*, Passé *rěmino*, Futur *rěne* ou *lěne*, toi *rětsio*.

Exemples:

Barokumo buagugu, ba mumira lene? Quand Barokumo est mort, qui deviendra chef?*Baromōru mumira retsi* son frère (cadet) devient chef.

CHAPITRE VII.

L'Adverbe.

§ 1. Adverbes de lieu.

ége, egerato ici, par iciEx.: *Ége uo* viens ici.*tége, igo, igorato* là, par là*ako, akoáko* là*ougirai* d'où*māimaku* à la droiteEx.: *Māimakuele būmonke bōm ko kogui* le fils est assis à la droite de son père.*mānānu* à la gauche*egéito* là haut*kóro* en haut*kóbiro* en dessous*totoróbere* du côté dessousEx.: *Óbo totorobere ia sisio* mets cela dessous la maison.*rātsinóbere* du côté d'en haut*minoge* vis-à-vis*itsigou, itsigouge* loinEx.: *Oboga itsigouge kokiburo* il l'a chassé loin de la maison.*túrugou, túrugouge* partoutEx.: *Kūgui turugouge ngatsi* Dieu voit partout.*mómugou, momugouge* près, près deEx.: *Lógoro ūm átsigale mómugouge* ton village est près de la mer.

umaine très loin*nómo, nóloge* derrière, aprèsEx.: *Neu nomo* derrière moi, *lou nomo* derrière toi.*kú, kúge, úkúge* de l'intérieur, à l'intérieurEx.: *Oboge kúge tuntuntu* il reste à l'intérieur de la maison; *id purégere kúge sitoibere* mettez cela dans votre tête.*úru* devant*bórobere* de l'autre côté*rêrebere* de ce côté-ci*bóroutu* de l'autre côté de la rivière*rêroutu* de ce côté-ci de la rivière*bôgo* le nord*lító* le sud*lăto* l'ouest*lôto* l'est*măru* derrière, arrière*móru(ge)* entre, parmi*otugaitu* entre*leúropo* là haut entre*into* dedans*bōgoróbo* vers le nord*litorobo* vers le sud*lātorobo* vers l'ouest*lōtorobo* vers l'est*bōgiro* du nord*lēgiro* du sud*lāgiro* de l'ouest*lōgiro* de l'est

Ces quatre adverbes s'emploient, quand il y a mouvement de i. e. quand on en vient.

Ex.: *Lua logiro lato bei* le soleil va de l'est à l'ouest.*bórobere* dans le nord (du côté nord)*rêrebere* dans le sud (du côté sud)*lārobere* dans l'ouest (du côté ouest)*lēnegurobere* dans l'est (du côté est)

Lorsqu'on veut renseigner quelqu'un sur la situation d'un village ou d'une contrée.

bōroûge dans le nord*rêroûge* dans le sud*rāroûge* dans l'ouest*lēneguroûge* dans l'est.

S'ils veulent savoir où une maison ou une case est située.

§ 2. Adverbes de temps.

ēlano maintenant*togéino* demain*ēmu* aujourd'hui*entáramū* dans deux joursEx.: *Entaramu ne toi muio* dans deux jours je viendrai.*pairomū* dans trois jours*mugomu* dans quelques jours*koïromū* dans quatre jours*nokenke mu* un jour*úbuguro* dans cinq jours*tōgega* hier*túgimu* dans six jours*tōgega muróginu* hier au soir*baĩmutuo* dans sept jours*tōge-tōge* le jour*kemorótuo* dans huit jours*tōge tsintsitsi* ce matin*kāmburu* dans neuf jours*tēmoko* autrefois*kiburo* dans dix joursEx.: *Ťěleĩ temoko búrurugāro* le Teleĩ fut méchant autrefois.*únimoko* il y a très longtemps*ārógono* encore une fois*mūrógino* après-midi, le soirEx.: *la tebe ūrógono* dis-le encore une fois.

toi, toroi de nouveau; particule de futur.

Ex.: *Roikene murogino hâme toi âbotai* les gens planteront ce soir des taros.

korôgo tou pas encore

Ex.: *Mürû korôgo touno omitum* la pluie n'est pas encore finie.

mâ hamânoko toujours

outânore à quelle époque

oulâno quand

Ex.: *Nokenke mu roikene tûrugeito toi boagai* un jour tous les hommes mouront.

ngâgu vite

Ex.: *Ngâgu ura* venez vite.

nâgai tantôt

nogégere environ

nâgai . . . nâgai tantôt . . . tantôt

Ex.: *Roikene nogegere baireia târo* ils ont tué environ trois hommes.

mûmôru à minuit

onôie bientôt

lûan à midi

Ex.: *Onoie menuele toi lakumoim* bientôt nous monterons sur la montagne.

§ 3. Adverbes de quantité, de comparaison, de manière.

nôgu ainsi, comme

Ex.: *la nogu teburo* il a dit ainsi. *Ne nogu abage* fais comme moi.

hamânoko beaucoup

ôï, âï? quoi? qu'est-ce?

ômoto? comment?

êgu, mâïgou assez

oîrô, oîroui? pourquoi?

âma très, fort

oieïgu? qu'est-ce que c'est?

Ex.: *la loi mumira ama okenoa* cet homme est un très grand chef.

bâge? quoi, qu'est-ce? (ordinairement employé en conversation).

Ex.: *Bage abagem?* Que faites-vous? *Bage iorui?* Que désires-tu?

oilobâtsi? pourquoi faire?

âike quelque chose

oïgami? combien? (quand on parle

lôba, tounokaike rien, il n'y a rien

des êtres inanimés, choses en

râge seulement, uniquement, rien que

général, sans spécifier.)

§ 4. Adverbes d'affirmation et de négation.

û, ô, ômo oui

tou non (s'emploie dans les simples négations).

Ex.: *Lo koni!* tu es menteur. Rép. *Tou!* non!

toûno ne . . . pas (semble accompagner le verbe; ou s'il est employé comme simple négation, le verbe est sous-entendu).

Ex.: *Lai touno katugem* vous ne travaillez pas.

toûnoke ne . . . point

Ex.: *Tou nokè teu* moi il n'en a point.

toûnokerei personne

mâïgim! en vérité!

âvarô! vraiment, est-ce vrai!

Il y a cette différence entre ces deux adverbes en ce que le premier exprime la surprise en même que l'adhésion à ce que l'autre dit; tandis que par l'adverbe *māigim*, on approuve ce que l'autre dit sans en être étonné.

korôgo *tou* pas encore

Ex.: *Ege uŋguru, korôgo touno moi tai* ils sont ici, ils ne sont pas encore partis.

ôgigo parfaitement

môno je n'en sais rien

môirô probablement

loukai ensemble

no moins

Ex.: *Kui loukai sisio* mets le bois ensemble.

nāno encore

lôbitai presque

ndnago encore un peu

Ex.: *Bobitai tungui* il est presque tombé.

simoto, tsinto justement, c'est bien cela.

CHAPITRE VIII.

La Postposition.

nkô

avec

Exemple: *Nēonkô* avec moi, *lōonkô* avec toi, *iānkô* avec lui.

e, i, u, o

avec, au moyen de, par

Exemple: *to māroboti* je le tiens par les cheveux, *nūmeo māroboti* je le tiens par l'oreille, *makatsirue tetsi* je l'ai frappé avec la pierre, *obou totorobere sitotsi* je le mets dessous la maison.

ge, ere, ele

à, dans, sur

Exemple: *Maikunai atsigale tumoi* le requin reste dans la mer, *mutsige iaiamoro* je me suis promené dans la forêt.

gere

vers, sur, chez, à cause de, le long de

Exemple: *Utsiāgere biro* il est allé le long du sable, *mōgere kōruo* assieds-toi par (sur) terre, *logere kaikai ekenoa*.

nke

de (génitif), pour

Exemple: *iānke* pour lui, *obo mumiranke* la casse du chef.

gu, ga

de, hors de

Exemple: *Oboga kokiburo* il l'a chassé de la case.

igirai

de

Exemple: *Ougirai uŋguŋu?* *Mutsigirai* d'où vient-il? De la forêt.

CHAPITRE IX.

La Conjonction.

ito (préf.)

et... dans l'énumération de personnes et d'objets, etc.

Exemple: *Ō ito mō Kuguie kompuriro*. Dieu a fait le ciel et la terre.

iau (préf.)

c'est pourquoi

Exemple: *Roikene mu hamanoko aikirogaroi, iau kuguie burugoro moroguo* les hommes pêchèrent toujours, c'est pourquoi Dieu s'irrita.

Les suivantes s'emploient en forme de suffixes.

bio afin que, pour que . . .

Exemple: *Áme egetógibio mum* nous sommes venus pour que nous arrachions des taros. *Loi boagatsi kâtsiba bio moitai* ils sont partis pour qu'ils brûlent l'homme mort.

mo pendant que, tandis que,

Exemple: *Mutsige nunuguromo, kui makebotsi* pendant que je suis resté dans la forêt, j'ai coupé du bois. *Laigoma tamu oiberimo, daibagainurea* pendant que vous mangez votre pain, vous suerez.

gu lorsque, quand

Exemple: *Katunobi omitorogu moimoiro* lorsque le travail sera fini, je partirai, *arukugu, oibo* quand c'est cuit, je mange.

bĭgu après que

Exemple: *Mumira boaguibigu, roikene kâtsibai* après que le chef est mort, les gens le brûlent.

Note. Les Teleï n'ont pas de mot pour exprimer la conjonction «si». Mais ils la rendent par le passé, ainsi p. ex.: *ioruro, touño kâtugei* si tu es malade, tu ne travailles pas. *Loi mōnarele touño ailototobómino, ne múrumom* si je ne rencontre pas l'homme dans le chemin, je retourne.



Zur Psychologie, Religion, Soziologie und Geschichte der Monumbo-Papua, Deutsch- Neuguinea¹.

Von P. FRANZ VORMANN, S. V. D., Potsdamhafen, Deutsch-Neuguinea.

I. Zur Psychologie der Monumbo.

Die Monumbo sind ein kräftig gebauter Menschenschlag, deren Größe nicht hinter derjenigen von Durchschnitts-Europäern zurücksteht. Wenn es darauf ankommt, sind sie stark und ausdauernd. Sie sind auch nicht ungeschickt in ihren althergebrachten Beschäftigungen; Neuem gegenüber sind sie aber äußerst ablehnend, zurückhaltend und, wenn sie sich doch damit befassen müssen, ungeschickt und täppisch. Fremden fällt die Reinlichkeit ihrer Dörfer, die Größe ihrer Häuser, nicht minder die mustergültige Anlage ihrer Felder auf. Ethnographen, die längere Zeit hier weilten, waren ganz entzückt von der Großartigkeit und Mannigfaltigkeit ihrer Tanzaufführungen. Besondere Erwähnung verdienen die Maskentänze, die aber nur alle vier bis fünf Jahre aufgeführt werden².

Die Monumbo sind sehr stolzen Charakters. Sie halten sich für das erste, gescheiteste und glücklichste Volk der Welt. Ihr Können geht über das aller anderen Menschen. Beseligenderes als ihre Vergnügungen und Schöneres als ihre Sitten und Gebräuche gibt es nicht. Darum fühlt sich denn auch der Monumbo nirgends zufrieden und glücklich als daheim. Darum lobt der Monumbo bei seiner Rückkehr auch nie den Ort, wo er gewesen, sondern hat immer etwas daran auszusetzen. Er weiß auch alles viel besser als z. B. der Missionär und sagt oft genug hinter dessen Rücken, daß er nur Unsinn lehre; in seinen Augen sind auch die Unternehmungen der Europäer in seinem Lande nur Blödsinn. Die großen Schiffe sind nicht gut, weil sie zu viel schaukeln, zu weit fahren; die Pflanzungen sind nicht gut, weil sie zu viel Arbeit verlangen; die Häuser sind nicht gut, weil der Regen auf die Veranda schlägt usw.

Wo der Monumbo der Stärkere ist, da ist er herrisch, hartherzig und grausam; wo er aber der Schwächere ist, da ist er feige und verlegen und voll Scham. Gegen die Wohltaten ist er nicht dankbar. Entdeckt er irgend einen guten und mildtätigen Menschen, so sucht er seinen Vorteil bei ihm und preßt ihn aus bis zum Übermaß. Manchmal legt er eine gewisse Großmut an den Tag, doch später merkt man gelegentlich, daß es nur Spekulation war. Indes

¹ Vgl. „Anthropos“, IV (1909), S. 660—668.

² Siehe darüber Dr. R. PÖCH, Beobachtungen über Sprache, Gesänge und Tänze der Monumbo, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. XXXV, S. 1—8. Ich werde in einem eigenen Artikel noch eine Anzahl weiterer Mitteilungen zu diesem Gegenstande machen.

ist er dem Fremden gegenüber ziemlich gastfrei, aber doch besonders dann, wenn er später auch einmal dessen Gastfreundschaft benötigen kann.

Im allgemeinen ist der Monumbo stets bei guter Laune und aufgelegt, schlechte Witze zu machen. Man kann ihn jedoch auch oft ganz melancholisch, apathisch und träumerisch finden. Ausgelassenheit trifft man wohl bei der Jugend, während die Älteren sich stets mit einem gewissen Ernste umgeben.

Wer die Monumbo zum erstenmal sieht, bemerkt mit Staunen ganz semitische Typen unter ihnen. Bei den Männern fällt sofort der Haarschopf auf, den sie durch eine oft recht lange, geflochtene, mit Muscheln und Hundezähnen verzierte Röhre gesteckt haben, die steif vom Kopf absteht. Die Frauen haben ihr Haar in unzähligen Quasten zusammengeklebt, die am Kopfe herunterbaumeln. Bei den Männern ist auch das Überhängen des Bauches auffallend. Dasselbe wird bewirkt durch einen breiten, sehr engen Rotanggürtel, den man mit vieler Gewalt über's Gesäß hinweg auf den Unterleib bringt; der Bauchinhalt wird dadurch nach oben gedrängt und hängt über dem Rande des Gürtels nach vornüber. Sie lieben dicke Bäuche nicht, weil sie ihnen im Kriege oder bei der Jagd hinderlich seien.

Mit Ausnahme der Kinder sind alle Leute bekleidet, das männliche Geschlecht mit einem Schamgürtel, die Frauen mit einem Hüftenrock aus zerfaserten Palmenblättern. Eine Menge Bänder und Schnüre dienen mehr zum Schmucke als zur Bekleidung. Alle aber vom Kleinsten bis zum Größten sind von unten bis oben eingesalbt mit einer Salbe, bestehend aus Öl und roter Erde.

Die Monumbo ernähren sich vom Feldbau, von der Jagd und vom Fischfang. Ihre Feldfrüchte sind Taro, Yams, Bataten, Bananen, verschiedene Gemüsearten und Zuckerrohr. An Baumfrüchten haben sie Sago, Brotfrucht, Kokosnuß und einige andere. Genußmittel sind Betel und Tabak. Letzteren kaufen sie zum weitaus größtem Teil von anderen Stämmen. Die Jagd liefert ihnen Schweine, Kasuare, Wallabys (eine kleine Art von Känguruh), Baumbären, Beutelratten, seltene Vögel und fliegende Hunde. Sie betreiben die Jagd mit ihren Hunden, mit Netzen und Fallen. Der Lanze bedienen sie sich als Waffe.

Der Fischfang geschieht mit dem Fischespeer, dem Fischkorb, dem Fischnetz und mit der Hand, indem Frauen und Kinder zur Zeit der Ebbe kleine Fische, Krabben, Muscheln usw. auf dem Riffe suchen.

Außer einigen reifen Früchten ißt der Monumbo seine Speisen nur gekocht oder im Feuer geröstet. Man kocht in Lehmöpfen oder in Bambusrohren. Für gewöhnlich kocht man alle Speisen durcheinander und würzt sie mit Seewasser. Wenn sie gar sind, werden sie in große oder kleinere hölzerne Schüsseln ausgeschüttet. Jeder Berechtigte bekommt seine Portion. Die Männer essen mit einem Muschellöffel, Frauen und Kinder meistens mit den Fingern. Die Monumbo sind starke Esser. Sie essen gerne viel und gut. Gut ist das Essen nicht, wenn nicht etwas Schwein oder Fisch oder sonstige Fleischspeise darin ist. Gar mancher Hausfrau ist schon das Fehlen dieser Beigabe die Ursache eines blauen Auges oder gar des Scheidebriefes geworden. Jedes Ereignis aber, das nur etwas aus dem Rahmen des Alltäglichen heraustritt, wird durch gemeinsames Festessen gefeiert.

Genaue Zählungen ergaben, daß die Monumbo noch nicht 400 Seelen stark sind. Diese Zahl ist jährlich im Abnehmen begriffen. In den letzten zehn Jahren überstieg in regelmäßiger Wiederkehr die Todesziffer diejenige der Geburten um zehn. Wenn hier nicht Einhalt geboten werden kann, verschwinden die Monumbo in 30 bis 40 Jahren. Als Ursachen der geringen Geburtsziffer möchte ich drei angeben: 1. die fortwährende Inzucht: die Monumbomänner haben eine große Abneigung gegen Frauen anderer Stämme; 2. die alles Maß übersteigenden geschlechtlichen Ausschweifungen von Männern und Weibern; 3. das überaus häufig wiederholte Verbrechen am keimenden Leben, wodurch bei vielen Weibern Unfruchtbarkeit bewirkt wird.

Sie sind keine Kopfjäger, huldigen jedoch unverbrüchlich dem Gesetze der Blutrache. Sie ruhen nicht eher, bis sie einem vom Feinde Erschlagenen gerächt haben. Am liebsten aber üben sie die Blutrache in heimtückischer und hinterlistiger Weise. In ein feindliches Dorf dringen sie nur dann vor, wenn sie sicher wissen, es überrumpeln zu können oder daß die Gegner sicher fliehen werden. So ganz ohne eigene Gefahr einen Menschen abschlachten oder zu Tode martern zu können, das ist ihnen ein besonderer Genuß.

II. Zur Religion und Ethik der Monumbo.

Die Monumbo kennen kein höchstes Wesen¹, keine moralische Güte und Schlechtigkeit, keine Vergeltung, keinen Ort der Strafe oder der Freude nach dem Tode, keine dauernde Unsterblichkeit.

Die Güte, respektive Schlechtigkeit eines Menschen wird abgeschätzt an der Beschaffenheit seines Körpers, seinen Fähigkeiten, seiner Tapferkeit, seiner Rednergabe. Schlecht nennen sie eine Handlung, die keinen oder einen minderwertigen Erfolg hat, oder die einem anderen Schaden verursacht. Das Stehlen ist nur deshalb schlecht, weil ich, oder ein Freund von mir, Nachteil davon habe. Es ist aber keine Makel; der Stehler ist gerade so gut und so schlecht wie vorher.

Wenn die Menschen sterben, so gehen die Seelen ins Land der Geister, an einen Ort, wo sie ohne Arbeit und Leid verweilen, den sie aber auch verlassen können. Betelkauen, Rauchen, Tanzen, Schlafen und was für liebgewonnene Beschäftigungen sie sonst auf Erden gehabt, werden dort ungetrübt fortgesetzt. Sie verkehren mit den Menschen im Traume, spielen ihnen wohl allerhand Schabernak, besitzen und töten sie auch wohl. Sie leisten ihnen aber auch allerhand Hilfe im Kriege und auf der Jagd. Die Menschen rufen sie an, beten zu ihnen, machen Statuen zur Erinnerung an sie, *dva* (Plural *dváka*) genannt, bringen ihnen Speiseopfer dar, um ihre Hilfe zu erlangen. Wenn sie aber nicht helfen, so werden sie auch wohl herzhaft ausgeschimpft. Der Tod bewirkt keine so gänzliche Trennung. Man verkehrt mit den Toten ungefähr so, wie man mit den Lebenden verkehrt hat. Erst die Zeit bringt ein allmähliches Vergessen mit sich.

Sternschnuppen und Blitze sind nichts anderes als die Seelen Verstorbener. Diese stecken sich dürre Bananenblätter an den Gürtel, zünden sie an und

¹ Vgl. indes weiter unten Abschnitt IV zur Mythologie und Geschichte der Monumbo.

fliegen durch die Luft. Schließlich, wenn die Seelen alt geworden sind, sterben sie; sie sinken aber nicht ins Nichts zurück, sondern werden in Tiere und Pflanzen verwandelt. Solche Tiere sind zum Beispiel die weißen Ameisen und eine seltener im Busch vorkommende Schweineart, die sich nicht erlegen lassen soll; ein solcher Baum ist zum Beispiel der *barimbar*.

Das ist, wie es scheint, die ganze Religion der Monumbo. Dafür aber sind sie Gespensterseher schlimmster Art. Auf Schritt und Tritt verfolgt sie beängstigende, abergläubische Furcht. Abergläubische Ansichten bestimmen fast ihr ganzes Tun und Lassen. So z. B. leben sie vielfach in Furcht voreinander, daß ihnen die bösen Wünsche, böse Zauberformeln des Nächsten schaden könnten.

Heillose Angst haben sie vor dem *itsupári*. Dies besteht darin, daß jemand irgendetwas, was von einem anderen herrührt, unter bösen Wünschen ins Feuer wirft, so daß dieser sterben muß oder ein unheilvolles Übel davonträgt. Darum sind sie auch so sehr darauf bedacht, nichts von sich dort, wo sie gegessen haben, zurückzulassen.

Groß ist ferner ihre Angst vor dem *tsongám*, dem Zauber. Besonders in der Dunkelheit vermuten sie hinter jedem Baume, in jeder Ecke einen bösen Menschen, der über sie herfällt, durch Zauberei sie unbeweglich und unempfindlich macht, so daß sie sich nicht wehren, nicht schreien können, so daß dieser böse Mensch, *tsangúma* genannt, sie mit spitzen Stöckchen verwunden kann. Durch Zauberei schließt er die Wunden, durch Zauberei bewirkt er, daß sie sich des Überfalles nicht erinnern, nichts davon mitteilen, den Namen nicht nennen können. Die Angst hiervor ist so groß, daß Frauen und Kinder fast niemals allein einen längeren Weg zurücklegen, und daß in der Dunkelheit selbst Männer nicht allein von einem Dorfe zum anderen gehen. Wenn die Pflanzungen nicht gut werden, wenn keine Fische in die Körbe gehen, wenn das Meer sich nicht beruhigen will, wenn die Schweinejagd nicht ergiebig ist, immer ist die Zauberei übelwollender Menschen die Ursache davon. Krankheiten und Todesfälle sind fast stets von den schon erwähnten *itsupári* und *tsongám* verursacht.

Wenn jemand stirbt, so wird drei Tage lang in der Pflanzung nicht gearbeitet, weil sonst die Seele Wildschweine hineinschickt, die alles verderben. Wenn ein Schiff gemacht wird, hüten sie sich vor Zank und Streit, sonst durchstoßen sie den Baumstamm. Wenn eine Frau schwanger ist, darf sie mit spitzen Gegenständen nicht arbeiten, z. B. nicht nähen, sonst durchsticht sie das Kindchen im Mutterschoße. Männer dürfen nicht ins Gebärhäuschen gehen und insbesondere ein neugeborenes Kindchen nicht berühren, sonst werden sie krank. Es muß einer besonderen Arbeit vorbehalten bleiben, all die zahlreichen abergläubischen Ansichten und Gebräuche zu sammeln.

Gleicherweise zahlreich sind die Heilmittel, *guandüre*, und die Zauberformeln, *maróka*, von denen die Monumbo abergläubische Wirkungen erwarten.

Auf Aberglauben beruht auch eine gewisse gesetzliche Unreinheit, die Personen und Sachen unter Umständen anhaftet.

Unrein (*boloboloine*) sind Frauen und Mädchen während der Menstruationsperiode. Sie sitzen dann abseits, kochen nicht für ihre Leute, bis die Tage vorüber sind und sie sich gewaschen haben.

Boloboloine sind auch die Frauen nach der Geburt, ebenso die kleinen Kinder, bis sich beide mit einem warmen Absud gewisser Pflanzen gewaschen haben. Die Frau muß außerdem noch ihre Hände von Rauch bestreichen lassen und ihre Fingerspitzen in heiß geröstete Taro krallen.

Bolobólo ist auch jemand, der einen Feind im Kriege erschlagen hat. Er sitzt lange Zeit im Männerhaus, während die Dorfbewohner um ihn herum durch Tanz und Gesang den Sieg feiern. Er darf niemand anrühren, auch seine Frau und Kinder nicht, die sonst mit Geschwüren bedeckt würden. Nachdem er die üblichen Waschungen und Reinigungsmittel angewandt hat, ist er wieder rein.

Boloboloine sind die Sachen, welche mit einer Leiche in Berührung gekommen sind. Sie werden von den jungen Leuten, die sie begraben, mit Sand und Seewasser gewaschen.

Wenn eine Frau geboren hat und das Kind lebt, so sind für ihren Mann — nicht für sie selbst — *boloboloine*: 1. das Feuer anderer Leute; er muß daher dafür sorgen, daß sein Feuer die ganze Zeit hindurch nicht ausgehe; wenn es ausgehen sollte, so darf er es wohl mit Streichhölzern, aber nicht mit dem Feuer anderer Leute wieder anzünden; er darf seinen Tabak nur an diesem Feuer anzünden und nur essen, was mit diesem Feuer gekocht ist; 2. *boloboloine* ist ihm der Tabak anderer Leute; er darf nur seinen eigenen Tabak rauchen; 3. alles Geröstete, er darf nur Gekochtes essen; 4. Schweinefleisch von einem Dorfschwein, vom Wildschwein dagegen nicht; 5. fast alle Fische, mit Ausnahme einiger weniger; 6. alle Speisen, die einem kürzlich Verstorbenen gehört haben. Endlich muß er die ganze Zeit hindurch, während welcher das Kind noch klein ist, noch nicht gehen und sich fortbewegen kann, enthaltsam sein; er muß sowohl von seinem, wie von anderen Weibern fortbleiben. Dies alles, damit das Kind am Leben bleibe, sich gut und normal entwickle. Die Mutter soll diesen Vorschriften nicht unterworfen sein. Sie hat nur ihren Tabak nicht mit den Fingern, sondern mit einem gespaltenen Stöckchen festzuhalten.

Ungefähr dieselben Regeln gelten, wenn ein junges Schweinchen aufzufüttern ist. Vielleicht ist diese lästige Einschränkung auch die Ursache, warum die Monumbo so wenig Dorfschweine haben. Sie behaupten freilich, übelwollende Leute hätten Zauberei gemacht, infolge derer die Schweine immer wild würden und in den Busch liefen.

Diejenigen älteren Männer, welche die Pflanzungen zu segnen pflegen, haben folgende Speisen als *boloboloine* zu meiden: alles, was zur Ebbezeit auf dem Riff gefunden wird, Schildkröten, Kasuare, Känguruh, Hummer und einige andere. Wenn sie ihre Zaubersprüche ihre Jungen gelehrt haben, können sie wieder alles essen.

Die Jünglinge haben als *boloboloine* zu meiden: die Schildkröten und Känguruh, sonst erregen sie die Aufmerksamkeit der Frauen nicht; die Kasuare, sonst bekommen sie einen zu langen Hals; ferner Baumbären, damit sie diese in ihrem Benehmen nicht nachäffen, und Beutelnattern; wenn sie letztere essen, werden sie schwach und krumm im Kreuz.

Für junge Mädchen sind *boloboloine*: die Schildkröte, das Känguruh, einige Fischarten, namens: *taképut*, *mulúlu*, *krenong*, *par*. Wenn sie diese

Tiere essen, werden sie nicht anziehend und finden nicht die Liebe der jungen Männer.

Zur Zeit der Pflanzungsarbeiten sind für alle *boloboloine* folgende Fischsorten: *par*, *guamóng*, *mulúlu*, *indúla*, *lioliodepá*. Wenn diese gegessen werden, kommen die Schweine in die Pflanzung und verderben alles.

Wenn einem Manne die Gattin gestorben ist, so sind für ihn *boloboloine*: Fische, Saucen, d. h. das Wasser, worin das Essen gekocht ist, das mit dem Essen zugleich ausgeschüttet und beim Essen geschlürft wird, Kokosnußwasser und das Baden. Von all diesen Dingen muß er sich enthalten, solange er an ihrem Grabe verweilt, damit er eine andere Frau wiederfinde¹.

III. Zur Soziologie der Monumbo.

Die Ehe wird in den weitaus meisten Fällen geschlossen, ohne daß auf gegenseitige Neigung Rücksicht genommen würde. Die Alten bestimmen die Kinder für einander. Innerlich haben die beiden jungen Eheleute wohl das Verlangen, daß sie sich gefallen und stets friedlich miteinander leben mögen; aber was hierfür notwendig ist, Geduld, Verträglichkeit, Nachgiebigkeit, Fleiß, Hülfe und Anteilnahme, lebt nicht in einer Monumboseele. Trifft es sich, daß zwei gleich geartete Leutchen zusammenkommen, dann mag es gut gehen; im anderen Falle läuft man einfach auseinander und probiert sein Glück von neuem, mehr selbständig vorgehend. Niemand hat viel einzuwenden, wenn zwei auseinanderlaufen. *Nukboráko*, d. h. er mag sie nicht mehr, das ist ein allen einleuchtender und vollgültiger Grund. Es kommt nicht selten vor, daß zwei auseinanderlaufen, nachdem sie jahrelang miteinander gelebt und Kinder haben. Es gelüstet ihn oder sie nach einem anderen Lebensgefährten, und die Trennung wird vollzogen. Der schuldige Teil geht mit dem neuen Liebhaber eine zeitlang in die Fremde, und wenn beide wiederkommen, ist Gras darüber gewachsen.

Es war mir nicht möglich, ein Zeremoniell oder irgendeine Handlung, ein Wort oder Zeichen zu entdecken, wodurch eine Ehe geschlossen würde; man geht einfach zusammen, wenn es Zeit ist. Das Bewußtsein der Unauflösbarkeit der Ehe fehlt den Monumbo wohl sicher, und darum denkt auch niemand daran, sich für immer seinem Lebensgefährten zu verbinden. Man versucht: geht es gut, dann gut; geht es nicht gut, dann trennt man sich.

Die Regel ist in Monumbo die Monogamie. Die angesehensten Männer, die *wan toeránga*, d. h. diejenigen, welche für das Wohl des Dorfes zu sorgen haben (siehe weiter unten), nehmen auch wohl eine zweite.

Heiraten in der Verwandtschaft scheinen nicht vorzukommen. Ich kann aber nicht mitteilen, bis zu welchem Grade Verwandtschaftsehen ausgeschlossen sind. Die Verwandten nennen sich *ambúkun-kandín*. Was sich *ambúkun-kandín* nennt, heiratet sich nicht. Schwägerschaft ist kein Hindernis. Heiraten mit einem Angehörigen eines anderen Stammes kommen nur ganz selten vor.

¹ Weitere Mitteilungen über den Glauben an die *Murup*-Geister, der auch einen Teil der Religion und zugleich der Soziologie der Monumbo bildet, werde ich in einem besonderen Artikel über die Jünglings- und Mädchenweihen machen.

Jungfräulich- oder Ledigbleiben gilt als ein Übel in Monumbo. Jeder und jede will heiraten; denn kann irgendeiner nicht heiraten, so fällt er anderen zur Last und hat genug neckende und bittere Worte zu hören. Wittwen sollen der Regel gemäß vom Bruder des verstorbenen Gatten geheiratet werden. Wittwen, die nicht mehr ankommen können, nehmen zu irgendeinem ihrer Verwandten ihre Zuflucht, d. h. wohnen, arbeiten, leben bei ihm, gelten aber nicht als seine Frauen.

Es gibt viele Ehen in Monumbo, die unfruchtbar sind, weil das Weib sich unfruchtbar gemacht hat. Es gibt einige wenige Familien, die einen etwas größeren Kindersegen haben, im Durchschnitt gilt das Zweikindersystem. Man liebt wohl die Kinder, aber nicht die Last, die sie machen. Man ist zu träge, zu bequem, als daß man gerne die Last kleiner Kinder, die noch durch zahlreiche abergläubische Gewohnheiten größer gemacht wird, auf sich nähme.

Lieber schon adoptiert man Kinder, wenn sie dem Säuglingsalter entwachsen sind oder auch später. Die Adoption ist ziemlich im Schwange. Wenn eine Frau schwanger ist, sagt jemand, der gerne ein Kind adoptieren möchte: „Du, dein Kind nehme ich“. Wenn sie zustimmt, so läßt sie ihm gleich nach der Geburt das Geschlecht und die Beschaffenheit des Kindes melden. Wenn es ihm genehm ist, läßt er zurückantworten, daß man es waschen solle. Ist es ihm nicht genehm, so wird es in die See geworfen. Es kommt auch vor, daß jemand sich eines Geschöpfes erbarmt, nachdem der eigentliche Vater es zurückgewiesen hat. Es würde dann in der See ein frühes Grab finden, wenn nicht ein anderer sagen ließe: „Waschet es für mich“. Wenn die Eltern wegsterben, so finden die Kinder schnell Adoptiveltern. Die Adoptivkinder haben ganz dieselben Rechte wie die eigentlichen Kinder.

Die Kinder folgen alle der Verwandtschaftsgruppe, *mungima*, des Vaters, die Adoptivkinder aber gehören sowohl zur *mungima* ihres eigenen, wie auch ihres Adoptivvaters. Bei einer Trennung nimmt die Mutter kleine Kinder noch wohl mit sich, später aber verfügt der Vater allein darüber. Wenn eine Witwe mit Kindern in eine Verwandtschaftsgruppe hineinheiratet, so bleiben ihre Kinder in der Verwandtschaftsgruppe ihres verstorbenen Mannes. Jede *mungima* hat ihr Oberhaupt, ihre eigenen *murupika*, wie später noch gesagt wird, und sonstige kleine Eigenheiten, wie zum Beispiel, daß sie meistens nahe beieinander wohnen. Innerhalb der *mungima* werden Ehen nicht geschlossen. Dem Jungen wird immer ein Mädchen aus einer anderen *mungima* zugewiesen, jedoch wenn möglich so, daß auch ein Mädchen aus der ersten *mungima* in die zweite hineinheiraten kann und so das Gleichgewicht gewahrt bleibt. Dieser Austausch ist aber nicht immer leicht zu bewerkstelligen und gibt oft Anlaß zu Streitigkeiten.

Wenn die Ehe geschlossen wird, so verschmelzen die Immobilien der beiden, zum Beispiel Kokospalmen, Betelpalmen, Brotfruchtbäume, Felder zu einem Eigentum, das im Falle der Trennung dem Manne verbleibt zum Nutzen der Kinder. Die Mobilien aber, zum Beispiel Lanzen, Taschen, Schmuckgegenstände, Kleider, Töpfe, Schüsseln etc. verbleiben jedem einzelnen, so daß zum Beispiel im Falle der Scheidung sie ihre Sachen zusammenpackt und das Haus verläßt. Im Laufe der Zeit aber, wenn die mitgebrachten Mo-

bilien schon verschwunden sind und neue gekauft oder gemacht worden sind, entsteht auch in bezug auf diese eine gewisse Gütergemeinschaft.

Der Vater sagt nun, daß alle seine leiblichen und adoptierten Kinder von seinem Vermögen ihren Teil erhalten. Wenn von einem Gegenstande nicht genügend vorhanden ist, zum Beispiel an Kokosnüssen oder Betelpalmen, so pflanzt er neue dazu. Die Verteilung der Immobilien nimmt er schon recht früh vor, wenn auch die Kinder noch klein sind. So haben zum Beispiel die Monumbokinder, die unsere Missionsschule besuchen, schon alle ihr Stück Land, das die Eltern für sie beackern. Jedes Kind bekommt seine eigenen Kokospalmen, Betelpalmen, Brotfrüchte usw. Die Mobilien dagegen verteilt der Vater nicht, die gehören allen Kindern gemeinsam. Sie gebrauchen dieselben gemeinsam oder verteilen sie in friedlich-schiedlicher Weise unter sich. Was aber insbesondere die wertvollen Schmuckgegenstände aus Muscheln oder Hundezähnen angeht, so sorgt der Vater auch, daß jedes Kind das Notwendigste hat, indem er sie für die einzelnen anfertigt oder einkauft. Nur die seinigen gehen in den gemeinsamen Besitz der Kinder über.

Stirbt aber der Vater früh, da die Kinder noch klein sind, so behält die Mutter das Verwaltungs- und Nutznießungsrecht über die Sachen der Kinder. Heiratet sie wieder, so nimmt der neue Mann teil an diesem Verwaltungs- und Nutznießungsrecht. Entsprießen dieser Ehe Kinder, so muß der Vater für diese seine Kinder in irgend einer Weise sorgen; den ersten Kindern aber bleibt ihr Gut.

Stirbt ein Eheteil ohne Kinder, so geht das ganze Vermögen auf den überlebenden Teil über, bis es durch eine neue Heirat wieder von einem zweiten mitbesessen wird.

Politisch sind die Monumbo in keiner Weise organisiert. Es gibt keine Häuptlinge, keine Verwaltungsorgane usw. Jedoch haben sie die Sorge für ihre Angelegenheiten etwas unter sich verteilt. Die Besorger der einzelnen Angelegenheiten nennt man *toára* (Plural *toaránga*), was man auf Deutsch wohl mit „Minister“ übersetzen könnte. Diese *toára*-Würde ist erblich.

Einige sorgen für die Angelegenheiten des Dorfes, zum Beispiel: wo die Pflanzung angelegt werden soll, wann damit begonnen werden soll, für die Tanzfeierlichkeiten, Häuserbauten usw. Man nennt diese die *wan toaránga*. Sie sind die einflußreichsten Leute, haben die Fremden zu beherbergen, müssen auch öfter den Dorfbewohnern ein Festmahl geben. Sie sind gewöhnlich auch die Reichsten.

Ihnen sehr nahe an Würde kommen die *murup toaránga* oder die *ngirik toaránga*, welche die Murupfestlichkeiten und Maskentänze besorgen.

Die *wan toaránga* und die *murup toaránga* nennt man auch kurzweg *toaránga*, alle anderen dagegen *gadagada* (Plural *gadagadaine*), etwa Plebeier.

Es gibt noch *bur toaránga*, das heißt solche, welche zu bevorstehenden Festlichkeiten für die notwendigen Schweine sorgen müssen.

Ferner gibt es *bier toaránga*, denen die Sorge obliegt, daß die runden in sich zurücklaufenden Eckzähne der Eber eingehandelt werden.

Vor allem sind zu erwähnen die *kindár toaránga*, deren Wort ausschlaggebend ist, ob Krieg oder Friede.

Bu toaránga sind diejenigen, welche für günstiges Wetter sorgen müssen, besonders dafür, daß genügend Regen fällt.

Von jeder Art *toaránga* gibt es in jedem Dorfe einen oder mehrere. Ich habe auch schon gehört, daß einer mehrere Würden in sich vereinigte, zum Beispiel, daß einer *wan toára* und *kindár toára* zugleich ist. Die *toaranga* in derselben Branche sind auch nicht alle gleich groß, was ich speziell von den *wan toaránga* und den *kindár toaránga* gehört habe. Einige werden als *wan*, respektive *kindár toaránga gnaimberétse*, das heißt große, andere als *wan*, respektive *kindár toaránga mutare*, das heißt kleine bezeichnet.

Diese Verteilung der Sorge für gemeinsame Angelegenheiten ist aber nicht so zu verstehen, als wenn so ein *toára* ausschließlich und mit absoluter Oberhoheit in den ihm anvertrauten Obliegenheiten anzuordnen hätte. Manchmal bringt er die Sache aufs Tapet und plädiert dafür. Findet er Zustimmung, dann führt er es mit Hilfe der anderen aus. Manchmal wird die Sache auch von anderer Seite angeregt, dann muß er sich auch dafür erwärmen. Sei es auf seine Einladung, sei es ohne dieselbe, versammeln sich die Männer bei ihm und dann wird überlegt, gesprochen, rasoniert, bis die Sache beschlossen wird. „*Bugárang gipaké*, die Alten sagten es, *pengárang ariangitse*, die Alten drängen darauf,“ „*pangárang gingotsenia*, die Alten redeten darüber,“ mit diesen und ähnlichen Ausdrücken wird dann von Kindern und Frauen Mitteilung gemacht über irgend eine Sache, die ins Werk gesetzt werden soll. Der *toára* wird kaum jemals erwähnt.

IV. Zur Mythologie und Geschichte der Monumbo.

Es dürfte schwer sein, eine Geschichte der Monumbo zu schreiben, denn sie scheinen ihre eigene Geschichte nicht zu kennen. Ich wenigstens konnte keine Mitteilungen über ihre Herkunft, Abstammung, Zeit der Besiedelung ihres jetzigen Wohnortes erfahren. Die jetzt Lebenden verfügen über keine anderen Geschichtskentnisse als ihre eigenen Erinnerungen, und diese beziehen sich meist nur auf Kriegszüge, Friedensschlüsse, die große Pockenepidemie im Jahre 1893 und die Ankunft der Weißen. Kein Monumbo aber wird imstande sein, die Frage zu beantworten: „Wie viel Jahre sind seit dem großen Sterben (an den Pocken nämlich) vergangen?“ Oder: „Wie viel Jahre sind die Missionäre bei euch?“

Vielleicht aber sind in folgenden legendenhaften Mitteilungen geschichtliche Daten verschleiert enthalten. Die Monumbo erzählen folgendes:

Im nungomá mininiguandúa kut inambo ni inu Ombéraman. Der uns hierhin gesetzt hat, ist ein Mann aus grauer Vorzeit, er heißt *Ombéraman*¹. *Gnandúa kut inambo Ombéraman.* Dieser *Ombéraman* hat gehaust beim Dorfe Kotsakotsa auf Steinbänken, die jetzt bei Ebbe noch zu sehen sind. Er war mehr als ein gewöhnlicher Mensch, er war ein *nanaránga*. Er hatte Eckzähne wie ein Eber und auf der Brust trug er eine ovale Muschelplatte (*ombónga*).

Die Sage erzählt aber weiter nicht, wie dieser *Ombéraman* die Menschen nach Monumbo gebracht, im Gegenteil scheint aus dem nun folgenden hervorzugehen, daß er ganz allein dort gewesen ist.

¹ Derselbe Name wird auch genannt wenn man fragt: „Wer hat alles gemacht?“

Denn plötzlich, so heißt es weiter, erschien am selbigen Gestade auch eine Frau; woher sie kam, weiß niemand zu sagen. Ihr Name war *Namitā*. Sie befruchtete sich selbst mit der großen Zehe und gebar zwei Söhne namens *Kaukā* und *Kaukägewāra*. Diese Söhne erzog sie und lehrte sie alle Sitten und Gebräuche sowie alle Fertigkeiten, wie sie heute noch in Monumbo gang und gäbe sind. Häuser, Lanzen, Masken, Töpfe, Schüsseln, Taschen usw. werden noch jetzt so in Monumbo gemacht, wie die Frau das damals angeordnet hat.

Als die beiden Jungen nun schon groß geworden waren, stießen sie eines Tages beim Fischen unvermutet auf den *Omberāman*. Erschreckt flohen sie zur Mutter. Diese aber ermutigte sie, gab ihnen gute Lanzen und den Befehl, den *Omberāman* zu töten. Von da an lauerten die Burschen diesem auf, lange vergebens. Eines Tages gelang es ihnen, ihn zu überrumpeln und zu verwunden. Er floh, sprang von einer Steinbank auf die andere und kam endlich ganz erschöpft und außer Atem bei *Namitā* an. Er wußte nicht, daß sie die Mutter seiner Verfolger war. Er setzte sich bei ihr nieder und bat sie um etwas Wasser. Sie war bereit, ihm Wasser zu geben und hieß ihn, seinen Mund zu öffnen. Er tat es und sie schüttete ihm kochendes Wasser hinein, sodaß er sofort verendete. Nun rief sie schnell ihre Söhne herbei. Diese brachen ihm die Eckzähne aus und nahmen die Muschel, die er auf der Brust trug, an sich.

Beide Gegenstände sind seitdem sehr beliebte Schmuckgegenstände in Monumbo geworden. Die Eckzähne ersetzte man durch Eberzähne, die man durch künstliches Nachhelfen ganz in sich zurücklaufend formen kann. Ein Paar solcher in sich zurücklaufender Eberzähne sind der wertvollste und teuerste Artikel. Die Monumbo kauften sie früher von den Karkarleuten (Dampirinsel). Die jetzige Generation ist nicht mehr so kühn und unternehmend, bis dahin zu reisen. Sie erwerben sie jetzt durch den Zwischenhandel. Einmal waren einem Manne ein Paar solcher Zähne von einem Arbeiter der Neuguinea-Kompagnie gestohlen worden. Der Mann klagte mir dies und sagte, wenn ein Monumbo sie ihm gestohlen hätte, würde er ihn nieder-machen.

Die erwähnten Muscheln sind ebenfalls ein beliebter Schmuckartikel. Sie sind nicht so teuer und werden in Monumbo selbst zurechtgeschliffen. Ganz kleine Kinder schon tragen solche Muschelplatten in verkleinerter Form umgebunden. Im Kriege und beim Tanze halten die Männer sie im Munde mit den Zähnen fest. Das Original, welches die beiden Brüder dem toten *Omberāman* abgenommen haben, soll in Ochóron, einem Dorfe der Iku, im Hinterlande der Hansabucht, sich befinden.

Nachdem die beiden Brüder also die Leiche beraubt und beiseite geschafft hatten, feierten sie den Sieg (*kombār-*, Pl. *kombaringe* = Siegesfest, Triumphgesang). Sie trommelten und tanzten so laut, daß die Leute auf dem Feuerberg das hören konnten. Diese wurden neugierig und fragten: „Was trommelt und singt man denn dort auf dem Festlande?“ Sie setzten sich in ihre Kanoes und fuhren hin. Als sie nahe an Land waren, sagte *Kaukägewāra* zu seinem Bruder: „Was wollen die hier? Komm, wir wollen sie töten.“ Der andere wollte nicht recht, schließlich aber siegte die Mordlust, und die Feuerbergleute

wurden beim Landen erschlagen. Die Leichen warf man in's Meer; sie wurden in Fische verwandelt und diese Fische sind es, welche den Monumbo so schön in die Körbe gehen.

Als die *Namitā* schon an Jahren vorgerückt war, gab sie ihren Jungen folgende Anweisung: „Tötet mich. Mein Blut fangt ihr in Bambusrohre auf. Diese legt ihr in's Feuer, auf daß das Blut kocht, das Übrige werdet ihr sehen.“ Die beiden Kinder sträubten sich aber lange, ihre eigene Mutter zu töten. Schließlich aber tat es der Jüngere. Mit dem Blute füllten sie viele Bambusrohre, verstopften sie und legten sie in's Feuer. Es dauerte nicht lange, daß das Blut kochte und die Bambusrohre zersprangen. Im Augenblick des Zerspringens entstand ein Mensch. So entstanden ebensoviel Menschen, als Bambusrohre dort waren, kürzer oder länger, je nach der Gestalt der Rohre. Der erste, der entstand, war ein Monumbo. Er schämte sich und verbarg sich, so daß die Nachfolgenden ihn nicht sahen. In seinem Verstecke hörte er jeden neu erstandenen Menschen eine eigene Sprache reden. Er merkte sich die Sprachen, und so kommt es, daß heute die Monumbo die Sprachen sämtlicher umwohnenden Stämme sprechen, ihre Sprache aber fast von keinem Fremden verstanden wird. Die einzelnen Menschen suchten sich nun die ihnen zusagenden Plätze aus. Als alle fort waren, kroch der Monumbo auch hervor und blieb am Platze.

Über das endliche Schicksal von *Kaukā* und *Kaukāgewāra* schweigt die Geschichte sich aus.

Nach vielen Jahren lebten in Monumbo zwei Brüder, namens *Monumbo* und *Liwówo*. *Monumbo* war verheiratet. Einstmals ging er auf die See hinaus zum Fischfang. Seine Abwesenheit benutzte der jüngere Bruder, um sich mit seiner Schwägerin zu vergehen. Damit nicht zufrieden, rasierte er ihr auch die Schamhaare fort und bemalte ihr diese Stelle des Körpers. Die Zeichnungen, die er dort anbrachte, nennt man *ārmđára*, sie werden auch jetzt noch als Ornamente benutzt. Als der ältere Bruder abends nach Hause kam, merkte er, was vorgefallen war und schlug fürchterlichen Lärm. In den nächsten Tagen raffte er alles, was er Gutes in Monumbo bekommen konnte, die besten Sachen, zusammen und zog fort nach Westen. Sein Weg führte über die Schouteninseln. Auf jeder rastete er und die vielen Hunde, welche er bei sich hatte, saften den Bewohnern dieser Inseln alles Wasser aus, so daß diese nun in beständigem Wassermangel leben. Wo er schließlich geblieben ist, weiß man nicht.

Ich bin mehrmals von einem der schlauesten und einflußreichsten Eingebornen gefragt worden, ob ich irgendwo im weiten Westen nicht Leute getroffen hätte, die Monumbo redeten. Dieser vertrat auch die Ansicht, daß die damals mit den besten Sachen davongegangenen Monumboleute jetzt in Gestalt der Europäer zurückkämen.

Nun wollte aber auch der jüngere *Liwówo* nicht mehr in Monumbo bleiben. Er war aber in einer schlimmen Lage. Es waren keine guten Schiffe, kein gutes Tauwerk, keine guten Waffen mehr in Monumbo. Sehr schlecht ausgerüstet mußte er losziehen. Eben auf See, riß schon der Ausleger seines Kanoes los, er mußte ihn mit schlechtem Material wieder festbinden. Etwas

weiter geschah dasselbe Unglück und noch öfters so. Überall, wo er halten und sein Schiff zusammenbinden mußte, ist heute ein Riff. Das ist der Ursprung der Riffe, die zwischen Monumbo und Hatzfeldhafen liegen. Was schließlich aus ihm geworden ist, weiß man nicht zu sagen.

Geschichtlich aber ist die Auswanderung der Dalua-Leute aus Monumbo. Die Monumbo können nicht angeben, wann es gewesen ist, wohl aber daß sie wegen der beständig wiederkehrenden Angriffe der Nubialeute schließlich geflohen sind. Ihre Auswanderung aus Monumbo und ihre Ansiedlung in Dalua, etwa zwei Stunden westlich von Hatzfeldhafen gelegen, dürfte 100 bis 120 Jahre zurückliegen. Sie sind noch ganz Monumboleute, sprechen auch die Sprache noch rein, nur klingt die Aussprache und die Betonung etwas fremdartig. Das kommt wohl sicher von ihrem häufigen Verkehr mit anderssprachlichen Stämmen her.

Früher bewohnten die Monumbo den ganzen Küstenstrich von Nubia oder Hansabucht bis Prinz Albrecht-Hafen oder Bogia. Durch die feindlichen Angriffe der Nubia im Westen und der Tsepa im Osten wurden sie allmählich mehr und mehr in die Mitte zusammengedrängt. Landeinwärts konnten sie nicht ziehen wegen der hohen und schroffen Berge, dann auch, weil von dort ihre Todfeinde, die Arepapon drohten. Mit den Nubia schlossen sie Frieden vor einem Menschenalter, wurden sogar große Freunde und machten mit ihnen gemeinsam manchen Kriegszug nach Osten. Mit den Tsepa schlossen sie Frieden zur Zeit unserer Ankunft. Gegenwärtig leben sie nur noch mit den Arepapon in Todfeindschaft, was aber kaum noch schwere Folgen nach sich ziehen kann, so lange die Weißen im Lande sind.

Die oben angeführten Legenden sind lückenhaft, sprunghaft, oft voller Widersprüche. Es wollte mir eine bessere Ausgestaltung nicht gelingen. Jeder erzählt sie etwas anders. Fragt man aber, um eine Lücke auszufüllen oder um einen Widerspruch zu heben, so heißt es: „Das sind ganz alte Sagen: *nanárong gñandua kutsétsi*, wir wissen das nicht“. Weiter kommt man nicht. Vielleicht daß aber auch hierin die Zukunft bessere Resultate erzielen wird.



The Great Déné Race.

By the Rev. F. A. G. MORICE, O. M. I., Winnipeg, Manitoba, Canada.

(Continued).

CHAPTER XIII.

Other occupations.

Berries of the North.

Hunting is the privilege of man; both sexes take a hand in fishing; but the gathering of the berries and edible roots falls entirely to the lot of the woman. If we consider the Déné stock as a single unit, we must say that it is above all a race of hunters, who realize the importance of fish and are not blind to the usefulness of such minor fruit as their too generally ungrateful soil will yield. With those aborigines, hunting is therefore paramount as a life pursuit; fishing occupies a prominent place in their national economy, and berry picking plays the rôle of a useful accessory.

Of course, the nature of the vegetable products which are sought after by the different tribes depends entirely on their habitats. In the far east, probably owing to the unfavourable climatic conditions, the wild berries hardly seem to warrant sufficient exertion to create a regular pursuit. But in the west some varieties give rise to occupations that last for weeks, and call into play reasoned activities which might almost be called industries. In this respect the Carriers are fair representatives of the Dénés living west of the Rocky Mountains. We could not, therefore, better commence this chapter than by a few words on their vegetable resources, and the various forms of labour which they occasion.

And first as to their berries. None can be compared to the fruit of the *Amelanchier alnifolia*, as regards economic importance. This is so true that though it has in their dialect a specific appellation, they generally call it only *mai*, the fruit. Eaten fresh, it is sweet and sugary; but for some stomachs it proves rather heavy. This cannot be said of the huckleberry (*Empetrum nigrum*), which is to the Babines almost what the service-berry, or *mai*, is to the Carriers. This is a very juicy and somewhat acid little fruit, which grows on the hill sides exclusively. Not possessed of such saccharine properties as the service-berry, nor so diffused as regards territory, it is yet very tasty, quite harmless and on the whole of considerable value.

Next to these we may name the little ground or blue berry (*Vaccinium myrtillus*), whose invariable habitat is the dry sandy flats occupied by the scrub pine (*Pinus contorta*). When fresh or reduced to jam, it is most succulent.

The first of these three representatives of the berry tribe is very generally preserved for winter use, as we shall see presently. The second is often enough similarly treated, while the last is also, but rather seldom, kept over for future consumption.

The following, being always eaten fresh, necessitate no further expenditure of labour than that occasioned by the gathering of the same. There is a sort of cranberry (*V. myrtilloides*), which is somewhat appreciated by the native palate; the swamp cranberry (*Oxycoccus palustris*), which is rather scarce in the west, but more common in the east; a species of high bush cranberry (*V. pauciflorum*), quite esteemed in spite of its extreme pungency, and two other varieties of *Viburnum*, better known to the mountain tribes.

Then there is the famous soap berry (*Shepherdia Canadensis*), whose strongly bitter taste is so forbidding, and yet of which the natives are so fond. As everybody knows, it must undergo special manipulation before it can be appreciated. After it has been mashed in a bark vessel, it is vigorously stirred with the hand, until it springs up into a beautiful rosy foam, which is responsible for its name. Even in that state, however, it cannot be relished by a cultivated palate without the addition of sugar.

Nor should we forget to mention the fruit of the kinnikinnik or bear-berry bush (*Arctostaphylos uva-ursi*), which, though insipid enough to a white man, is of such importance in the eyes of some tribes, as the Chilcotins, that it gives its name to one of their minor seasons. It is very extensively sought after by the women.

The natives occasionally use a few other kinds of small fruit, such as the raspberry (*Rubus strigosus*), the strawberry (*Fragaria Canadensis*), the black currant (*Ribes nigrum*), etc. But as these will not keep, only the children generally stoop to pick them.

Berry Picking and Preserving.

The work of gathering the berries is done, as a rule, by squads of girls and women, armed with two kinds of baskets: one which is carried on the breast hanging from the shoulders, and a larger one into which the pickings of the breast basket are repeatedly conveyed and finally carried home. Among the western Dénés, both of these are made



Fig. 50.



Fig. 51.

of birch bark, after the patterns illustrated in figs. 50 and 51 respectively. The girls take great pride in their smaller berry baskets, and decorate their rims as tastefully as the primitiveness of the material at their command will allow.

When the larger baskets, *tcaty it*, as they are called, are full or nearly so, their contents are covered with leaves of *Epilobium*, as a protection against the flies and the rays of the sun. The joyous troop then trips home, packing on their backs their precious burdens. If industrious and thoughtful, they will not fail to have their breast baskets equally full, in prevision of the demands made on their generosity by the passers-by on the way and the children at home. This manœuvring of the women-folk is repeated day after day, and the westerners attach to it so great an importance that they will sometimes move out and camp for weeks with their families and friends on their berry grounds.

For, even in this respect, the land is parcelled out among them, and the privileges inherent to proprietorship as regards the berry patches are jealously guarded. This remark, however, must be understood as applying only to the

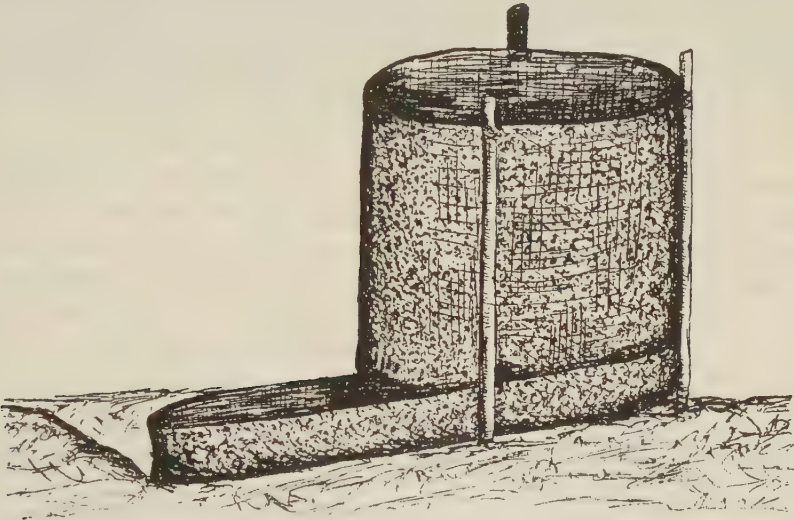


Fig. 52.

staple fruit, that is, the service-berries among the Carriers and the huckle-berries with the Babines.

Furthermore, the daily return of the women to the village might almost be viewed in the light of a social event. As soon as they are sighted, those who enjoyed the Indian *far niente* at home greet them with a sort of song, which is audible and intelligible only to the initiated. It consists simply in soft whisperings with the throat, tongue and lips, emitting no sound but that of an undescrivable breathing.

When a sufficient supply of the fruit is at hand, the Carriers set upon taking the necessary steps towards its preservation. As I could not improve on the description of the process which I have given elsewhere, I transcribe it here. The operation is too important an exhibition of native industry on the part of a people not remarkable for its thriftiness to be passed by with a simple mention.

"The Carriers build on the ground, in a sandy spot, if possible, the boiling apparatus herewith represented (fig. 52). They commence by digging

a shallow excavation in the sand, into which they lay one end of a rough bark tray, thereby obtaining an oblique inclination for the whole vessel, the lower end of which is alone folded up. Inside the upper half of the tray, a boiler of corresponding width and made of a large piece of spruce bark is erected and secured in position by three sticks driven in the ground, on the outside of both boiler and tray. This boiler has no other bottom than that of the tray, wherein it stands upright and wherewith it forms an obtuse angle. As a consequence of this last circumstance, an aperture is left between the bottom of the tray and the lower edge of the front side of the boiler, that facing the projecting part of the shallow vessel. A few twigs are there deposited, which will act as a strainer with regard to the escaping juice of the berries. Once the boiler has been filled up with the fruit, heated stones are cast in, which have the double effect of pressing down and boiling its contents. The juice escaping in the outer part of the tray is transferred, when necessary, to another vessel.

"The berries in the boiler having considerably sunk down and the stones beginning to cool, a new supply of both is dropped on top of the mash, which operation is repeated as long as the size of the boiler will allow.

"After all the juice has thus been extracted, the residue of the berries is thoroughly kneaded, after which it is spread out in thin layers on willow hurdles previously covered with heracleum leaves, and then exposed to the action of the sun and air. By frequently sprinkling the mash with the juice of the berries and letting it dry until it attains the proper degree of consistency, it finally coagulates into cakes of uniform thickness, which are then stored away for future use. When properly prepared, these will keep for years, and if sprinkled over with a little sugar, they are of tempting succulency even to others than Indians"¹.

Among the Babines, when the huckleberries are not eaten fresh, they are deposited in large basketfuls in long trough-like vessels of spruce bark, and, after undergoing the usual kneading process, they are thoroughly boiled in the same way as the service-berries. Cakes are then obtained by drying on hurdles in the usual manner.

If the fruit to be preserved is the little blue berry, it is first boiled in a common kettle, then kneaded and spread with its juice over small wicker-work mats, in order to acquire the desired consistency.

As to the soap berries, they are also occasionally preserved. After being mashed, they are boiled with the usual hot stones, which are allowed to stay until nothing remains but the roasted residue of the fruit. When required for immediate consumption, this is soaked in a little water, and stirred with the hands as in the case of the fresh berries.

Esculents Roots and Plants.

Besides the above-mentioned berries, many roots containing more or less starch were formerly, and are still to a great extent, sought after, dried, and stowed away by the western Dénés. The Chilcotins and southern Carriers

¹ "Notes on the Western Dénés", pp. 125 27.



A Navaho Flock.



A busy Family in the South.

have two species of potato-like tubers, identical in nature and taste, though differing in shape and name. One, *æsrónh* in Chilcotin, is elongated and closely resembles a diminutive "lady-finger" potato. The other is spheroidal, and known under the name of *sûntî*. Both kinds are dug up by the women with T-shaped sticks, and dried in large quantities. Indeed, the quest after those tubers has among the Chilcotins about the same importance as the gathering of the service-berry with the Carriers.

These edible roots are not found in the territory of the Sékanais, nor in the greater part of that of the Carriers. But the latter possess a substitute therefore in the root of a species of fern, not so plentiful but of a larger size. They call it *ah*. It is not dried, but eaten fresh and baked *à l'étuvée* in this wise: The natives dig out a hole in the ground about three feet in diameter, pave its bottom with heated stones, over which they strew slips of alder bark, and then fill it up with the roots. The whole is afterwards covered with earth, and the roots will be cooked ten or twelve hours later. They claim that this root is then really excellent to eat.

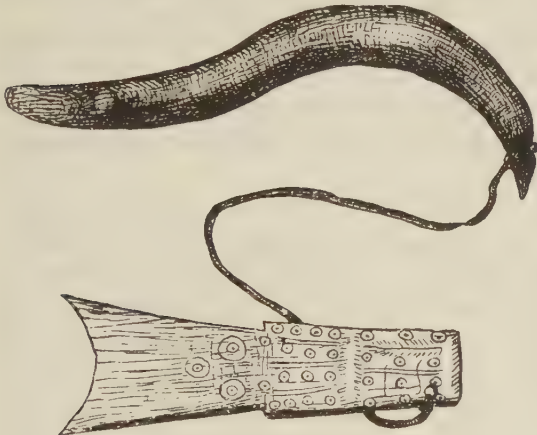


Fig. 53.

They also relish the bulb of the red lily (*Lilium Columbianum*), in common with all the British Columbian and many other American, or even Asiatic, tribes. The natives harvest it almost as soon as it has sprouted out, a short time after the complete disappearance of snow.

Besides the esculent roots already mentioned under the head of

Food and Cooking (Chapter X), a welcome addition to the Déné larder, both in the east and in the west, is the cambium layer or sap of the scrub pine (*P. contorta*). They get at it by barking the tree with the shoot of a cariboo horn, then scrape off the cambium in ribbon-like shavings with sharp bone implements such as that of fig. 53. After undergoing the usual drying process, the substance will retain for quite a while much of its original spicy taste; but most of the supply procured by the women is often eaten on the spot, or immediately after their return from the forest. This solid sap undoubtedly savours of the resin inherent to the tree from which it is extracted; but, perhaps owing to that very circumstance, it is considered very wholesome. Though it is incumbent on the women to gather it for the household, no hunter will deem it below his dignity to have an occasional thrust at a pine with his knife or scraper, when he travels alone through the woods.

Occupations of the Hupa Women¹.

Acorns are the staff of life for the Hupas, and it belongs to the women not only to collect them, but also to prepare them for the table—or rather

¹ This section is a digest of what Dr. Goddard has written on the subject.

the mat. The most esteemed acorns are those of the tan bark oak (*Quercus densiflora*); but those of the Pacific post oak (*Q. Garryana*), of the black oak (*Q. Californica*), and of the maul oak (*Q. chrysolepis*) are also occasionally utilized for food.

Conical baskets of closely twined material serve in connection with gathering the acorns. When a supply of these has been obtained, they are spread in the sun to dry. The roof of the house is often used for that purpose, after which they are stored away in large hampers, some of which measure as much as thirty-nine inches in diameter.

Once the collecting season is over, the acorns are shelled and split, then dried again, and finally put aside, when the grinding process begins.

This is also the work of the women. A buckskin or cloth is spread on a hard flat stone set in the earthen floor of the house. On this is placed a funnel-like basket, the top of which is made firm by a heavy rim turned in so as to be horizontal. The woman sits with the basket under her legs just below the knees, and pounds the acorns to a fine powder by means of a stone pestle. From time to time she takes out the flour and sifts it in a shallow basket, over the lower edge of which it runs, while the coarse pieces are retained for a second pounding.

The next step is to leach the flour. With this end in view, the woman scoops out the washed sand by the shore of a stream, forming a saucer-shaped cavity large enough to hold her flour. Having deposited this in the hole, she builds a fire near by, and heats flat, hard stones, which she drops into a basket-pot. When the water is nearly scalding hot, she scoops it out with a cup and pours it on the flour, adding more of the same as it soaks away. The result of this operation is that the flour loses its bitter taste.

This is now cooked in a water-tight basket, wherein a little water has been poured, and hot stones are dropped in. Some more water is added, together with freshly heated stones, and the mush is vigorously stirred with a wooden paddle. When cooked, it is served in small baskets and passed over to the men.

The Hupas are very fond of this acorn meal, and even such of them as are well provided with the white man's food must have it from time to time.

Other vegetable foods, the quest of which keeps the Hupa women busy, are the hazel nuts (*Corylus rostrata*), which are excellent; the nuts of the pepperwood (*Umbellularia Californica*), which are roasted in the ashes, and the seeds of the sugary pine (*P. Lambertiana*), much valued as an article of diet. These last call for the joint exertions of the men and the women, who go together in large companies to the tops of the ridges, where the trees are found, and camp there for some time. These trees are now felled and stripped of their cones, which are then pounded until the seeds fall out. The nuts are eaten raw, either shelled or not.

Many other representatives of the vegetable kingdom are the object of the Hupas' quest, some of which have been enumerated in our tenth chapter.

Sheep Tending and Agriculture.

The reader will not have forgotten the statistics that close our enumeration of the Dénés' resources. The very fact that a single tribe can boast the possession of some 650,000 domestic sheep bespeaks for it other occupations than those we have hitherto reviewed. The Navahoes, who are credited with such an unmistakable sign of prosperity, are therefore more of shepherds than of hunters. Yet the two essentials to the welfare of any flock, grass and water, are scarce in their country. Hence their animals must almost constantly be kept on the move, a condition of things which harmonizes but too well with the roving propensities innate in the heart of every Déné. Almost every family has two, three or more huts, which are occupied in succession according to the season of the year, the size of the flocks, the condition of the grass, and the supply of water.

As a rule, they drive their sheep during the summer into the mountains or upon the high table-lands, near springs, ponds or creeks, taking them down again when the snow falls among the lower foot-hills or out into the valleys. During the winter, flocks and shepherds depend on the snow for their water supply, and a copious fall of the same is generally appreciated, as it foretells a greater moisture in the soil and a larger number of running streams for the ensuing summer.

A. M. Stephen draws a life-like picture of the Navaho family as it moves with its belongings to pastures new. He writes: "The *hos-teen*, as the head of a family is conventionally called, drives before him the band of ponies, which, as a rule, are a degenerate lot of 'scrubs', small bodied, big headed, and ungainly. He carries a bow and quiver of arrows slung at his side, and probably a rifle and a revolver, for the coyotes, and now and then a wolf, make havoc among their sheep, and against these depredators they now resort to the more effective modern weapons. He carries on his saddle two or three blankets and a buckskin or two, but is not very heavily loaded, as he has to chase the straying ponies and keep them to the trail. Following hard behind comes the bleating flock of sheep and goats, meandering and nibbling as the are urged slowly along by the dust-grimed squaw and her children. Two or three of the more tractable ponies carry burdens of household gear stuffed in buckskin pouches and blankets; a bag or two of corn; a bundle of washed wool, and the primitive weaving apparatus; baskets and wicker water-bottles, and often a little imp of two or three years will be perched securely on top of the miscellaneous pyramid. Three or four dogs are an invariable accompaniment of such a caravan, sorry looking curs, but invaluable helpers to the children while herding the flocks"¹.

Besides their flocks, the Navahoes have miniature farms, or rather a few fields here and there, in such places as, owing to the proximity of water, allow of some vegetable growth. These few chosen spots they endeavour to enlarge or increase in number by attempts at irrigation. They cut and keep

¹ "The Navajo", p. 348.

in repairs rude ditches, and a few have even gone to the trouble of constructing small reservoirs, which ensure a more steady supply of water for their fields.

On these they grow corn — which has been known to them apparently since they reached their present habitat — and such fruits as melons, squashes, beans and peaches.

Even one of the Apache tribes, the Jicarilla, “harvested a considerable quantity of grain and hay last summer” (1903), owing to “an unusually favourable season”¹. Of course, these are not aboriginal, but newly introduced, conditions, based on a transition in the mode of life of the southern tribes, due almost entirely to the efforts of the United States representatives among them.

Occupations according to the Seasons.

Reverting to the north, we see that few people have more leisure, or manage to take life so easy as the Dénés that have made it their home. For weeks and weeks they will do nothing but smoke their pipe, visit and gossip, or lay idle in camp. Yet, as time flies and a moon succeeds another, the Déné is reminded by the change in the weather or the length of his hyperborean days that some particular kind of work lies in store for him, to which he must attend under pain of exposing himself and his family to the danger of starvation.

The months of April, May and part of June are hard months with him. The snow is melting, and as a consequence travelling becomes exceedingly laborious. Then ophthalmia attacks the hunter, caused by the reflection on the snow of brighter rays of the sun, and, worse than all, his provisions are exhausted or nearly so.

No wonder then, if the poor famished denizen of the woods greets with songs of joy the first appearance in May of the geese and ducks. No wonder if the Carrier, especially, sees with exultation the first flocks of the noisy grebes, on the unsavoury flesh of which he will feast until he cannot stand it any longer. Then there is cruising and ambuscading, shooting and shouting in every point of the compass. The Déné wallows in abundance, such as it is, and makes up by endless meals for his weeks of fasting and fatiguing.

He then hurries to his hunting grounds, lives as he can on the game he may meet, and tries his luck at trapping and snaring until the fur of animals becomes worthless. Home again in the village or at the trading post, he enjoys a week or so of sweet *far niente*, after which he may take a short outing in quest of large venison game, while the women busy themselves preparing fish-nets or seines, or attending to the many duties incumbent on their sex.

This is also the season for making the birch bark or wooden canoes. By this time salmon begins to be spoken of in the west, and prognostics are hazarded or eager questions exchanged concerning the probable size of its run. It is a tradition that it is very plentiful every fourth year, after which its numbers diminish till they become altogether too small.

¹ Report of Commissioner Ind. Affairs for 1904, p. 250.



Douply "Carriers".

We have now reached the beginning of July. Returning to his village or camp, the western Déné cuts the long fir sapplings, as free from branches and clear of knots as possible, which he splits repeatedly and fashions into the slender rods wherewith he makes the traps and mattings mentioned in our last chapter. Then, as the first salmon is caught in the nets, a great outcry is raised, and by the dawn of day the whole village is acquainted with the welcome intelligence.

Shortly thereafter, the most influential men deliberate on the important work in store for the villagers. Plans are made after endless talking and more or less shouting, and gradually every one who has an hereditary right to set a trap in the stream is prevailed upon to contribute his share of labour towards erecting the weir — quite an undertaking in localities like the outlet of Lake Stuart, where the river is very broad and in places quite deep. Some bickering will then occasionally take place among the builders, and a few who are remiss in their exertions will have to be reminded that, if they do not hurry, all the fish will pass through the gaps in the barrier resulting from their lack of energy.

Such of the old fishing contrivances, *nazrwæt* or '*küntzai*, as are still serviceable are then installed in the traditional spots, and new ones similarly brought into service when necessary.

After two or three weeks of fishing, some men will tire of their diet and of the monotony of their occupation. In the beginning of September, a few will certainly hunt along the streams after the numerous black bears attracted to their shores by the stench produced by the carcasses of the dead salmon.

A week or two thereafter, about all the male population, and some of the females as well, will be off for the great fall hunt after beaver and other fur-bearing animals, while the other women cruise the large lakes from their traditional fishing grounds, in search, first, of trout, and then of whitefish.

By this time, the smaller lakes will freeze over, and the hunters return to dispose of their furs. After they have provided themselves with snowshoes, they start again for the winter trapping in mid-November or thereabouts, when the snow greatly facilitates the observation of the game's movements. After this expedition, another spell of rest in the village is generally indulged in during the latter part of January and the first week of February, when the weather is, as a rule, uncomfortably cold.

By the industrious and foresighted this enforced leisure is turned to good account. New snow-shoes are made or old ones repaired, toboggans are put again in good trim or replaced by better ones, dog harnesses are mended or new outfits prepared, and a variety of minor occupations succeed one another, resulting in most of those items we have already incidentally mentioned, or which shall be described when we come to treat especially of native industries.

Then the great winter hunt begins, which lasts till the melting of the snow early in May, when the bears are sought after in, or near, their hibernating quarters, whence they emerge for their daily foraging expeditions.

Such is the life of the western Dénés. The sequence of the occupations and the nature of some varies a little according to the divers habitats of the northern tribes. W. H. Dall supplies a good schedule of the yearly tasks that occupy the natives of Alaska in his book "Travels on the Yukon"¹. Yet, do away with the few pursuits proper to the western tribes, such as salmon fishing and all that relates thereto, and the above will still remain a fair enough sketch of the routine of the easterner and of the various occupations that engage his attention from spring to spring.

¹ pp. 200—201.

CHAPTER XIV.

Travel and Transportation.**Travelling in general.**

Of the northern Dénés Hearne very appropriately wrote that they are "the greatest travellers in the known world¹". A journey of two or three hundred miles, even when heavily loaded with furs, provisions and the numberless family impedimenta, is nothing to them if they think that some particular trinket they have in mind, or a profit of a few "skins" (trade dollars), will compensate them for their trouble.

When travelling with their families, they will seldom cover more than fifteen miles in a day; but if alone and without any encumbrance, the men will easily attain a speed of fifty miles during the same space of time. So long are many of their journeys that, on undertaking them, they provide themselves with several changes of mocassins.

It is true that, to reach that degree of efficiency, the northlander follows rules which he considers essential to satisfactory results. In the first place, he curtails his sleep as much as possible, starting very early in the morning, and preferring to rest a little in the evening. Then no tripper would attempt any important voyage without being properly belted and having his legs bandaged below the knees or above the ankles. A string of any material tied around the leggings will be deemed conducive to speed and preventive of fatigue; but if made of the tendons of a swift animal, its worth for the purpose will be notably enhanced.

When starting, the foresighted traveller will take it rather easy, but gradually accelerate his speed as he goes along, and be careful never to drink by the wayside, however great may be the temptation to quench his thirst.

Indian trails are to a white man more or less imaginary lines that dodge every obstacle, though in the main straight enough. They consist usually in a broken branch here, a tree trunk blazed there, with an occasional sappling cut down elsewhere; so that the traveller must constantly be on the look out for the next sign of human activity to guide his steps.

In the winter time, travelling is in a sense more easy, because of a better surface offered the foot of the wayfarer and the absence of such obstructions as stones, windfalls, mud pits or bogs, and the like, which an abundant layer of snow levels down to a great extent. Moreover, the prevailing cold is a powerful incentive to exertion, and the size of the footgear then worn necessitates also extraordinarily long strides.

But in the spring the northerner is pursued by a relentless enemy in the shape of ophthalmia². To guard himself against the dread complaint, the

¹ "A Voyage", etc., p. 125.

² Petitot writes in this connection: "J'ai vu des sauvages se rouler à terre, dans le paroxysme de la souffrance, les yeux engloutis, sanglants, incapables de supporter la vue du feu ni la lumière du jour, littéralement aveugles" (*Autour du Gd. L. des Esclaves*, p. 184).

northernmost Dénés have adopted the snow goggles of their neighbours, the Eskimos.

That this winter convenience originated in the centre of Asia there seems to be little doubt. Bonvalot figures a petty chief in the western borders of Thibet wearing snow goggles¹, and Prof. O. T. Mason says that from that point the apparatus may be traced eastwards, until we get to the tundras of northeastern Siberia, over which the drivers of dog sledges wear strips of tin perforated with small holes, or having long, narrow slits, while others are of wood and shaped so as to fit the upper part of the face, through which are also cut narrow slits, one for each eye².

Since we have mentioned the traveller's enemies, we cannot afford to ignore that which renders his life so miserable during the summer. The attentions with which it overwhelms his whole person, especially those parts which are unprotected by clothing, well deserve the compliment of the following quotation from Sir John Franklin's Journal.

"The musquitoes of America resemble, in shape, those of Africa and Europe, but differ essentially in size and other particulars. There are two distinct species, the largest of which is brown, and the smallest black. Where they are bred cannot easily be determined, for they are numerous in every soil. They make their first appearance in May, and the cold destroys them in September; in July they are most voracious; and fortunately for the traders, the journeys from the trading posts to the factories are generally concluded at that period. The food of the musquito is blood, which it can extract by penetrating the hide of a buffalo; and if it is not disturbed, it gorges itself so as to swell its body into a transparent globe. The wound does not swell, like that of the African musquito, but it is infinitely more painful; and when multiplied an hundred-fold, and continued for so many successive days, it becomes an evil of such magnitude, that cold, famine, and every other concomitant of an inhospitable climate, must yield the pre-eminence to it. It chases the buffalo to the plains, irritating him to madness; and the rein-deer to the sea-shore, from which they do not return till the scourge has ceased"³.

The accoutrement of even the fleetest tripper must comprise at least an axe, or large bowie knife, to cut the evergreen boughs for his bedding, a drinking cup, which is carried at the belt, a blanket, a kettle and the necessary provisions.

Snow-Shoes.

But, of course, in the winter time, the great and really indispensable adjunct to northern travelling is the snow-shoe. Its use among so many tribes possessed of their own idiosyncracies cannot fail to result in many different styles, all of which it would be hardly profitable to describe in full, as several vary only in minor details. With regard to form and in order of elaborateness all the Déné snow-shoes can probably be reduced to seven styles, namely,

¹ "Across Tibet", p. 233. New York, 1892.

² Cf. "Primitive Travel and Transportation", p. 283. Washington, 1896.

³ "Journey to the Shores of the Polar Sea", vol. II, pp. 116—17.



Back from the Hunt. Canoes with bales of furs and other impedimenta.

the round snow-shoe, the flat snow-shoe, the curved roundfronted snow-shoe, the Loucheux snow-shoe, the Rocky Mountain snow-shoe, the Chippewayan snow-shoe, and the pointed or Hudson Bay snow-shoe.

The first named is oblong in shape, and without any tail or front end. Its general outlines are responsible for the name *s'æs-khè*, bear-foot, by which

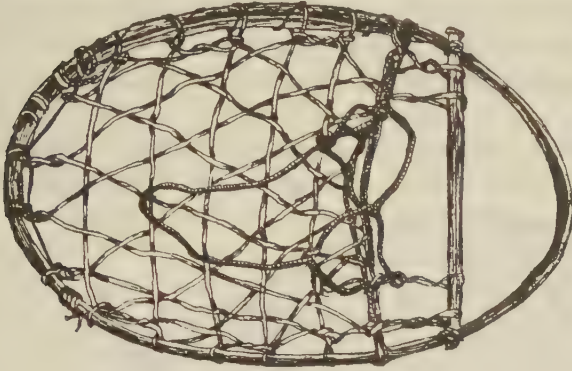


Fig. 54.

it is known among the Carriers. It is in the west proper to children too small to use the regular snow-shoe. Such of the women as are in poor circumstances, widows and others, or any one who may be surprised by an unexpected fall of snow will also occasionally be seen with these primitive winter commodities. As appears from the accompanying fig. 54, a single stick with ends rudely lashed together

ther, over which a cross-bar is resting in the rear part of the implement, suffices to form the frame and the netting is of the coarsest and uniform in size.

The flat snow-shoe (fig. 55) is an old style, now obsolete in the west, though still worn in cases of emergency. Like the preceding, its frame is made of only one piece from tail to tail; but it is provided with three cross-sticks and filled in with two kinds of netting, coarse in the middle and finer at both

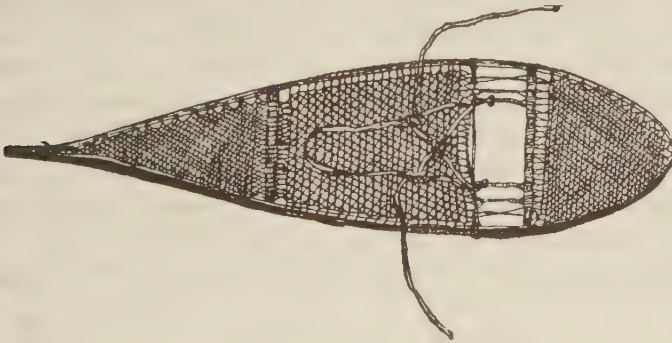


Fig. 55.

ends. The former is of moose raw-hide line, the latter of cariboo skin cutthin and even, and called *babiche* in the north. Length, three to four feet.

The third model is an improvement on this, being made of two sticks joined at both ends and curved up in front, so

as to facilitate walking. To effect their junction, the small ends of the sticks are trimmed and fastened together with a neat lashing of raw-hide lines, thereby forming a rounded head slightly narrower than in the preceding model. In fact, two sticks instead of one and a curved up front are the main points that distinguish it from the latter style, though the general appearance and convenience are thereby not a little improved. Same netting as above; length, about five feet.

The Loucheux snow-shoe is remarkable for its broad rounded front, strongly curved up and, in some tribes, with the outer sides somewhat bulging, so as to differentiate the right from the left shoe. The meshes of the

middle or foot netting are very large and square or rectangular, but those of the remainder of the implement are quite close, their material being of deer sinew twisted into twine on the lower Yukon, but of the common babiche further east. In Alaska, a fourth bar is sometimes inserted not far from the tail end; but whether the shoe be provided with it or not, the hind bar is much nearer the end than in style number two, yet proportionately as long, making the shoe abnormally wide at that place, wherefrom it immediately tapers to a point. Loucheux snow-shoes may be as much as five feet eight inches in length.

Longer still is the Rocky Mountain snow-shoe, since in extreme cases it reaches eight feet in length by sixteen inches across. It is generally made of

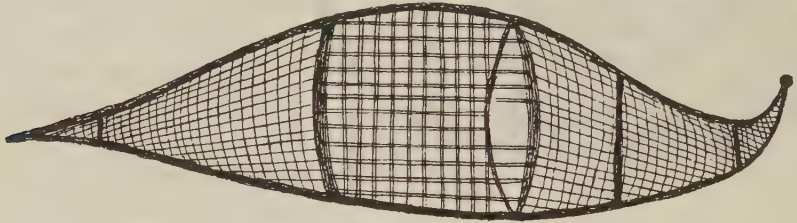


Fig. 56.

pine, turned up in front and brought round in the form of a semi-circle. The head is narrow, but it gradually opens towards the middle. These immense impedimenta, which recall the Norwegian *ski*, are among the Sékanais provided with no less than six cross-bars. One of the reasons of their abnormal length is the use they are sometimes put to. On the mountain slopes they are made to do duty as sleds, over which the native slides down without much difficulty. Another point of excellence claimed in their favour is that their size contributes towards deadening the creaking of the frozen snow, and thereby facilitates the approach of the hunter when in sight of game.

The Chippewayan snow-shoes are relatively short, broad in the centre, sharp-pointed at both ends, and never interchangeable. Indeed the accompanying fig. 56, which is an exact duplicate of Hearne's own sketch, shows a very considerable difference between the curves of the inner and of the outer

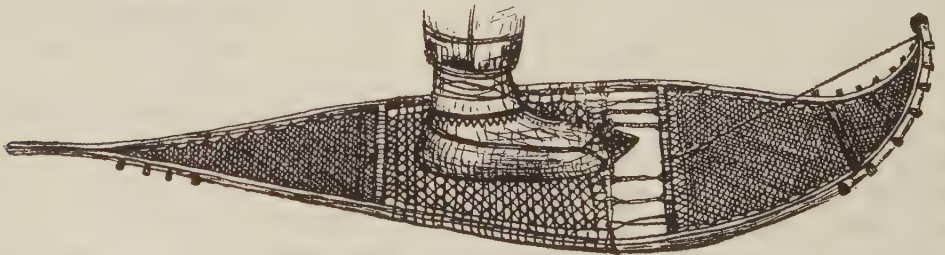


Fig. 57.

sides. It is from three to four and a half feet long, with an average width of thirteen inches.

Fig. 57 represents one of my own snow-shoes, a fair specimen, I think, of the latest style of what is commonly known as the Hudson Bay snow-shoe.

The Carriers call it *læ-t'tu*, "stitched together", by allusion to the peculiar form of its head, and because the fore-ends of the two side sticks must have originally been united by means of stitches of babiche. Nowadays small nails or screws are more commonly used in that connection. To add to the gracefulness of the front and prevent it from shrinking in, a fourth bar is inserted some distance from the point, and the resulting tension corrected by a transversal cord which binds fast the extremities of the two sticks. The ground netting, which is as usual of fine babiche, passes under both cord and bar. Little tufts of coloured yarn issuing from each side of the frame are intended to enhance the elegance of the implement. Both shoes fit either right or left foot. Length, about four feet.

In the west, the side sticks of the snow-shoes are generally of black spruce or of Douglas fir (*Pseudotsuga Douglassii*), but those of the mountain maple (*Acer glabrum*) or of mountain ash (*Pyrus Americana*) are more esteemed. In all cases the cross-bars are, as a rule, of willow or birch. The latter material serves to make the frame of the Loucheux and of the Chippewayan snow-shoes, while the Rocky Mountain model is more often of pine wood.

Snow-Shoeing.

In the far north, the Dénés of the Great Bear Lake basin generally use consecutively snow-shoes of a slightly varying make. After having worn the common, close-meshed, hunting snow-shoe till some time in February or March, as soon as the surface of the snow gets hard and crusty, they undo the netting of their footgear and fill the frame with a coarse lashing with square and large meshes, resulting in what they now call the reindeer snow-shoe. But, a month later, when the snow is melting, this is in its turn discarded for "swan snow-shoes", a small variety which they will use until the appearance of the first swan flocks¹.

The donning of that awkward appendage for the first time can hardly be done unaided. At all events, it requires some practice to prepare oneself the foot lashing, which, once ready, is ordinarily left unaltered as in fig. 55. A glance at fig. 57 will furthermore help forming a correct idea of the way it is put on. All the points of intersection in the lacing lines are sliding knots which permit of adjusting the same to the size of the foot. The forepart of the latter once inserted under the X-like lacing near the toe-hole, the back part or loop of the line is made tight against the heel, and the loose ends are brought up and fastened round the ankle. To disengage the foot therefrom is the work of a second.

As to the merits or demerits of snow-shoes as winter commodities, opinions vary. They must, of course, be acknowledged a necessity, but the late Dr. Frank Russell wrote that "they are a positive encumbrance which must be raised at each step, so that the body of the shoe may be clear of the surface. The step is therefore higher when the soft snow allows the shoe to sink; it is lengthened with large shoes which glide over each other so

¹ Cf. Petitot, *Exploration du Grand Lac des Curs*, pp. 205—206.

that the feet are laterally separated but little more than usual"¹. To which he added further on: "Truly the heavy hunting snow-shoe, or an ill-tied one of any sort, is a weariness to the flesh".

On the other hand, Fred. Whympers claims that after a little use he became quite proficient in snow-shoeing. Of Russell's "encumbrances" he writes: "The only secret in wearing them is to strive to forget you have them on at all, and to walk exactly as you would anywhere else"². I fancy, however, that the novice in snow-shoeing unlucky enough to forget that he has that footgear on and who walks "exactly as he would anywhere else" would pretty soon be reminded of its existence by a well conditioned tumble in the snow. Pity the hapless wayfarer in that lowly situation! He takes an icy head bath, fills his mittens with snow, wrenches his ankles and breaks his snow-shoe lines in his efforts to right himself.

The truth is that snow-shoeing demands so particular a gait in walking that many an Indian keeps it up even from freed from that real encumbrance. The strides must be longer, so that the broader part of one shoe may be brought close to the narrow end of the other, and the with of the impedimenta causes in the body a sort of swinging motion from right to left which is very fatiguing to beginners.

And then happy is he who does not experience the terrible *mal de raquettes*, or snow-shoe sickness! I have been day after day tortured by hunger; I have been tired down by mountain climbing until I could hardly stand up; I have been so exhausted by weeks of walking through a trailless forest that I had literally to lie down from time to time on the hard rocky ground; but I cannot compare these difficulties with the unspeakable sufferings caused by the strain on the muscles of the leg or hips which is known in the north as the *mal de raquettes*.

But we are concerned with the Dénés, and should not mind the awkward representatives of our own race who cannot get to appreciate without a painful apprenticeship that pride of their winter travelling. For the northlander does take pride in his snow-shoes; he makes them as neat as possible, and adorns them with vermillion marks, which originally symbolized his familiar genius. Thomas Simpson speaks of a boy scarcely two years old and still unweaned who walked on snow-shoes. "I had the curiosity to measure them", he says, "and found their dimensions exactly two feet in length, including the curved point, by six inches at the broadest part. The little urchin was so fond of these painful appendages that he hugged them as a plaything, and bawled lustily when his mother attempted to take them from him"³.

Of course, being used to that footgear from such a tender age, the Déné does not feel it at all, and makes with it wonderful progress. Yet it will be noticed that, were it only for a change, he will take it off as soon as he reaches a hard, well beaten track. Over fresh snow those shoes are especially fatiguing. They not only sink deeper, but much of the side snow falls on

¹ "Exploration of the Far North", p. 17.

² *Op. cit.*, p. 60.

³ *Op. cit.*, p. 237.

the forepart and soon covers it up, proving at the same time a quite unwelcome weight to lift. In prevision of this, the wayfarer always carries a staff, wherewith he strikes the snow of from time to time.

Among the Carriers, the winter staff is provided near its lower end with a little wheel of wood about five inches in diameter which, being filled in with a coarse lacing of thongs resembling a spider web, renders to the hand of the traveller over snow fields the same service as the snow-shoe does to his feet, by preventing the stick from sinking too much (fig. 58). This staff is a counterpart of that used in Norway, northeastern Asia and among the western Eskimos. Yet, strangely enough,



Fig. 58.



Fig. 59.

I do not remember having noticed more than one mention of it in the whole range of my readings on the Dénés of the great north. Fr. Petitot relates having once discovered tracks of its discoid appendage on the snow¹. Prof. O. T. Mason deems it, with every appearance of reason, of recent Asiatic introduction in America².

The Carrier makes it serve a novel purpose, which I have tried to illustrate in fig. 59. The hand of the hunter, warm and trembling from the excitement of the chase, if passed through the leather loop which often accompanies the upper part of the staff, can thereby be steadied and find a reliable support for the barrel of his gun while in the act of firing.

Ancient Sledges.

Winter travelling with one's family implies sleighing. Moreover, in the manufacture of the primitive vehicle used in this connection, we have again a patent manifestation of the assimilative disposition of the Dénés. Before we prove this, I must be allowed a remark which may have its usefulness,

¹ *Autour du Grand Lac des Esclaves*, p. 21.

² "Primitive Travel and Transportation", p. 272. A similar staff is used in the basin of the Amoor to assist the rider in mounting his reindeer (Bush, "Reindeer", etc., p. 134.).

were it only to correct a mistaken notion of a few modern sociologists concerning the respective rôles of the sexes in primitive society.

How many readers, or even professional ethnologists, are aware of the fact that, until little more than a century ago, the northerners had no dog-trains, and that women-sledges were their only means of transportation over the snowy steppes of the east and through the hilly forests of the west? Yet nothing is truer. Hearne never once mentions dog trains, but quite often speaks of sledges drawn by women, and the sketch he gives of the toboggan (reproduced in fig. 60) is evidently intended for human draught. Moreover, only fifty-five years ago Richardson expressly declared that "when to fur traders first penetrated to the Elk River, the Athabascans had only a small breed of dogs useful for the chase, but unfitted for draught; and the women did the laborious work of dragging the sledges¹".

As to the make up of these sledges, it has little changed since Hearne's time. Owing to the fact that the boards of which they almost entirely consist were originally made with no other tool than a knife, they hardly ever exceeded five or six inches in width, rendering two, sometimes three, of them necessary.

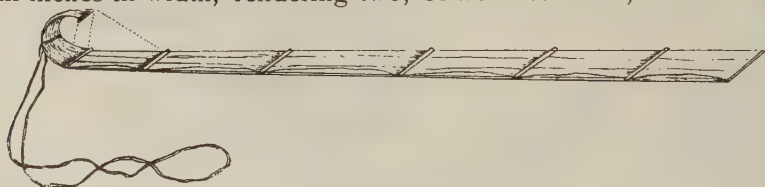


Fig. 60.

Nowadays the Déné sleighs are never made of more than two planks, and often one suffices.

Nothing simpler, it would seem, than the composition of these vehicles. Yet their construction demands some skill on the part of the workman. In the first place, it must be understood that, in order to prevent the possibility of friction with the frozen surface with which the toboggan is constantly brought in contact, not a nail enters into its make up. Babiche lines or leather thongs take their place, and the birch or larch boards are literally sewed together with that material, while several cross-bars are similarly secured on the upper side of the same. These bars serve at the same time to strengthen the vehicle and to fasten the ground-lashing to which the load is tied by means of other strips of leather.

Nor should we forget that, with a view to lessening all obstacles to easy traction, all the babiche stitches in the ground boards must be made so that they will not go through, thus leaving a perfectly smooth surface underneath. And then there is a certain knack of bending properly the forepart, so that the carriage will not dive into light snow, but, on the contrary, slide over the inequalities of the trail and the many hard snowdrifts encountered on the open plains and Barren Grounds.

¹ The late Dr. Brinton, for one, does not seem to have been aware of this fact when he wrote of the dog: "he aided somewhat in hunting, and in the north as an animal of draft" ("The American Race", p. 51).



Winter Travelling. Carrisle with Dog Train.

Sam. Hearne states that the women-sledges were not less than twelve or fourteen feet long, and sixteen inches wide in his time. It would seem that the modern Dénés are more considerate for the welfare of their dogs than their fathers were for that of their women. For — in the west at least — few toboggans are now more than ten feet long. The thickness of the planks has remained the same: slightly over a quarter of an inch. But they are hardly ever more than twelve inches wide.

Modern Sledges and Sleighing.

These sledges are now drawn by three or four dogs, harnessed in single file, by means of leather collars filled with hay or other material and a moose skin band which, passing over the back, holds up the traces, while another under the breast prevents — not always successfully — the dog from escaping. When in sight of game, or through sheer viciousness if tired of the work, some will at times manage to get loose. Others, too, are in the habit of gnawing off the leather traces ahead of them, thinking thereby to free themselves from their temporary bondage. When this foible is known, the traces within the reach of their teeth have to be of steel or iron¹.

It requires some training to drive a dog team properly. The accompanying full page illustration represents one of the many obstacles which are daily met on the way. And then there are the turns in the road, the descents and the ascents, and, worse than all, the slopes of the steep hills to follow, when a false step or a wrong jerk of the stout rope which the driver uses as a rudder at the rear of the toboggan would not only capsize the load, but hurl it along with the team to the bottom of the precipice.

Sleighting over lakes or plains is not so difficult, but infinitely more tedious. Unless the track be exceptionally good or the load very light, the driver has almost constantly to help the dogs by pushing with a stick, which he is but too often tempted to launch at some particular member of the team too lazy to work, or which only feigns to pull — for some dogs are almost human in the tricks they indulge in while harnessed to a sleigh.

The dogs are now of a mongrel breed. The largest in the band is placed immediately in front of the sledge, and on him devolves the task of steering, while the most alert and intelligent is called the foregoer and leads the team. A man on snow-shoes usually precedes them, ready to help the driver when necessary.

At night, one dried salmon is the usual ration per dog in the west, while in times of plenty half as much in the morning and a quarter of a fish after the noonday rest may form the menu of two other meals. But the dogs are more often fed only at night, as in northern Siberia, and in the east their daily allowance consists in two white-fish weighing about three pounds apiece.

Nowadays improved toboggans for passengers are made, much after the pattern of that represented in our full page illustration, though in the west

¹ In Chapter XII of Bush's work already referred to the reader will find an excellent sketch of the ways of sled dogs.

they are more often covered up about two-thirds of their length from the front. These go by the French name *carriole*, and, when up to date, they resemble in shape large cradles made of parchment moose skin, wherein the traveller is snugly ensconced while his driver follows, whip and steering rope in hands.

For the sake of expeditiousness, when the snow is deep and no track is beaten, one of the crew generally goes ahead as far as he can in the evening while the others are engaged in preparing the encampment and supper. This path immediately freezes over, and proves very handy on the morrow, when a start is often made before dawn. An identical practice obtains in the basin of the Amoor¹.

Speaking of the conditions existing in the east, Whitney says that "four dogs will haul four hundred pounds on a fair track from twenty-five to thirty-five miles a day. In the woods where the snow is deep and the trail must be broken the day's trip will be fifteen to twenty miles. On a good lake or river track, drawing a *carriole*, they will go forty to fifty miles a day, and keep it up several days"². Further on he relates being told that eight or nine hundred and even a thousand pounds are commonly hauled by four dogs in the Mackenzie district; but he very sensibly disclaims any belief in the latter story. According to my own experience in the west where the country is more hilly, all a dog team could haul the distance specified by Whitney is two hundred pounds or slightly more, and even on a fairly good lake track

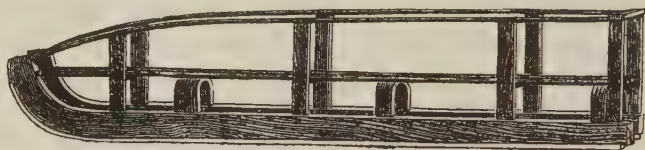


Fig. 61.

thirty-five to forty-five miles a day has always been reckoned fast travelling west of the Rockies.

Reverting to the style of the toboggan itself, figs. 61 and 62 will now tell the story of the Déné receptiveness. The former is an Eskimo sledge;

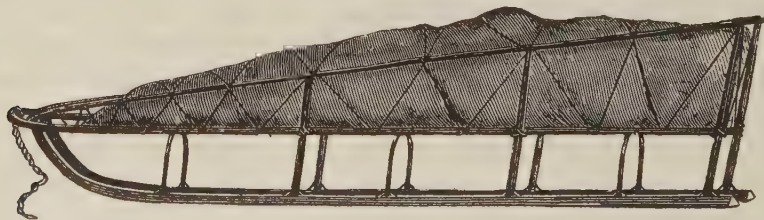


Fig. 62.

the latter represents its Ingalik (Alaskan Déné) counterpart, both after Dall. The Yukon sledge is of birch, with thin, broad runners which bend with the inequalities of the trail. As the last mentioned author remarks, there are no

¹ *Ibid.*, p. 167.

² "On Snow-Shoes to the Barren Grounds", p. 106.



Tracking on Athabaska River.

more nails or pins in its make up than in that of the aboriginal toboggan. The whole is lashed together by means of rawhide thongs. The dogs are harnessed two and two as in northern Siberia, with a leader, to a single line in front of the sled¹.

Before taking leave of this subject, it may not be amiss to mention that in the north even dogs occasionally wear shoes. Late in the winter, the sharp granular snow soon renders their feet raw and bleeding. Hence the necessity of diminutive socks fitting the feet of the canines, which are tied some distance above the toes. Those shoes or socks are, however, used only in cases of necessity, and they are not themselves without their drawbacks.

Hauling.

There are a few other means of transportation among the northern Dénés. The easternmost tribes use the skin of the reindeer legs as long portmanteaus, wherein they drag their family chattels on the snow of the incipient winter. These serve as temporary sledges while on the Barren Grounds, and pending the building of the above described toboggans.

Then there is the well known travail, which the Sarcees, good imitators as are all the Dénés, duly borrowed from the Plains Indians. For such as may not be familiar with the American aboriginal technology it may be necessary to say that the travail consists in two poles lashed at one end to each side of a horse, while the other end trails on the ground, the whole being provided with a hurdle secured from pole to pole as a receptacle for a load. I have but lately seen it in use among the Sarcees.

Two other hauling operations quite common in the north call for the agency of man. I mean tracking up a waterway and portaging. The two photographs herewith reproduced are good representations of either. In the first we have four boat loads destined for the Indian trade, which are being hauled up the Athabasca River. The same tracking is often resorted to on a smaller scale by the natives themselves when they travel in summer with their family impedimenta.

Repin's great picture "The Bark-Haulers", with its expressive types of men working with degrees of energy varying according to their mental dispositions, has been pronounced "a human document, a document recording a whole world-philosophy, a philosophy applied to a terrible state of things characteristic of Russian civilization"². I think the scene depicted in my own engraving a worthy counterpart to that of the famous Russian's work. Nay, if mere physical hardship is taken into consideration, I should say that the toil and corporal difficulties are tenfold greater in America than on the banks of the Neva, especially as the Indian has to wade to the shoulders painfully hauling his canoe load when crossing the affluences of his mighty rivers, or climbing chamois-like along the walls of their precipitous cliffs, in search of a possible footing whence to pull up his craft over the boiling waters of a

¹ Cf. Dall, "Travels on the Yukon", p. 166.

² Julius Norden, in "Literary Digest", April 28, 1906.

rapid. In these conditions, I say that the German critic might well reserve his sympathy for the American aborigine, instead of wasting it on people whose task consists simply in dragging vessels over the smooth waters of a canal on well beaten sandy shores.

As to portaging, our illustration similarly shows work consequent on the advent of the whites in the country, though in the west, at least, portaging the aboriginal crafts is essentially the same and proportionately fraught with as great difficulties. Instead of a dozen men or so to drag the big boats of the traders, two or three have to do all the work inherent to hauling their own embarcations.

Again I must be allowed to suggest a comparison with a work of art many centuries old, since it is an ancient bas-relief showing a group of Assyrian workmen hauling a winged bull. Vigouroux has a small reproduction of it after Layard¹, while Prof. Mason furnishes a larger fac-simile in his "Primitive Travel and Transportation"². This well illustrates the fact that, in all ages and under all climes, like needs and aims create identical means and ways. In the Assyrian sculpture are depicted to the quick the results of intelligent cooperation through the same cross-sticks laid on the ground at the proper distances and the same harnesses or bricoles connecting each man with the main rope. Then as now man's strength was decupled by the instrumentality of levers, which, however, do not show in our own picture, as these are generally used in the rear of the object of traction.

In the east, canoes being of a much lighter material, portaging becomes correspondingly more easy. This leads us to the question of the Déné embarcations.

Canoes and Navigation.

The habitat of the northern Dénés is as rich in water courses and lakes as that of their southern kinsmen is destitute of the same. In fact, during the fair season one can almost travel about in any direction without leaving one's canoe. Hence the usefulness, nay the necessity I might say, of that means of transportation.

The material of the eastern canoes is pretty uniformly bitch bark (*Betula papyrifera*), but west of the Rockies this is more frequently replaced by spruce bark (*Abies nigra*). As to their shape, barring the necessary differences in minor details, they resemble those of the Yakutis of eastern Siberia³. A good idea of their make can be gathered from our illustration, which represents a typical scene of Dog-Ribs on their return from a hunting expedition. The tepee poles are there, with the packs of furs, the family blankets, the strips of birch bark to repair the canoe and make household utensils, the pieces of driftwood for the next bivouac, the children here and there in characteristic disorder, and, last not least, the ubiquitous dogs that look for something to steal away.

¹ *La Sainte Bible polyglotte*, vol. II, p. 590. Paris 1901.

² Plate XXV.

³ Cf. Sir Geo. Simpson, "A Journey round the World", vol. II, pp. 283 and 323.



Portaging. (Slave River.)

Mackenzie says that these canoes are small, pointed at both ends, flat bottomed and covered in the fore-part¹. He adds that they are so light that the man whom one of them bears on the water can in his turn carry it over land without any difficulty. He evidently refers to the smaller kind, the single man's canoe. Our illustration at the beginning of this chapter is evidence that the larger, or family, canoes are somewhat more unwieldy. Their frame is made of slats of birch wood steamed, bent and dried. It consists of transversal ribs extending inwardly from side to side, of longitudinal bands crossing the ribs at right angles, and of laths that run along the edges, both in and out, forming the gunwales. To these are added five or six cross-bars which contribute to the solidity of the crafts. The bark pieces are used inside out, and are sewed together by means of the long, slender roots of the spruce (wattap), after which the seams are calked with spruce gum.

The large canoes are about sixteen feet long and will carry three men with their baggage, say six or eight hundred pounds. Each is provided with a stock of spruce gum, some extra pieces of bark and a bundle of spruce roots to repair damages on the way. The reader has not forgotten Franklin's "mosquitoes". They are much in evidence all through the north, but especially along the rivers. As their company is anything but pleasant, some tribes, like the Yukon Dénés, will occasionally be found travelling with bowls of embers in their canoes to keep them off. In ancient times, when the starting of a new fire was quite an operation, this precaution was also intended to obviate the tediousness attendant upon each repetition of the process. Some sort of twisted strings of the inner bark of a few trees, which smouldered without getting extinguished, was also made to serve a like purpose.

The paddles are perhaps six feet long, over one-third of which consists of a lance-shaped blade about seven inches in its greatest width. The Dénés' way of paddling is peculiar, inasmuch as, instead of using the edge of the canoe as a partial fulcrum for the lever they have in their hands, they avoid touching it at all, and do their paddling entirely on the outside.

The canoes of the Tsoetsaut were originally made with the bark of the yellow cedar (*Thuja excelsa*), and measured some eighteen feet in length. Dr. Fr. Boas says that those Indians used sails of marmot skins², a rather remarkable statement in view of the late Dr. Brinton's declaration that the inventive faculties of the aboriginal Americans "had not reached to either oars or sails" to propel their embarcations³. Brinton seems right as regards the Dénés, for I know of none of their tribes that possesses a truly native name for either⁴. In common with the Caribs and some of the Peruvian coast

¹ *Op. cit.*, vol. I, p. 239. According to Petitot (*Autour du Grand Lac des Esclaves*, p. 268), among the Dog-Ribs and the Hares these are covered in the rear part as well, the entire craft being a copy of the Eskimo kayak (with different material), and accommodating but one person.

² Tenth Ann. Report B. A. A. S., p. 44.

³ "The American Race", p. 52.

⁴ Petitot gives for a sail words which mean literally canoe-stuff (as of tepees) and which may be of his own composition. At all events, the fact that they are compound words points to their more or less recent introduction. In the west, the Dénés simply say *lawél*, a corruption of the French *la voile*.

tribes, they will occasionally raise a blanket fastened to the upper ends of two poles held with both hands in the canoe. But even this I believe to be adventitious among them.

Wooden Crafts.

Regular sails with masts are now used by the western Dénés owing to the less frail character of their embarcations. Among them "dug-outs" of balsam poplar trees (*Populus balsamea*) have replaced the original spruce bark canoe. Such crafts, when intended for use on the rivers, may almost attain thirty feet in length, with a width of not more than three in the middle. But for lake navigation they are proportionately shorter, so that they may not ship too much water when plying on heavy seas. No elegance or beauty of design about them: merely trunks of poplar hollowed out in their entirety, with about two-thirds of their diameter utilized, and the resulting upper edges forced out by means of cross-bars made gradually larger until the canoe has attained the requisite width. The same material, poplar wood, serves in making the dug-outs of the Tunguses of Siberia.

These are rather unwieldy in the water, especially as the stern is always made of the butt end of the tree; but in swift rivers strewn with rocks and other dangerous obstructions they are much safer than either the bark canoes of the east or even the elegant and capacious embarcations of the Pacific coast. As they are not more than an inch in thickness, their bottom and sides yield readily to any obstacle, and bend when the birch bark would tear and the cedar of the far west would split¹.

In portages they have to be hauled in the same way as the large traders' barks, and the span of their natural life is from eight to ten years, after which, if not already shrunk out of shape, they become too soft for safety.

Some of the Pacific tribes allied to the Hupas were noted for their large and beautiful canoes. Powers saw one which was forty-four feet long, over eight feet wide, and capable of carrying twenty-four men or five tons of freight. It was made of redwood cedar, and seemed to him a "thing of beauty", sitting plumb and lightly on the sea, and so symmetrical that a pound's weight on either side would throw it slightly out of trim².

According to a tradition of the Navahoes, they never had anything better than rafts for navigation purposes, and even these were used only to cross

¹ Of the embarcations of the Kamchadales Richard J. Bush says in his volume "Reindeer, Dogs and Snow-Shoes" (p. 46): "Near by the fishing party, drawn up on the beach, were their canoes, like the 'dug-outs' or hollowed logs used by our American Indians for navigating lakes and rivers . . . To ensure safety when the water is rough, they lash two or more of them together, side by side, by binding light poles across the tops". These canoe rafts are quite common among the Dénés. I have repeatedly seen them used by the Babines and the Carriers, and though the canoes of the easterners are much less solid, their relative frailty does not prevent a like mode of navigation, since Hearne says that "when water is smooth and a raft of three or four of those canoes is well secured by poles lashed across them, they will carry a much greater weight in proportion . . . and this is the general mode adopted by the people of this country in crossing rivers when they have more than one canoe with them" (*Op. cit.*, p. 119).

² Cf. H. Hale, "Language as a Test of Mental Capacity", p. 86. Transact. Roy. Soc. of Canada, vol. IX, 1891.

rivers. The same account proceeds to describe the building of the first canoe in that tribe, which is said to have been made of a cottonwood tree hollowed out by means of fire, which was prevented from burning further than required by a judicious application of mud¹. But, as we already know, that tribe can easily live and thrive in its arid land without the possession of a single canoe.

Rafts are occasionally used in the north. They are made of three dry logs bound together, with their larger ends aft, while a slightly tapering shape is given their opposite extremities. The logs are fastened together fore and aft by means of ropes, which, when of truly aboriginal make, are of twisted strips of willow bark, starting from one end of a cross-bar placed over them and going round each of the logs and the bar alternately.

Among the Loucheux, these primitive embarcations are often used in conjunction with regular canoes. Simpson relates meeting some that served to descend the Mackenzie, carrying as they drifted along the children, women, and the family baggage. They consisted of only two logs connected at the fore-part and joined in the middle by a single bar, in the form of a capital A. A raised platform whereon the passengers sat was erected near the apex, and the men escorted these crafts in their bark canoes, which were at times conveniently secured between the projecting arms of the after-part of the rafts².

Another means of transportation, packing, will be treated of when we describe the mechanical contrivances to which it gives rise.

(To be continued.)



¹ Cf. Matthews, "Navaho Legends", p. 161.

² "Narrative of the Discoveries on the N. Coast of America", pp. 185—186.

Della differenza fra la grammatica e scrittura araba e la grammatica e scrittura siriana.

Estratto dalla disputa che ebbe luogo fra il vescovo Elia di Nisibi e il visire Abi Alkasim Alhusein ibn Ali Almagribi.

Per il Rev^{mo} PIETRO AZIZ, corepiscopo del Vicariato Caldeo Aleppo, Siria.

Prefazione.

L'autore di queste pagine che traduciamo dall'arabo, Elia Bar-scina, vescovo nestoriano di Nisibi in Mesopotamia, fiori nell'ultima metà del secolo decimo dell'era cristiana. Egli era dottissimo, e lasciò molti libri tutti interessanti, scritti in lingua araba, nella quale era versatissimo.

Fra questi libri ve n'è uno, intitolato: «Libro delle sessioni», e contiene il resoconto d'una disputa che egli ebbe con un visire chiamato Abi Alkasim Husein ibn Ali Almagribi. In questo libro si disputa di molte e varie cose tutte interessanti, dalle quali abbiamo estratto questo capitolo per tradurlo ai lettori dell'Anthropos; vi si tratta della differenza fra la grammatica e scrittura araba e la grammatica e scrittura siriana.

Egli comincia il suo libro, dopo la dedica, dicendo: «L'entrata del visire (che Iddio abbia in misericordia) a Nisibi avvenne venerdì, ventisei del mese Gemadi al-avval dell'anno passato che è l'anno quattrocentesimodiciasettesimo (dell'Egira); il secondo giorno, sabato, entrai da lui, e non l'aveva veduto prima di questa visita. Egli mi usò molta gentilezza e mi colmò di onori e mi fece sedere vicino a lui. Dopo aver fatto voti per lui e averlo felicitato del suo arrivo, mi alzai per partire, ma egli mi trattenne e mi disse: da lungo tempo io desideravo la vostra compagnia e frequenza, e voglio che la vostra venuta e partenza da me siano secondo il mio beneplacito; risposi che era a suo servizio e mi misi a sedere; e dopo aver domandato delle mie faccende mi disse: sappi che io prima credeva i cristiani idolatri, ma ora io dubito di questa opinione per un miracolo che io vidi nella loro religione, ma dubito anche nella loro fede in un sol Dio, a ragione di molte stravaganze che vi sono in essa, le quali ci obbligano ad averli per idolatri ecc.»

Da qui prese le mosse questa disputa, nella quale, finito di trattare di cose teologiche, si entrò nella filosofia e nella filologia e grammatica, come si vede in queste pagine.

Seduta sesta.

Un giorno era presente nel suo divano (del visire Abi Alkasim Almagribi), e indirizzando a me la parola egli mi disse: Avete voi delle scienze come le hanno i musulmani? Risposi: Sì e più di loro.

Disse: Come provate ciò? Risposi: La prova ne è che presso i musulmani vi sono molte scienze utili prese dai Siri, mentre presso i Siri non vi è alcuna scienza presa dagli Arabi, poichè non hanno alcuna scienza che possa recare utilità, trascrivendola in un'altra lingua.

Disse: Avete voi la scienza della grammatica, della lingua, del discorso come l'hanno i musulmani? Risposi: Sì.

Disse: Che differenza esiste fra la grammatica siriana e la grammatica araba? Risposi: La grammatica siriana è migliore più utile e più grandiosa.

Disse: Distinguette voi il nominativo col rafa' رفع e l' accusativo col nasb نصب come fanno gli Arabi? Risposi: No.

Disse: Come allora discernete il nominativo dall' accusativo? Risposi: L' accusativo, o è omogeneo col nominativo, o non è omogeneo; l' omogeneo sarebbe come quando diciamo Zaïd percosse Amr زيد ضرب عمرو ora qui Amr è omogeneo con Zaïd nell' umanità, e come quando diciamo Khalid uccise Bakr; سبق الفرس الادهم الفرس الاشقر il giumento bruno sorpassò il giumento biondo; طبع الثور الاسود الثور الابيض il toro nero diè di cozzo al toro bianco, e simili esempi di cose omogenee. Le cose poi eterogenee sarebbero come quando diciamo: رحم الله زيدا Dio creò il mondo Dio ebbe misericordia di Zaïd, ركب زيد الحمار Zaïd montò l' asino, أكل عمرو الخبز Amr mangiò il pane, شرب بكر اللبن Bakr bevette il latte, ed altri simili esempi in cui l' accusativo è eterogeneo col nominativo. Ora vedendo i Siri che il nominativo e l' accusativo non possono trovarsi che in questi soli due casi, e che l' accusativo non diviene equivoco col nominativo se non quando gli è omogeneo, e questo raramente come in appresso dimostrerò, introdussero la lettera lam ل nell' accusativo omogeneo, come la introducono gli Arabi qualche volta nel loro discorso, come quando dicono قال زيد لعمرو Zaïd disse a Amr, دعا خالد ل بكر Khalid fece voti a Bakr. Quando però l' accusativo non è omogeneo col nominativo non gli danno questa lettera lam ل poichè non vi è pericolo che accada l' equivoco, sia il nominativo prima dell' accusativo o dopo; come non vi è equivoco nel dire خلق الله العالم Dio creò il mondo, mettendo il verbo avanti il nome di Dio o dopo, è tutto lo stesso, poichè è assurdo che il mondo sia creatore e Dio sia creato; come anche non vi è equivoco a dire رحم الله زيدا nè nel dire ركب زيد الحمار nè nel dire أكل عمرو الخبز ed altri simili; ora in questi esempi è chiaro che non vi possa essere equivoco e non importa se l' accusativo si trovi prima o dopo, che sia accentuato o non. Adunque i Siri introducendo la lettera lam ل nell' accusativo omogeneo col nominativo distinguono l' accusativo dal nominativo, sia prima o dopo. Inoltre può accadere raramente che l' accusativo sia eterogeneo col nominativo, ed è possibile che il verbo convenga all' uno e all' altro, come a dire ضرب زيد الفرس in cui può aversi il senso che il giumento abbia percosso Zaïd ed anche che Zaïd abbia percosso il giumento; ora in ogni accusativo di questa sorta i Siri introducono la lettera lam ل ancora per distinguerlo dal suo nominativo. Giacchè dunque gli Arabi introducono il rafa' al nominativo e il nasb all' accusativo per discernarli fra loro, e i Siri vi introducono un segno che distingua il nominativo e l' accusativo, il qual segno è più chiaro del rafa' e del nasb, risulta che questi ultimi non hanno bisogno di caratterizzare il nominativo col rafa' e l' accusativo col nasb come fanno gli Arabi.

Disse: E come provate voi che l' introdurre la lettera lam ل all' accusativo è più chiaro che l' introdurre il rafa' al nominativo e il nasb all' accusativo per discernere questi due?

Risposi: Perchè la lettera lam ل discerne ogni nominativo da ogni accusativo, non così accade nel rafa' e nel nasb; esempi grazia se diciamo قتل سيبويه خالويه oppure كسرت العصا الرحي oppure ضرب الحبل السكري non si sa troppo discernere fra il nominativo di questi verbi e il loro accusativo, nonostante il

rafa' e il nasb, perchè nel primo esempio non si capisce se la donna incinta abbia percosso la donna ubbriaca, o questa abbia percossa l'altra, e nel secondo esempio non si può distinguere se il bastone abbia rotto il mulino, o se il mulino abbia rotto il bastone, e nel terzo esempio non si capisce se Sibaweh abbia ucciso Khalawéh, o se questi abbia ucciso l'altro, e lo stesso debbesi ripetere per tutti gli altri nomi indeclinabili.

Disse: In che la lingua dei Siri sorpassa la lingua degli Arabi?

Risposi: La superiorità della lingua dei Siri consiste in ciò che nel discorso dei Siri non vi è niente di equivoco, quando si parla oralmente, e perciò nel discorrere che fanno i Siri fra di loro non hanno bisogno di sintassi. Non così il discorso degli Arabi; il più delle volte vi si trova l'equivoco quando è parlato oralmente, e ciò accade in due modi: qualche volta l'equivoco è evitato dalla sintassi e dall'accento, ossia dalle lettere vocali, e qualch'altra volta l'equivoco non è evitato. Esempi della prima categoria, quando cioè l'equivoco è reso manifesto dalla sintassi e dalle vocali, sarebbero come nel dire ضرب زيد عمرًا Zaïd percosse Amr e أكرم خالد بكرًا cioè: Khaled onorò Bakr, ora qui l'ascoltatore conosce che Zaïd è colui che percuote perchè egli è nominativo col rafa', e Amr è percosso perchè egli è accusativo col nasb e via dicendo di simili esempi nei quali, se non fosse l'accento ossia le vocali, rimarrebbero equivoci. Esempi dell'altra categoria, dove cioè l'equivoco non è reso manifesto dalle vocali e dalla grammatica come chi dicesse ضرب عيسى موسى oppure قتل القاضي الغازي oppure وكيلى خازنى رحم e simili espressioni nelle quali le vocali non servono a nulla per discernere i nominativi dagli accusativi; ed in fatti non si capisce nel primo esempio se Issah abbia percosso Mousa, o se Mousa abbia percosso Issah; e nel secondo esempio non si discerne se il giudice abbia ucciso il vincitore, o se il vincitore abbia ucciso il giudice; e nel terzo esempio non è chiaro se il mio agente abbia avuto pietà del mio dispensiere, o se questi dell'altro.

Fra gli altri equivoci che la grammatica non è buona a manifestare sono i seguenti esempi: لقيت زيدًا مسرورًا in questa espressione l'ascoltatore non sa a chi attribuire l'epiteto مسرورًا se al dicente o a Zaïd, e dicendo ciò non si capisce se Zaïd era allegro quando io l'ho incontrato, o se io ero allegro nel mentre ho incontrato Zaïd. Simili a questo esempio sono i seguenti لقيت عمرًا خجلًا e l'altro لقيت بكرًا مرحومًا io m'incontrai in Amr confuso, e incontrai Bakr triste e via dicendo. Ora stando le cose così, e d'altra parte non essendovi nel discorso dei Siri alcun equivoco, quando parlano oralmente, ed essendovene nel discorso degli Arabi, qualche volta manifestato dalla grammatica e delle altre volte no, si rende chiaro che la lingua dei Siri è superiore a quella degli Arabi.

Fra le altre cose che rendono la grammatica dei Siri superiore a quella degli Arabi vi è da osservare che la grammatica siriana è naturale, e la grammatica araba è convenzionale. Inoltre la grammatica siriana fa cessare l'equivoco che cade nel libro ossia nella scrittura, mentre la grammatica araba non lo può fare, ed io vi mostrerò ciò recandovene alcuni esempi.

Dico dunque che il discorso è composto di proposizioni e le proposizioni si compongono di un soggetto e di un predicato, di un verbo, di un agente,

di un attributo e di una perquisizione, di una domanda e di una interrogazione, di un imperativo e di un divieto, di una invocazione e di una ammirazione e via dicendo; ora nella scrittura si confondono i sensi di questi elementi gli uni cogli altri; esempi di questa confusione sono i seguenti:

Arrivarono gli Egiziani e i Damasceni e gli Irakesi non arrivarono. Ora questa proposizione è composta di due sentenze, e può dare il senso che gli Egiziani e i Damasceni siano arrivati, e gli Irakesi non lo siano, e può dare il senso che gli Egiziani siano arrivati e i Damasceni e gli Irakesi non lo siano. Adunque quando il parlatore enunzia questa proposizione oralmente sia in arabo sia in siriano, l'ascoltatore può capire dal gesto del parlatore e dal tono della sua voce che gli Egiziani e i Damasceni siano arrivati, oppure che i Damasceni e gli Irakesi non siano arrivati, oppure che solo gli Irakesi non siano arrivati. Se si scrive questa proposizione nella lingua siriana, il lettore capisce subito il senso e così anche l'ascoltatore in siriano; ma se si scrive in arabo, nè il lettore nè l'ascoltatore ne capiscono il senso.

Ed è per questa cagione che si disputano i sapienti musulmani a proposito della sentenza del Corano dove dice *وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به*. Ora vi sono alcuni che dicono che Dio e i pratici nella scienza ne conoscono il significato, ma altri opinano che i pratici nella scienza non ne conoscono il significato; la grammatica araba poi non può determinare il vero senso di questa proposizione come lo potrebbe la grammatica siriana se questa proposizione fosse scritta in siriano.

Di questo genere è anche la confusione del soggetto col predicato, e del predicato col soggetto, come in questa sentenza: *زيد غلام عمرو*, ora questo detto può essere un discorso completo composto da un soggetto e da un predicato, prendendo *زيد* per soggetto, *غلام عمرو* per predicato; ma può anche essere che tutto il discorso sia soggetto che abbia bisogno di un predicato, come dicendo: *زيد غلام عمرو فاضل* *Zaïd* servitore di *Amr* è virtuoso, dove *زيد غلام عمرو* sia soggetto, e *فاضل* ne sia il predicato, e può anche essere un predicato che abbia preceduto il soggetto, come dicendo *ان الوارد من الموصل زيد غلام عمرو* colui che venne da Mossul è *Zaïd* servitore di *Amr*, dove l'inciso: *الوارد من الموصل* è soggetto e *Zaïd* servitore di *Amr* *زيد غلام عمرو* ne sia il predicato. Questa proposizione enunciandola oralmente in siriano ed in arabo, è comprensibile dall'ascoltatore qual parte di queste tre abbia inteso il parlatore, ma se si scrive in arabo non potrà capirsi, nè dal lettore, nè dall'ascoltatore che cosa si voglia dire.

Di questo genere è anche la confusione che può accadere fra l'enunziamento e l'interrogazione, come nel dire *كم عالم بالبصرة* quanti sapienti nella Bässora, dove può darsi che questa proposizione sia una interrogazione, e può anche darsi che sia una enunziamento. Se il parlatore la dice oralmente sia in Siriano sia in Arabo, l'ascoltatore può capire dai gesti del parlatore se la proposizione sia una notizia o una interrogazione; ma se si scrive in arabo nè l'ascoltatore, nè il lettore capirà lo scopo del dicente.

Lo stesso dicasi della confusione dell'imperativo colla domanda, come nel dire *اعطني مائة درهم* datemi cento drachme; infatti questa proposizione può passare per un comando, e può essere anche una domanda. Che se si scrive

in siriano potrà discernerla il lettore e l'ascoltatore, ma se si scrive in arabo non la può distinguere, nè il lettore né l'ascoltatore.

Così anche accade nell'esclamazione quando si confonde coll'enunziazione, per esempio: *رحم الله زيداً* dove può aversi il senso di una enunziazione per dire che Iddio ebbe pietà di Zaïd, ma può anche aversi il senso di una esclamazione per significare: Iddio abbia pietà di Zaïd. Se questa proposizione si enuncia oralmente sia in siriano sia in arabo, la può capire l'ascoltatore dalle circostanze del discorso, e così dicasi anche se si scrive in siriano, ella è comprensibile al lettore e all'ascoltatore, ma scrivendola in arabo, non si conosce che vogliasi dire.

Lo stesso accade nella confusione dell'interrogazione coll'ammirazione, come quando si dice: *كيف خربت هذه المدينة* come è rovinata questa città; ora questa proposizione può passare per una interrogazione e può essere una ammirazione; pronunciandola oralmente sia in siriano che in arabo, l'ascoltatore la distingue, e così dicasi se si scrive in siriano, ma scrivendola in arabo non si capisce lo scopo.

Stando le cose in questo modo apparisce chiaro che la grammatica siriana manifesta le confusioni, cosa che la grammatica araba non fa.

Disse: Ma pure la grammatica araba ci fa evitare molte confusioni, come la sentenza del Corano: *ان الله برئ من المشركين ورسوله*, in questa sentenza se non fossero le vocali e gli accenti potrebbe l'ascoltatore credere che Iddio non vuol sapere degli idolatri e del suo apostolo, e come nell'altra sentenza: *انما يخشى الله من عباده العلماء* anche qui se non fossero le vocali potrebbe l'uditore credere che Iddio tema i sapienti, e vi sono molte altre sentenze di questo genere nelle quali se non fossero le vocali, sarebbe sorta la confusione nel lettore e nell'uditore.

Risposi: Può accadere, che per molte altre sentenze simili a queste non possa la grammatica fare evitare l'equivoco, ciò posto non c'è da vantarsi di due sentenze la cui confusione è evitata per caso dalla grammatica, mentre ve ne sono molte altre simili dove la confusione non si evita; per esempio: *ان الله برئ من المشركين وعيسى* qui come potranno le vocali distinguere se Iddio e Issa non vogliano sapere degli idolatri, oppure se Iddio non vuol sapere di Issa e degli idolatri? Lo stesso dicasi di questa *ان الله برئ من المشركين وموسى* e di quest'altra *ان الله برئ من المشركين و* e via dicendo. Ora in tutte queste sentenze le vocali non possono fare nulla per dileguare la confusione come la dileguavano nel dire *ان الله برئ من المشركين ورسوله*. Lo stesso dicasi di quest'altra proposizione *ان الله برئ من المشركين ورسوله* dove il termine *رسوله* ha l'accento del nasb (نصب) sia che si consideri congiunto col termine *الله* sia che sia congiunto col termine *مشركين* poichè se si congiunge con *الله* sarà col nasb (نصب) per cagione della particola *ان*, e se si congiunge con *مشركين* avrà anche il nasb perchè è accusativo.

Simile a questi esempi quest'altro *اعلم الله يرحم الثابين ورسوله* e quest'altro *كان الله ذم المشركين ورسوله*; ora la grammatica non dilegua la confusione di questi detti come lo dileguava nel dire *ان الله برئ من المشركين ورسوله*. Lo stesso dicasi di quest'altro esempio *انما يخشى*

موسى عيسى dove le vocali non fanno distinguere chi di questi due teme l'altro; se Issa tema Mussa o viceversa, e così di seguito.

Stando così le cose è manifesto che la grammatica araba non è capace di dileguare tutte le confusioni che possono accadere nel discorso, ma ne dilegua alcune solamente per caso; di modo che ogni sentenza la cui confusione è dileguata dalla grammatica ha un'altra sentenza simile a lei dove la grammatica è incapace a rimediare alla sua confusione, come si è detto di sopra. Mentre la grammatica Siri dilegua tutti gli equivoci allo stesso modo.

Disse: Come dunque i sapienti Siri formarono la loro grammatica, e sopra quali basi l'hanno ordinata?

Risposi: I sapienti Siri cominciarono col rassodare il loro discorso in modo che non possa ammettere confusioni di sorta quando si parla oralmente, e dopo aver messo ciò in sicuro, trovarono che molte proposizioni di questo discorso, quando sono enunziate oralmente, non ammettono equivoci, e invece li ammettono quando sono scritte; come la confusione di una sentenza coll'altra, del soggetto col predicato e del predicato e col soggetto, dell'enunziazione coll'interrogazione, dell'interrogazione colla domanda e via dicendo delle parti del discorso sopramentovate. Fatto ciò cercarono la cagione per cui quelle proposizioni quando sono pronunciate oralmente non si confondono, ma la confusione accade quando si scrivono presso tutti i letterati. Scoprirono che la ragione di ciò è il gesto, i movimenti del parlatore, e la modulazione della sua voce nell'abbassarla o elevarla, nel rafforzarla o lenirla, secondo il senso che vuol esprimere l'interlocutore, perchè; quando l'interlocutore vuol domandare, usa dei gesti che non userebbe se volesse comandare; e se vuol ammirare non usa i gesti proprii di chi vuol interrogare; e se vuol enunziare non usa i gesti di chi vuol imprecare e così di seguito. Adunque assegnarono a ciascuna di queste parti del discorso un punto, o due punti, o più da mettere sopra la proposizione, la quale o le quali vedute il lettore capisce subito il senso della proposizione, e così la legge coi gesti e colla modulazione della voce propria a far capire all'uditore il senso del discorso; così vedendo il lettore sulla proposizione il segno dell'interrogazione, legge la proposizione coi gesti dell'interrogazione, e vedendo il segno dell'ammirazione, la legge coi gesti relativi, e per questa ragione non vi accade alcuna confusione nel dire e nello scrivere dei Siri.

Ciò posto si vede chiaro che la grammatica siriana è più eccellente della grammatica araba nel suo ordine, perchè la grammatica araba segue il discorso arabo, il quale è ordinato secondo la convenzione loro, mentre la grammatica siriana è basata sopra principii di ragione e ragionamenti naturali.

Abou Bakr Mahammad eben Zakaria Al Razi nel suo libro intitolato «Medicina spirituale» al capo quinto dimostrò che la grammatica araba fa parte delle scienze convenzionali non naturali. E fu riferito di un Sceikh che egli disse a proposito della grammatica araba, che è la scienza di colui che non ha scienza, della quale non si contenta che chi è di piccolo spirito.

Hounaïn eben Ishak nella terza dissertazione del suo libro della grammatica araba dimostrò che gli Arabi non hanno una grammatica che loro dimostri i sensi astrusi come l'hanno i Siri, e citò ivi degli argomenti dai

quali si conclude che la grammatica araba è insufficiente per tutti i bisogni del discorso.

Non dico ciò per criticare la grammatica araba, nè per negarne l' eccellenza e la nobiltà, ma puramente per dimostrare che paragonando la grammatica araba colle scienze razionali, si trova di molto inferiore ad esse, e paragonandola alla grammatica siriana, si trova questa più vantaggiosa e di molto superiore.

Disse: Come si trova da voi la scienza della lingua relativamente a quella che hanno i musulmani?

Risposi: La scienza della lingua è una scienza necessaria presso tutti coloro che usano la tal lingua, e consiste nella conoscenza dei nomi e della loro esattezza, dei verbi e della loro coniugazione, delle congiunzioni e dei loro sensi nella conoscenza dei pleonasmi e simili cose; ora i Siri hanno di tutto ciò una conoscenza completa.

Disse: Adoperate voi la metafora nel vostro discorso come l' adoperano gli Arabi?

Risposi: Non bisogna adoperare la metafora se non nei casi necessari e quando se ne ha bisogno, poichè l' usarla fuori di necessità è un difetto e non una perfezione. In fatti ogni discorso è di due specie, o reale o metaforico; se è reale e nonostante ciò si fa uso della metafora diviene affettazione dalla parte del parlatore e equivoco per l' uditore, giacchè è manifesto che la confusione non ha luogo nel discorso quando è reale, ma ha luogo quando è metaforico, e perciò non vedrete mai presso di noi l' uso della metafora se non nel caso di necessità come lo è nel dire che Iddio si adirò e Iddio si contentò, o che egli ascolta e vede e simili espressioni che adoperiamo costretti a far uso della metafora per poter capire qualche cosa. Ma adoperare la metafora dove si può usare la realtà è presso di noi un difetto e impotenza dalla parte dell' interlocutore.

Disse: Se fosse la metafora un difetto non sarebbe stata adoperata tanto nel Corano.

Risposi: Supplico il visire di dispensarmi dal parlare delle metafore citate nel Corano.

Disse: Però la lingua degli Arabi è più vasta di tutte le altre lingue.

Risposi: Come si prova ciò?

Disse: La prova ne è che noi troviamo presso gli Arabi molti termini per esprimere la stessa cosa, mentre questa presso i Siri e gli altri non ha che un sol termine e forse non ne ha affatto.

Risposi: Le cose che presso gli Arabi hanno molti termini sono gli oggetti che essi usano molto e che vedono spesso, come il giumento, il cammello, il leone e via dicendo; e la più forte ragione della molteplicità dei termini di queste cose presso di loro è la molteplicità delle tribù arabe e la diversità dei loro dialetti; ora tutti questi oggetti hanno dei termini presso i Siri e forse per una medesima cosa vi sono più termini, secondo la diversità dei dialetti e dei paesi. Quanto poi al dire che forse gli Arabi hanno più termini non aventi il loro corrispondente presso i Siri, ciò non è vero, poichè tutto ha presso di loro il suo corrispondente, eccettuati i termini ridicoli e osceni che è indecente all' uomo di menzionare. Ora questi termini abbondano

nella lingua degli Arabi, mentre nella lingua dei Siri sono assai scarsi come lo dice Honein ibn Ishak nel suo libro intitolato «Libro dei punti» ossia i punti dei libri.

La prova poi che la lingua araba non sia più vasta delle altre lingue, è che noi troviamo presso i Siri, i Greci e i Persiani nomi di molti oggetti utili che mancano presso gli Arabi, come i nomi delle erbe, delle medicine e degli strumenti e simili cose di oggetti in uso, le quali esistono presso gli Arabi.

Il che si prova, da che noi troviamo dei libri di medicina e di cucina ed altri libri tradotti nell'arabo, in cui occorrono dei termini in quantità introdotti nel loro uso dalla lingua siriana, greca e persiana, poichè in arabo non trovarono i traduttori termini corrispondenti. Ma se un libro arabo si traducesse in siriano nessun termine vi entrerebbe della lingua araba per mancanza di suo corrispondente in siriano; ciò posto è da concludere che la lingua araba non è più vasta della lingua siriana.

Disse: Che differenza vi è fra la scrittura siriana e la scrittura araba in fatto di bellezza di esattezza e di utilità?

Risposi: La scrittura siriana è più bella, più esatta e più utile della scrittura araba.

Disse: Come ciò?

Risposi: Perchè le lettere siriane non sono omogenee nè simili, mentre le lettere arabe han molti punti e sono simili, come la similitudine del ب col ت e il ث e il ی¹, come la similitudine de ج col ح e خ, e come il د col ذ, del ر col ز, del س col ش, del ص col ض, del ط col ظ, del ع col غ, del ف col ق; ora chi non sa che la molteplicità dei punti incomoda lo scrittore e ingenera confusione nel lettore?

In fatti, la similitudine delle lettere è un problema, poichè nelle scritture accadono delle confusioni per l' omogeneità delle lettere da far disperare!

La prova poi che gli inventori delle lettere arabe non sepperò bene variare le lettere, nè dar loro i nomi convenienti, si è che diedero alla maggior parte delle lettere simili, nomi simili nella scrittura come ی ث ت ب² infatti queste lettere quando se ne scrive il nome, divengono simili anche nella scrittura, così anche ح³ ز ر ذ د⁴ غ ع ط ض ص ش س ز ر ذ ح³ e non, a dire quanta confusione genera ciò, il che non ha luogo nella scrittura siriana.

Disse: Le lettere siriane si congiungono le une colle altre, come si congiungono le lettere arabe?

Risposi: Sì, vi sono delle lettere che si congiungono ed altre che non si congiungono; ma non vi è vantaggio nella loro congiunzione, come non vi è danno nella loro separazione.

¹ [Ciòè al principio e nel mezzo; e poi non vi è fatta menzione della lettera ی, siccome anche questa lettera ha la stessa forma al principio e nel mezzo, come ی و ث ت ب. — Nota della Redazione.]

² [Cf. la nota antecedente. — Nota della Redazione.]

³ [Qui manca la lettera ج. — Nota della Redazione.]

⁴ [Qui mancano le lettere ف ق. — Nota della Redazione.]

Disse: Come non vi è vantaggio nella loro congiunzione, mentre così la scrittura scorre più rapida, più bella e più chiara per il lettore?

Risposi: Non è vero che la congiunzione delle lettere rende la scrittura più bella, nè conferisce nulla alla celerità della scrittura, nè rende la scrittura più chiara; e la ragione è che accadono nella scrittura araba molti termini composti di lettere separate, le quali se si componga di loro la proposizione e si scriva, non differisce la scrittura colle lettere separate nè nella bellezza, nè nella celerità, anzi è più chiara per il lettore e più acconcia per l'esattezza e la forma...

... Posto ciò non si vede bene in che la scrittura araba sorpassi la scrittura siriana, quando è provato che nella congiunzione delle lettere non vi è alcuna utilità. E supposto che vi sia alcuna utilità nella loro congiunzione, le due scritture araba e siriana partecipano tutte e due di questo vantaggio.

Disse: Che ne è della maniera di discorrere dei cristiani relativamente a quella dei musulmani?

Risposi: La scienza del discorrere presso i cristiani è più chiara, più esatta e più manifesta. Infatti, il discorrere dei musulmani è basato sulla loro legge e secondo il loro libro; ora nessuno accetta i loro principii e le loro definizioni se non coloro che sono d'accordo con loro nella religione; mentre il discorrere dei cristiani è la scienza della logica, che è basata sopra i principii della ragione e del sillogismo, in cui nessuno può loro contraddire, perchè ha le proprietà della matematica nella quale nessuna contraddizione esiste presso tutti i popoli, e perciò i cristiani lo studiano e ne fanno uso per provare la loro religione e confutare i loro contradditori.

Disse: I musulmani opinano che lo studio della logica e delle altre scienze filosofiche è una empietà ed apostasia, tanto che alcuni fra loro stimano ateo colui che le coltiva.

Risposi: Egli è chiaro da una parte che il più gran dono che fece Iddio all'uomo è il dono dell'intelligenza, ed è ugualmente chiaro che la scienza della logica disciplina l'intelligenza; che altro resta a concludere se non che ogni legge che esclude la scienza della logica, è contraria all'intelletto? E poi chi pretende che la scienza logica sia contraria alla religione, è obbligato provare che questa scienza sia contraria all'intelletto, giacchè una religione non può esser mai vera se non si presuppone la veracità dell'intelletto; ora ciò non fu fatto da alcuno di coloro che negano la scienza della logica, nè fu da alcuno preteso. Noi troviamo che molti musulmani (che Iddio li protegga) biasimarono questa scienza, e molti sapienti fra di loro la studiarono apposta per poter confutarla, ma nessuno di loro riuscì nell'intento.

Disse: I musulmani non impediscono lo studio della logica e delle scienze razionali, perchè le credono contrarie all'intelletto, ma solamente ne impedirono lo studio, perchè l'occuparsene impedisce lo studio della scienza della legge.

Risposi: L'occuparsi nell'amassare danari e nel cercare le alte funzioni, il mangiare molto e bere e lussureggiare, tutto questo impedisce più l'occuparsi dello studio della legge; dovevano dunque i musulmani (che Iddio li protegga) astenersi da queste cose e dalle loro simili piuttosto che dallo studio

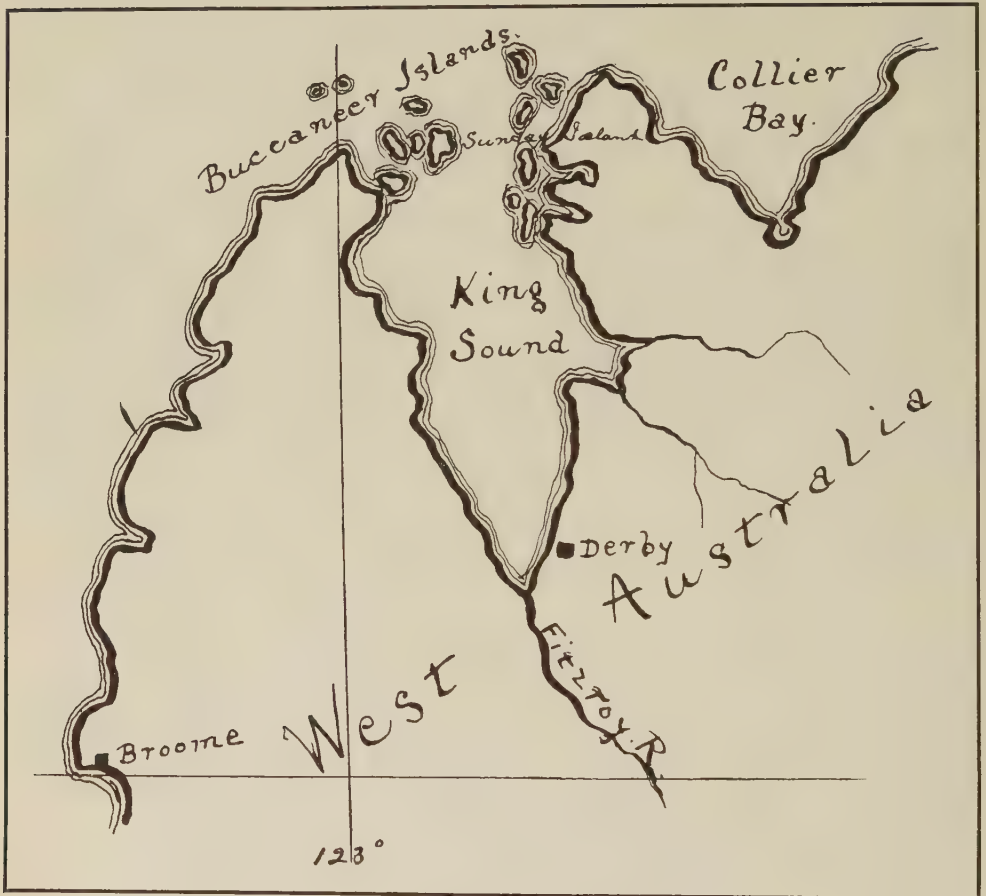
delle scienze razionali, poichè le passioni carnali incitano all'ingiustizia e a calpestare i diritti altrui, mentre le scienze razionali esortano alla giustizia, all'osservanza della legge e a seguire la verità; posto ciò, risulta che lo studio dei libri di logica è cosa onestissima, non da biasimare.

Disse: Questo discorso con quello che precedette intorno alla grammatica alla lingua e alla scrittura, hanno risposte che il tempo è troppo breve per sviluppare. Però tu non hai mancato di citare quello che è acconcio e a rispondere bene a proposito di queste scienze. Inquanto a me ella è la prima volta che vengo a sapere, che i cristiani hanno scienze simili. E così finì la seduta.



Some Remarks on the grammatical construction of the Chowie-Language, as spoken by the Buccaneer Islanders, North-Western Australia.

By W. H. BIRD, Sunday Island, North-Western Australia.



During my residence here of about four years I have acquired an insight into the customs and the language of the natives of the Buccaneer Islands. While publishing here a short notice on the grammatical structure of their language I intend to send later on full particulars of their remarkable initiation and other ceremonies, blood drinking customs, and also some interesting legends.

The natives are Australian aborigines and intermarry with the tribe on the mainland to the west.

Sunday Island on which we live has an area of about 8000 acres with a native population of about 100. We are about 10 miles from the mainland.

I. Pronouns.

| 1. Personal Pronouns. | 2. Possessives. | 3. Object. Pers. Pron. |
|----------------------------|-------------------------------|-----------------------------|
| <i>ngi</i> I | <i>ngi jenner</i> my | <i>ngi</i> me |
| <i>jou</i> you | <i>jou jeer</i> your | |
| <i>kinying</i> he | <i>kinying jenna</i> his | <i>kinying</i> him |
| <i>arradoo</i> we | <i>arradoo jerrda</i> our | <i>arradell</i> us |
| <i>goor</i> you (pl.) | | |
| <i>yerr</i> they. | <i>yerra nim jerra</i> their. | <i>yerra ngungarr</i> them. |
| 4. Interrogative Pronouns. | 5. Demonstrative Pronoun. | |
| <i>ungaba</i> who | <i>kornba</i> that. | |
| <i>tenarie</i> which | | |
| <i>ungie</i> what. | | |

Remarks.

There is no distinctive gender in the pronouns.

The affix *jenna* and its modifications denote possessive case.

A double or affinitive pronoun is used before nearly all verbs: *nun* 1st pers., *min* 2nd pers. and *in* or *inna* 3rd pers. This, however, always changes into *nul*, *mil* and *ill* in the negative.

There seems to exist a "nominativus agentis" of the pronoun, indicated by the suffix *nim* and used with transitive verbs:

Jou-nim minjakoolie you broke it.

II. Nouns.

1. Substantives retain the same form in the singular and plural. Adjectives of quality follow the noun or pronoun.

2. There are no degrees of comparison.

III. Adverbs.

| | |
|---|--------------------------------------|
| <i>Bonnagarra tarroongarra</i> ¹ ? | To day are you coming back? |
| <i>Jennabia tarrminarr</i> ? | Whence comest thou? |
| <i>Nyirrabra arrmindun</i> ? | Where have you been? |
| <i>Unga nimmie minja koolie</i> ? | How did you break it? |
| <i>Ungoinjie minjal ngi</i> ? | Why do you look at? |
| <i>Ungaba ninga jou</i> ? | What is your name? [country? |
| <i>Jennabra ninga je boara</i> ? | Where (= which?) is the name of your |

IV. Verb.

1. Scheme of Conjugation².

a) Positive.

ngi nunamoor I throw
jou minamoor you throw
kinying innamoor he throws.

b) Negative.

ngi arra nulamoor I did not throw
jou arra milamoor you did not throw
kinying arra illamoor he did not throw.

¹ This is their way of saying: When are you coming back?

² See here above regarding the "nominativus agentis" with transitive verbs.

2. Tenses.

Present

nunamogera I make
nuneeep I drink
nunjakoolie I break.

Past

kallanunamogera I have made
kallanuneeep I have drunk
kallanunjakoolie I have broken.

Future

oongamogera I shall make
oongeep I shall drink
oongakoolie I shall break.

This is the general rule governing the tenses; there are but few exceptions.

3. Present Participle.

The present participle is formed by adding the affix *ngun*.

| | |
|-----------------------|-----------------------------------|
| <i>orla</i> water | <i>orlangun</i> water getting |
| <i>noora</i> firewood | <i>noorangun</i> firewood getting |
| <i>arlie</i> fish | <i>arliengun</i> fishing |
| <i>kara</i> sea | <i>karangun</i> sea-going |
| <i>elma</i> song | <i>elmangun</i> singing. |
| <i>koara</i> play | <i>koarangun</i> playing |

4. Imperative.

The Imperative mood is formed by prefixing *an*: throw it away: *anamoor*.

5. Potential Mood.

I have found only two forms of this mood in the language.

neen-neenga and *neendoo* may *neengarra* may not.

Neendoo arinjie ingoodally.

One may be lost.

Neendoongeemba nooridjie.

One may die to-morrow.

Neenga turrgal.

One may be true.

Neenga meela.

One may be a lie (= a liar?).

Neengarra tarroolarra.

One may not come back.

The verb "to be" is a regular verb but is seldom used, the natives being content to use the noun and adjective without any other connection.

* *

A singular thing to be noticed that as *kalla* indicates the past tense and *oong* the future tense, the name of their Creator is *kallaloong*.

Is this a mere coincidence?

Indonesische Studien.

I. Beiträge zur Stammbildungslehre der indonesischen Sprachen.

Von Dr. K. WULFF (Kopenhagen), München.

(Schluß.)

bat. *istom* glänzend schwarz, *mañ-* bewölkt sein, *listom* pechschwarz, *lastom*: *si-* Strauch mit dunkelbraunen Blättern. — *tam*: die verbreitetste Form für schwarz im Indonesischen ist *itam*, mal. etc. (*h*)*itam* (im atjeh auch dunkelfarbig, im mid.-mal. auch dunkelbraun oder blau). gajo *itöm* das auch dunkelfarbig und Ruß heißt, tag. *itim* schwarz, schwärzlich; vgl. noch mal. *hitam manis* braun. Ohne Erweiterung men. *tam-tam* Pflanze, die blauen Farbstoff liefert (vielleicht auch jav. *tom* Indigopflanze), und čam *taṃ*, daneben aber *hataṃ*, *hutaṃ* (wahrscheinlich = gajo *utöm* Brennholz), *hutum* schwarz, dunkel. Dieselbe Wurzel findet sich in bat. und karo *gutam* schmutzig, wahrscheinlich auch in bat. *tajom* Indigoart (im tag. blau, Indigo, färben), bal. *tahum* Indigo, karo *gëltëm* bewölkt, drohend (Wetter). Daß auch ilok. *tem-tem* heiße Asche dazu gehört, wird durch das Folgende wahrscheinlich gemacht.

Neben *listom* und *lastom* gibt es in derselben Bedeutung *lintom*, bzw. *lantom*, deren erstes Element *lam* ist: bat. *lom-lom* in der Verbindung *si—ulu* Schwarzkopf, *holom* (mal. etc. *këlam*) finster, gajo *klam* Nacht, čam *mo'klaṃ* finster, Nacht, mal. etc. *malam*, čam *mo'lam*, jav. *alëm*, tag. *dilim* Nacht, tag. *lim-lim* nebelig, (Sonnen-) Finsternis usw. Hierzu muß auch karo *lum-lum* dicht, schattig (Busch) gehören, wodurch eine — vermutlich sekundäre — Verbindung mit den Wörtern für Schatten (vgl. BRANDSTETTER, „Mata-Hari“, S. 13) deutlich wird. Dies ist eine große Schwierigkeit, denn während ein Teil der Wurzeln dieser Wörter die Bedeutung schwarz bekommen hat, haben andere Verbindungen derselben die Bedeutung das Schattenwerfende, Bedeckende. Hierfür einige Beispiele:

mal. usw. *linduñ* Schatten (im bat. auch die Wahrheit verhehlen, im karo auch dunkel [Busch]) hat im ersten Teil wahrscheinlich die Wurzel *lañ* von bat. *lauñ* Schatten, sund. *leñ* von Dunkel befallen, ohnmächtig werden, *liñ-luñ* vergeßlich, verschwunden (weitere Beispiele für ähnliche semasiologische Entwicklung bei BRANDSTETTER, a. a. O.). In der zweiten Silbe *dəñ*, wozu man vergleiche: gajo *səduñ* schwarz, sund. *hidön* (vgl. *hitam*) schwarz, dunkel, mal. *rendaṃ* schattig, bat. *ondiñ* Schatten werfen, Schutz suchen, überdecken, *induñ* inkognito, die Wahrheit verhehlen (altbug. *inruñ* beschattet), sund. *din-din* und *pipindiñ* Schirm, Vorhang. Ähnlich ist es mit dem Typus karo *liñgëm*, bat. *liñgom* Schatten, dessen erstes Element mit dem von *linduñ* identisch ist; das zweite hat die Bedeutung schwarz in gajo *səgöm*, und

bat. *si-lĩngom* wird ganz wie *si-lintom* als Bezeichnung für schwarze Katzen, Pferde usw. gebraucht; anderseits schließen sich die nur im Vokalismus abweichenden Wörter des bat. *laĩgam* sich über etwas wölben und *laĩgum* Deckel, Verband (an Wunden) an die Wurzel *gãm* an, die enthalten ist in bat. *gom-gam* binden, Hand, *gom-gom* enthalten, umgeben, beherrschen (dazu vgl. *sa-loĩgom ni si-anu* soweit N.N.'s Gebiet reicht; *loĩgom* ist sonst = *liĩgom*), *suĩgam* in das Maul stecken, *toĩgom* mit Klauen greifen, (dairi) *tĩĩgam* betasten; die ursprüngliche Bedeutung dürfte etwa umfassen sein.

Man wird hier nicht ohne die Annahme auskommen, daß verschiedene gleichlautende Wurzeln sich semasiologisch vermischt haben; es ist dies aber noch ein verhältnismäßig durchsichtiges Beispiel. Die oben erwähnte Bedeutung schwarz der Wurzel *dəĩ* ist nämlich sekundär, die ursprünglichere ist sengen und aus dieser hat sich auch die der ersteren ganz entgegengesetzte hell entwickelt: man vgl. aus dem bat. *dadaĩ* sengen (am Feuer oder in der Sonne), *rondaĩ* gebrannter Reis, verbrannt (Reis), aber auch hell (Mondschein), mal. *rėĩdaĩ* rösten, braten; bat. *deĩ-deĩ* getrockneter Fisch, *dijaĩ* am Feuer trocknen; *tondaĩ* bestrahlen, *sondaĩ* Glanz verleihen, *pondaĩ* Strahl, *lidaĩ* glänzend. Daraus wiederum die Bedeutung rot: *doĩ-daĩ* rote Erde usw. Weiter gehört hierher sund. *deĩ* = *deĩ-deĩ*, *dejaĩ* sich am Feuer wärmen.

Ganz ähnliche Bedeutungsverhältnisse zeigt die Wurzel *rəĩ*, die im ersten Teil von *rondaĩ*, *rėĩdaĩ* (oben) enthalten sein dürfte: gajo *dariĩ* (von der Sonne) sengen oder trocknen lassen, rösten, bat. *horaĩ*, mal. *kėĩriĩ* trocken, bat. *djoraĩ*, gajo *djėĩraĩ* und *taroĩ* kochen, bat. *tatarĩ* Feuerstelle. Die Bedeutung rot liegt vor in *peraĩ*: bat. hellrot, mal. braun, bat. *biriĩ* roter Hahn, *baderaĩ*, *bareraĩ* Schwefel; vgl. auch *toraĩ* (mal. usw. *tėĩraĩ*) hell; Tag werden. tont. *raĩndaĩ* (< *raĩraĩ*, ADRIANI, Tont. Spraakk., S. 36) heißt braun, rot, glühen; *wėĩreĩ* Kohlenfeuer; glühen. Wie die Bedeutung schwarz von sund. *rujuĩ* schwärzlich, bat. *biroĩ* (und *ėĩmbereĩ*), dunkelbraun, schwarz, *boroĩ* schwarze Hummel entstand, zeigen folgende Beispiele: *gariĩ*, mal. hart gebacken oder gebrannt, sund. verdorren, verkohlen, daj. *burĩ* Holzkohle, Ruß, *mam-* schwärzen, tont. *wuriĩ* schwarz, mal. *araĩ*, jav. *arėĩ*, bat. (M) *aroĩ* usw. Holzkohle. Als bat. Entwicklung von *arėĩ* wird *agoĩ* Holzkohle gewöhnlich hervorgehoben, indem es eine unregelmäßige Vertretung des *r* zeigt; indessen liegt keine Notwendigkeit vor, es als mit *arėĩ* identisch anzusehen, denn es gibt auch eine Wurzel *gəĩ* mit derselben Bedeutung wie *rəĩ*: vgl. sund. *geheĩ* angebrannt, gesengt, *gaĩ-gaĩ* heiß; rösten, braten, *gaĩ-gaĩ*: sund. heiß, rösten, mal. an das Feuer setzen, sengen, *pė-* Ofen, wozu noch bat. und gajo *paĩgaĩ* rösten, bat. *bolgaĩ* kochen, *turaĩgoĩ* und *tuwaĩgoĩ* angebrannte Speise, das Verkohlte, čam *ghaĩ* hell, Wärme ausstrahlen, *ghauĩ* trocken, Dürre; vgl. auch čam *giĩ* Ofen.

Um nun zu *istom* zurückzukehren, so findet man im tont. ein Wort *rėĩis*, das brennen, anbrennen, verbrennen (auch von der Sonne) bedeutet, dazu auch der Name eines Baumes ist, dessen Bast schwarz ist; das möchte man als *rėĩ*+*is* betrachten, indem *rėĩ-* zu *araĩ* etc. gehören kann. Bestätigt wird diese Annahme durch den Vergleich mit dem Verhältnis zwischen *wuriĩ* (s. oben) und *wuriĩis* (*wuriĩ-is*) dunkelbraun, glänzend (schwarz), und dieses *-is* wird

mit dem von *istom* identisch sein. Als selbständiges Wort finde ich es in čam *uh* brûler, passer au fer chaud (khmer *us* Brennholz), gajo *awas*-2 angebranntes Stück Brennholz, bal. *hijas* austrocknen, bis. *alas-as* (Stamm **as-as*) dunkel werden (Horizont); vielleicht gehören dazu mal. (*h*)*aus* bat. *uwas* Durst, sund. *huwis* grau (Haare). *listom*, *lastom* dagegen dürften dieselbe Wurzel *lās* haben, die in *las*: bat. warm, karo Glut, heiß, karo *las-las* sich sonnen, bat. *lulus* ans Feuer setzen, vorliegt; vielleicht auch karo *lēs-lēs* einschrumpfen (durch Hitze), *melus*, bat. *malos*, *ollas* verwelkt, tont. *wělēs* einschrumpfen, verwelken, karo *nilas* brennen (Ausschlag, Wunden).

bat. *ostom* hat mit dem Präfix *mañ-* dieselbe Bedeutung wie *mañ-asup*; *asup* heißt Drohung, *mañ-* die Lippen aufeinanderpressen, drohen, *mañ-* *i* bedrohen, und scheint verwandt zu sein mit bat. *dasip* aneinanderschließen und (dairi) *kětsup* (andere Schreibung für *kětjup*) spitz vorgestülpt (Lippen), geschlossen (Blume). Diese Wurzel *tjəp*, schließen, ist sehr verbreitet und berührt sich einerseits mit der in Worten für Zange, Schere (z. B. karo *katjip* kneifen, mal. *katjip* Schere, bat. *gansip* Zange; gajo *kětjəp* [die Augen] schließen, *kětjop* geschlossen, zusammengefaltet), andererseits aber mit der Wurzel *tjəp* in Wörtern für Schmacken, Schnalzen, Schlürfen, Saugen und ähnlichen; vgl. mit dem obigen *kětjup* mal. (mid.) *kětjop* = *tiutjup* schlürfen, ein-, aufsaugen, *kětjap* schmacken, mit einem schnalzenden Geräusch etwas kosten, probieren (daher im karo *tjětjap* Geschmacksinn), karo *tjəp-tjəp* und *intjəp* aufschlürfen, saugen, trinken, *tjijup* saugen usw. Möglicherweise ist diese Bedeutung von der Wurzel *tjəm* in mal. etc. *tjijum* gajo *tjum* küssen, riechen usw. übertragen; es ist indessen wahrscheinlich, daß *asup* von dieser Bedeutung aus zur Bedeutung drohen gekommen ist: vgl. karo *kultjip* mit dem Mund schnalzen, wenn man etwas bedenkliches hört, neben *kultjap* schmacken beim Essen von Süßigkeiten, deren *kul-* mit karo *kil-kil* nagen und der Wurzel von *pukul*, *tukul* schlagen, klopfen usw., bat. *enkal* lachen, *sihil* schallend, *buhul* in der Nase schnarchen (Nasenrotz) verwandt sein dürfte. Ein Gegenstück dazu wäre bat. *lansum* betrügen, *sensem* mit schönen Worten hintergehen, zu *tjijum* (eigentlich sich einschmeicheln oder ähnliches).

Eine ähnliche Bedeutungsentwicklung könnte man nun bei *ostom* erwarten; eine Wurzel *təm*, schließen, gibt es freilich, sie scheint aber die Bedeutung mit einem Deckel schließen, zubinden zu haben (bat. *gotom*, *tutum*, *huntam*, *santum*; *ultom* den Atem anhalten, wird seine Bedeutung in Anlehnung an *ulton* mit derselben Bedeutung bekommen haben: vgl. *pultoñ*, *poltoñ* Durchgang versperren, seine Notdurft zurückhalten, karo *hontəñ* versperrt). Man wird deshalb mit größerer Wahrscheinlichkeit *ostom* auf die Wurzel *təm* zurückführen, die eine Anzahl von Schallwörtern für knallende, klatschende usw. Geräusche liefert: vgl. z. B. karo *təm-təm* eine Mauschelle geben, auf die Brust schlagen, *tum* Schallwort für Schuß usw. Für diese Annahme spricht die folgende Reihe von Gleichungen: bat. *ontom* = *ostom* und karo *əntəm* böses Ansinnen, daj. *antam* Drohung, tont. *antam* Argwohn, sund. *hantəm* energisch, eifrig, anhaltend, oft etwas tun, mal. *hantam* und *həntam* mit Heftigkeit oder Kraft eine Wirkung ausüben, etwas gehörig tun, aber auch schlagen, klopfen, gajo *ntam* kräftig anpacken oder schlagen, atjeh *hantam* schlagen, klopfen, nieder-

schlagen, mid.-mal. *ěntam* zertreten. Ferner hat bat. *gontom* dieselbe Bedeutung wie *ostom*, daneben aber bedeutet es (Reis) stampfen und *gontom arijan* ist ein unerklärliches, unterirdisches Geräusch; dazu gehört *gěměntam*, das im mal. ein polterndes Geräusch machen, im atjeh vor Wut stampfen heißt. In der Bedeutung drohen finde ich *tam* nur in bis. *tim-tim* jemand bedrohen, indem man ihm eine Waffe vor die Brust hält.

Das erste Element *os-* in *ostom* wird dann mit dem Wort *us* zusammenzubringen sein, das in mehreren Sprachen (z. B. karo und daj., das tont. hat *is*, *uis*) dient um Tiere zu verjagen, und das mit daj. *uas* bange machen verwandt ist, sowie mit bat. *os-os* zwischen den Zähnen zischen, *uwos-os* ein blasendes Geräusch hervorbringen, *uwis* leise pfeifen, und mit atjeh *wěs* wegjagen, scher dich fort!

bat. (M) *listun* weglaufen (besonders von Sklaven). — Das erste Element ist durchsichtig; es ist eine sehr verbreitete Wurzel *lās* mit der Bedeutung sich entfernen: z. B. karo *lawěs* weggehen, tag. *layas* Flüchtling, bis. *lahas* entkommen, fliehen, jav. *las* sich heimlich entfernen, sund. *los* Reflexwort für Weggehen, *lolos* heimlich fortgehen, jav. *bolos* sich heimlich entfernen, sund. *lejos* umziehen, *luwas-* von einem Ort zum anderen gehen.

Der zweite Bestandteil von *listun* macht einige Schwierigkeiten; es ist möglich, daß darin der Stamm des Lokaladverbiums *da*, dort enthalten ist, bat. *tijan*, *tan*, dairi *kětan*, mal. *tun*, men. *tan-tun*; vgl. tag. *yaon*, das sowohl Pron. demonstr. ist und fortgehen bedeutet. Wahrscheinlicher ist aber Zusammenhang mit tag. *tanān* fliehen, sich entfernen, ilok. *talan-tān* von einem Ort zu einem anderen gehen, um einen Besuch zu machen (con deseo de visitar) oder zu einem anderen Zweck; diese Wörter sind aber offenbar verwandt mit einer Reihe von anderen, die in den philippinischen wie in den westlichen Sprachen die Bedeutung haben gehen, um etwas zu sehen oder zu hören, dann weiter gehen, um sich mit jemandem zu beraten; um Rat befragen, jemandem etwas zu überlegen geben, vorschlagen, z. B. ilok. *ton-tōn* Untersuchung, sund. *toñ-ton* zusammenlaufen, um etwas zu sehen, bal. *tan-tun* um Rat fragen; Vorschlag, vgl. auch sund. *kintun* senden. — bis. *tan-tān* zurückbleiben, sich verspäten, an das man auch denken könnte, gehört zu der ungeheuer weit verzweigten Wurzel von *tahan* spannen, ziehen, die Zeit hinziehen, dauern, dulden, die sich in allen Sprachen in fast allen diesen Bedeutungen wiederfindet; da sie auch führen, holen bedeutet, z. B. jav. *tun-tun*, sund. *tujun*, khasi *tān* to go and fetch a person (daher auch gajo, atjeh usw. *tawan* Gefangener, Kriegsbeute) so berührt sie sich nahe mit der obigen.

Schwer zu erklären ist das an *listun* anklingende jav. *lēstantun* ungehindert, ohne Unfall, erfolgreich; seinen freien Lauf haben, andauern; in dem *ñoko* entspricht ihm *lēstari*, *lastari*. Der erste Teil *lē-*, *las-* gehört offenbar zu mal. *lus* frei, ungehindert, atjeh *lulus* gelingen und *gēlas* erledigt, sund. *lulus* = *lēstari*; an *-tari* erinnert ilok. *tari* im Begriff sein zu geschehen, jedoch kann ich es in dieser oder ähnlicher Bedeutung sonst nicht nachweisen, höchstens ließe sich an bal. *tari* denken, in der Bedeutung „gelijk, even“ von einer Zahl; über den Ursprung dieses Spielterminus habe ich kein Urteil. Im

jav. bedeutet *tari* ebenso wie *tan-tun* jemand etwas zu überlegen geben, vorschlagen, im bal. auch um Rat fragen, im sund. jemand rufen, um mit ihm zu beraten; sollte nun *lēstari* von einem *tari* in ähnlicher Bedeutung wie im ilok. gebildet sein, das später verloren ging, so ließe sich die Umwertung und die Bildung *lēstantun* zur Not begreifen. — Übrigens scheint das *tari* des jav. und bal. eine ähnliche Entwicklung durchgemacht zu haben, wie *tan-tun* und seine Sippe; im daj. nämlich heißt *tari* schweben und dafür, daß dies die ursprüngliche Bedeutung ist, spricht auch *tari* *graziös*; der Übergang von schweben zu tanzen (mal. usw.) ist leicht verständlich, man vergleiche vor allem die Bemerkung in HAZEUS Gajo-Wörterbuch s. v. *tari*, daß der Bräutigam bei den Hochzeitstänzen die Bewegungen verschiedener Vögel nachahmen muß. Indem nun der Tanz bei den Hochzeitszeremonien eine besondere Bedeutung hat, bekommt das Wort im mad. (*tare*) auch den Sinn um ein Mädchen anhalten; im mak. (s. MATTHES Wörterbuch s. v.) ist *tāri* der Name einer Art von Wahrsagerei, wobei ein an einem Seil festgehaltener Korb durch seine Bewegungen die Frage des Wahrsagers, ob *si-anu* schuldig ist, beantwortet: daraus läßt sich wohl auch die Bedeutungsentwicklung im bal. und jav. verstehen. -- tag. *tari*, khasi *tari* Messer gehört natürlich nicht hierher.

Ob dieser Erklärungsversuch von bat. *listun* das richtige trifft, ist natürlich nicht sicher; bei der Schwierigkeit der semasiologischen Verhältnisse kann er nur als Hypothese gelten.

Das toba hat *lintun* für *listun*, das karo *litun*; letzteres ist sicher nicht aus *listun* entstanden, sondern dürfte die Wurzel *läh* enthalten, die unter anderem in karo und dairi etc. *luwah* losgekommen, entronnen, karo *pulah* losgelassen auftritt. *lintun* schließlich kann die nasalierte Form zu *listun* oder **lihtun* sein, kann aber auch die Wurzel *lən* schweben, umherschweifen, irren enthalten, vgl. z. B. bat. *muntoliñ* unzufrieden weggehen, *djalañ* umherschweifen, sich verirren, sund. *lejoñ* schweben, mit dem Strom treiben; ersteres ist doch wahrscheinlicher, denn *lən* scheint ursprünglich kreisen zu bedeuten.

bat. *bostañ* quer ausgestreckt liegen, *pamostañan* der rechte Weg, Gerechtigkeit.

bat. *bustañ* der Länge nach ausgestreckt liegen, *pa--hon* sich hinstrecken; daneben auch Aas, Fleisch verendeter Tiere.

karo *gěstěñ* steif, straff; auch ein vulgärer Ausdruck für tot.

bat. *gostañ* steif, *pa--hon* steif, ausgestreckt halten.

bat. *gistañ*: *pa--hon* ausspannen; (ein *pustaka*) ausziehen.

bat. (dairi) *kestěñ* straff, gespannt.

karo *listañ* gerade in die Höhe schießen.

Zu der Bedeutung Aas, tot bei *bustañ* und *gěstěñ* ist zu vergleichen der Artikel *tuskiñ* oben S. 223.

gistañ ist auch Numerativum für rotanstoelen (Stöcke? stoel in solcher Bedeutung finde ich im holländischen Wörterbuch nicht), welche Bedeutung auch bat. *histañ* hat; sie dürfte aus der Grundbedeutung dieser Sippe entwickelt sein.

tən ist eine sehr verbreitete Wurzel, deren Grundbedeutung etwa ausstrecken sein dürfte; daraus erklären sich bequem die übrigen. Ich beschränke mich auf eine kleine Auswahl von Beispielen:

rěntaň: atjeh in einer Reihe, gerade, gespannt, straff, gajo der Länge nach ausstrecken, spannen, karo (ein Gewehr) anlegen. mal. *rantaň* gerade, ausgestreckt, gespannt, straff. tont. *rěntěň* aufgerichtet stehen, ausgestreckt liegen, daj, *rentěň* Querstrich; daj. *rintiň* Reihe, Folge, Abkunft. *rintaň*: karo in einer Reihe stehen, liegen, atjeh Hindernis, mal. entgegenarbeiten. — Karo *těň-těň* in gerader Linie stehen, gut zielen. bat. *tońtaň* gegenüber, auf gleicher Höhe mit, auch *tontaň*, wovon (im dairi) *pěň-ěň* = *pamostaňan* (s. oben bei *bostaň*), atjeh *těntaň* genaue Richtung, der rechte Ort; sund. *taň-tuň* aufgerichtet, *sa-na* volle Höhe oder Länge von etwas. bat. *tuň-tuň* Querholz der Harke, woran die Zähne sitzen. bis. *talaň-taň* Riegel, Balken zum Verschließen einer Tür. Vgl. čam *taň* suite, continuité, en ligne; escorter, accompagner; *tain* continuité, assiduité. — bal. *tawěň* was quer (im Wege) liegt; karo *tajaň* sich niederlegen; tag. *toon* Querbalken. — Diese, wie auch mehrere von den unten zu besprechenden Wurzeln, berührt sich nahe mit einer gleichlautenden Wurzel mit der Bedeutung ausbreiten (Flügel, eine aufgerollte Matte und ähnliches) oder in anderen Fällen flattern, sowie mit einer dritten, die fest umschnüren, (einen Gürtel und ähnliches) fest anziehen bedeutet; zuweilen sind sie überhaupt nicht auseinander zu halten, so gleich bei *bontaň*, *běntaň* (unter *bostaň*, *bustaň*).

bostaň und *bustaň*: Die unerweiterte Wurzel *bəs* kann ich nicht mit Sicherheit nachweisen, denn tag. *bagas-bas* sich quer vor den Strom legen (Boot), kann zu mal. *bijas* und *babas* aus seinem Kurs abgetrieben gehören, und daß diese Wörter mit dem hier vorliegenden *bəs* verwandt sind, erscheint mir nicht ganz sicher; wahrscheinlicher ist sie in mid-mal. *bijasan* aufgerichtete Bambuslatte zu finden. Weiter sind zu vergleichen bat. *balobas* Lineal (men. *balabeh* auch der nach einem Lineal gemachte Strich), mal. *bělēbas* Latte, woran die Wandbekleidung befestigt wird; gajo *bělbős* horizontale Dachlatte; sund. *hibas* gleich hoch wie; bal. *babas* Hindernis; wahrscheinlich auch bat. *rabis* mit einer Schnur fischen, worauf Würmer aufgezogen (angereiht) sind, auch massenhaft (eigentlich ganze Reihen) totschiagen, vgl. tont. *rawis* das äußerste Ende von etwas. — Neben *bostaň* und *bustaň* gibt es *bontaň* bzw. *buntaň* mit denselben Bedeutungen, wozu auch bat. *balintaň* Balken, der sich der Länge nach durch ein *sopo* hinzieht; ihnen entsprechen: gajo *běntaň* ausspannen (ein Segel), atjeh *běntěň* quer (vgl. *benteň* Querlatte), aber mal. *běntaň*, men. *bantaň* ausspannen, ausbreiten (ein Stück Zeug, eine Matte); und gajo *buntaň* steif (eine Leiche), men. *buntaň* Aas. Das *bən-* in diesen Wörtern ist eine Wurzel *bəň*, z. B. in bat. *buwaň para* Balken, der sich durch die ganze Länge des Hauses hinzieht, *paň-abaň*, ungefähr = *balintaň*, sund. *beň-breň* sich in einer Reihe aufstellen; dieses *bəň* ist von der Wurzel *bəň* (eine Matte und ähnliches, Flügel, Arme) ausbreiten und weiter fliegen kaum zu unterscheiden: vgl. z. B. karo *běň-běň* im Wege sitzen, *těběň* sich in den Weg stellen, *ambaň* sich (einem Pferd) mit ausgebreiteten Armen in den Weg stellen, *kěrbaň* die Flügel ausbreiten, *kaběň* Flügel, *kabaň* wegfliegen, bat. *hubuň* fliegendes Eichhorn; karo *kěrbaň*, bat. *hirbaň*, *herbaň* (= *himbaň* und *hembaň*) ausbreiten (Flügel, Matten), sich öffnen (Blume) sind gebildet wie die unten zu besprechenden Wörter *hirtaň* und *hortaň*. Auch bei

běntaŋ (oben) gehen die beiden Bedeutungen durcheinander, und so ist wohl anzunehmen, daß beide sich aus einer entwickelt haben; von der Vorführung eines größeren Materials muß ich hier absehen; bemerkt sei nur, daß das čam die Wurzel *bəŋ* in der Bedeutung Dach, First hat (*buŋ*), die auch im indones. häufig ist, und aus der sich wohl Schutz und ähnliches (*bo'ŋ, bō'ŋ, bauŋ*) entwickelt hat; ob diese Wörter mit der obigen Sippe gemeinsamen Ursprunges sind, ist nicht leicht zu entscheiden, denn es gibt hier noch mehrere andere Möglichkeiten. — Schließlich ist mit *bostaŋ, bustaŋ* zu vergleichen bat. (dairi) *bartěŋ* quer liegen (neben tag. *bagtiŋ* ausspannen; auch *bantiŋ*): zu dessen *bər* vgl. unter anderem daj. *baur* Querstock am Drachen, s̄erawai *baoran* zwei Bambusstöcke am Netz zum Vogelfang, ilok. *bair* aufgerichtete Bambusstange (als Vogelscheuche dienend); tont. *rawir* (<**rabir*, vgl. oben *rawis*) in einer Reihe stehen oder stellen, mad. *bhalabhar* ausgespanntes Tau zum Absperren (eines Kampfplatzes), mid.-mal. *bělabar* Kampfplatz für Hähne, wozu auch tag. *balog-bog* Rückgrat zu vergleichen ist. Häufiger ist *bər* in der Bedeutung ausbreiten, z. B. sund. *ber*, Reflexwort für Ausspannen, Entfalten der Segel, mad. *bar-bar* und *bir-bir* ausbreiten, sund. *beber* (Flügel, Segel) ausbreiten, mal. *babar* ausgebreitet (eine zusammengerollte oder zusammengelegte Matte und ähnliches); dieses *bər* berührt sich in manchen Fällen nahe mit *bər* austreuen (einige Beispiele aus dem mal. s. ZDMG 62, S. 688 f.).

gěstěŋ, gostaŋ, gistaŋ: Die Wurzel *gəs* scheint eine geringe Verbreitung zu haben; ich finde sie in bat. *lingas* gerade ausgestreckt, daj. *gigis* Lineal, Linie, bat. *gijus* sich niederlegen (hinstrecken), *gujus* hinfallen (ein erlegtes Tier); bat. *taŋgis* in einer Reihe stehen (Häuser) hat dieselben Elemente wie *gistaŋ* etc. in umgekehrter Folge. Neben *taŋgis* hat das bat. *taŋgiŋ* straff, dessen *gəŋ* recht häufig auftritt, z. B. in atjeh *goŋ* steif stehen, aufstehen, vgl. bat. *gaŋ* zu Bergen stehen (Haare); atjeh *těgaŋ* straff (bat. *togoŋ*: *togaŋ* heißt steif, von Gliedmassen), mal. usw. *rěgaŋ* ausspannen, (bat. *rogaŋ* steif, von Gliedmassen), bat. *djigiŋ* in Erektion sein (penis).

hestěŋ: auch *kəs* ist, wie es scheint, eine wenig verbreitete Wurzel; sie findet sich in karo *kəs-kəs* straff und bat. *bolhas* quer liegen, vielleicht auch in bat. *tiŋkos* im Gleichgewicht sein (Wage), welches dann dieselben Elemente in umgekehrter Folge enthält. Zu vgl. ist auch tont. *kais* ausbreiten. — Nur wenige Belege habe ich auch für die Wurzel *kər*, die enthalten ist in den oben erwähnten Wörtern *kěrbaŋ, herbaŋ, hirbaŋ* sowie in *hirtaŋ* ausgestreckt liegen, ausspannen und *hortaŋ* steif ausgestreckt (liegen); ich stelle hierher bat. *taŋkar* penis (mit denselben Wurzeln wie in *hirtaŋ, hortaŋ*) und *hor-hor* lang (Hals); wahrscheinlich ist auch die Zugehörigkeit von bat. *soŋkir* (mal. *sěŋkir*) Stiel einer Axt, *harihar* Löffelstiel und von čam *ko'r* Wage; mid.-mal. *sěŋkar* Bambusstäbchen am Webstuhl, welches das schon erarbeitete ausspannt, kann wegen bat. *soŋkar* zur Wurzel *kər* aufrollen gehören. Häufiger scheint die Bedeutung ausbreiten zu sein, z. B. tag. *bukar-kar* (eine Matte) ausbreiten und noch öfter trifft man die Bedeutung steif von Körperteilen infolge unbequemer Lage, wozu z. B. karo *děŋkər* und *donkər* und wohl auch *soŋkar* gespannt (von vollen Brüsten).

Viel weiter verbreitet ist die Wurzel *kañ*, die z. B. in sund. und tont. *kěntěñ* straff, ausgespannt, ausgestreckt (Gliedmaßen) vorliegt: z. B. *daj. kañ-koañ* ausgespannte Rotanstöcke oder Stricke, *mal. sěñkañ* Querbalken, *sělěñkañ* Riegel, *těkañ* Stütze (im karo Querbalken, auf dem das Haus ruht), *bonkañ* (-*bankiñ*) ausgestreckt am Boden liegen; dazu wohl auch *mid.-mal. kañ-kañ* auf den Rücken hinfallen, *atjeh tjěkañ* straff, gespannt, steif, *gajo tjěkañ* steif (Bewegungen), das auch wie *djěkañ* kriecht bedeutet (vgl. oben *bustañ*, *gěstěñ* und *tuskiñ*, S. 223). Falls *gajo tenkoñ* steif, linkisch hierher gehört, so hat es dieselben Glieder wie *kěntañ* in entgegengesetzter Reihenfolge; die Bedeutung steif von Gliedmaßen ist bei dieser Wurzel sehr häufig, ihre Verwandtschaft mit der obigen nicht ganz sicher. Sicher dürften dagegen hier unterzubringen sein *bat. tilhañ* steif, hoch stehend (Kopftuch) und *terkañ* (*dairi*) steif; zu ersterem vgl. z. B. *bat. tol-tol* steif ausgestreckt (Beine einer Leiche), wozu (*dairi*) *těl-těl-an* Lanzenschaft; *tultul* penis, *botul* (*mal. etc. bétul*) wahr, wirklich (aufrichtig, aufgerichtet), *gajo tóil-ön* Querbalken unter dem Dach, *tont. kětol* straff, gespannt usw.; damit verwandt ist vielleicht *tuwal*, das im *bat.* Wage, im *karo* durchschlagen (von der Wage) bedeutet, vgl. *bat. tejal* nicht im Gleichgewicht sein (Wage). Zu *terkañ* vgl. z. B. *tag. talor-tor* und *tagor-tor* Reihe (von Häusern usw.), *karo kětěr* straff gespannt; *bat. otor* (*dairi*) in einer Reihe hintereinander herlaufen, *pintor*, *bontor* gerade (*karo pintěr* auch gerecht), *rintar* ausgestreckt, *tutur* in einer Reihe aufstellen, *totor-an* Lanzenschaft; die Bedeutung von *tar-tar* aufräumen ist aus der von *tutur* hervorgegangen. Ferner *petar* zielen, *bat. tair* straff herabhängen (ein Tau). Noch mehr Material aus dem *bat.* und aus anderen Sprachen vorzubringen, muß ich mir versagen.

listañ: diesem Wort entspricht im *mal.* und *gajo lintañ*, *atjeh lintěñ* quer (liegen), Breite; vgl. auch *mal. lantiñ* auf dem Rücken liegen. Das erstere enthält eine Wurzel *lās*, die auch sonst recht häufig vorkommt. z. B. *tag. laos*, *talos*, *balos* quer über etwas legen, *sund. luwis* glatt gestrichen (Haare), regelmäßig gebaut (Stadt), *sund. lajōs*, *bat. lais* Dachlatten, *daj. lulus* Balken auf dem das Dach eines Bootes ruht, *gajo los* kriecht; die Bedeutung ausbreiten z. B. in *ilok. layás* sich ausbreiten, ausfließen (Flüssigkeit), *layús* Überschwemmung. — *lintañ* hat als ersten Komponent eine Wurzel *lən*, die vorliegt in *tag. torlañ* mit einem Querholz verriegeln (*tər* s. oben bei *terkañ*), *halañ* quer in den Weg stellen, *sund. alañ* Hindernis, was quer über etwas liegt, Querbalken, *gajo alañ* lang hingestreckt liegen, *tont. suleñ* Querbalken der Wand, *bat. pelañ* Dachleisten usw.; *čam lañ*, *atjeh lěñ* bedeuten ausbreiten, wozu z. B. *mal. lajañ* schweben, fliegen zu vergleichen ist.

bat. gustuñ Name eines Baumes.

karo gěstuñ, *n--kěñ* (Feuer) schüren. Die unerweiterte Wurzel *təñ* kann ich nicht nachweisen, in erweiterter Form liegt sie vor in *tag. und bis. gaton* das Feuer schüren, nähren, in *tutuñ*: *gajo* anzünden, brennen, *bat. glühend* machen, brennen, *daj. (totoñ)* angezündet, *bis. brennen*, *karo, sund. verbrennen*, sengen, *atjeh. verbrennen*, heiß, *tont. Schimmer*, Schein; *karo putiñ* glimmen, *bat. ansotiñ* leuchten (Augen), *halimontañ* phosphoreszierendes

Licht, *lotiñ* Feuerstahl, wohl auch in bal. *lintiñ* Kerze, mid. mal. *kutiñ* Fackel, karo *latěñ*, atjeh *djėlatañ* usw. Brennessel¹. — Das erste Element *gēs-* könnte man, verleitet durch die Übersetzung JOUSTRAS: schüren indem man die brennenden Scheite aneinanderlegt, in Verbindung zu bringen geneigt sein mit karo *gēs-gēs* dicht aneinander, einander berührend, *dēgēs* berühren, *pē-* in Berührung bringen, *dēlgas* dicht bei etwas sein, *pē-* im Vorbeigehen anstoßen, oder mit sund. *guwis* durcheinanderrühren und ähnlichem. Das ist jedoch schwerlich zulässig, man muß im ersten Glied eine Wurzel *gās* brennen, lodern, leuchten erwarten, wie denn auch karo *tuñgur*, dessen *tuñ-* mit dem des bedeutungsgleichen *gēstuñ* identisch ist, als zweites Element eine Wurzel *gār* mit solcher Bedeutung haben dürfte: vgl. sund. *gur* in Brand geraten, bat. *gor* brennen, Flamme, *bañgar* glühen, glühende Kohle, *boñgur* Glanz verleihen, erhellen, *djoñgor* schimmern, usw., wozu wohl auch karo *ginuhur* Ofen. Eine solche Wurzel *gās* finde ich im Indonesischen nicht, wohl aber im čam: *ghuñ* brennen, *guñ* Schein, *guñ*, *gouñ* Schein, Morgen, *gluñ gluñ* Morgen, *paguñ*, *paguñ'oñ* Morgen, Dämmerung; bis diese Wurzel *gās* auch als indonesisch nachgewiesen ist, muß die gegebene Erklärung freilich als unsicher gelten.

bat. *gustiñ* und (M) *gistuñ*: Name eines Käfers, der auch *hintuñ* und *guntuñ* heißt. *morhosa ni hintuñ* heißt schwer atmen, *guntuñ dumuru-duru* oder *guntuñ maruñat-uñat* ist der Name einer Flußtiefe; zu ersterem ist zu vergleichen ilok. *kintoñ* Schall von gemeinsamer Arbeit mehrerer (vielleicht gehört auch malg. *kintunā* schollen dazu), zu letzterem mal. *guntuñ*, das nach WALL-TUUK ein dialektisches Wort für ins Wasser plumpsen ist. Danach ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß der Käfer nach dem Geräusch das er macht benannt ist; das ist sowohl bei Käfern als bei Grillen, Heuschrecken, Zikaden und ähnlichen häufig der Fall; einige Beispiele s. ZDMG 62, S. 679, 30. 681, 15. 688, 1. 695, 35, vgl. auch 680, 38—681, 12.

təñ ist eine Wurzel, die in fast allen indonesischen Sprachen in einer Menge von Schallwörtern (*tañ*, *těñ*, *tiñ*, *teñ*, *tuñ*, *toñ* und in Ableitungen sehr verschiedener Art) für die verschiedensten Geräusche auftritt; hier nur einzelne Beispiele: gajo *teñ* Geräusch von einem straff gespannten Seil, wenn es in Schwingungen versetzt wird, bat. *rontañ* gefährliche Flußtiefe, *bortuñ*, *burtuñ* eine Froschart mit dumpfer Stimme, deren *bər* wiederum die Wurzel vieler Schallwörter ist, z. B. bat. *bur* dumpfes Geräusch (vom fernen Donner, einer Volksmenge usw.), *bur-bar* knallen, krachen, *gadobur* dumpf dröhnen, *dimbur* girren, atjeh *baěr* jammern, bat. *buwar* Name eines Käfers usw. *rontañ* enthält die Wurzel *rəñ* von bat. *rañ-riñ* und *ruñ-rañ* ratteln, *oroñ* klaffen, stöhnen, *muriñ* brummen, murren, *biñkuruñ* Name einer Grillenart, *gereñ* kakeln, sund. *rejañ* schreien, heulen usw. (ZDMG 62, S. 681, 14 ff.)

¹ Dieselbe Wurzel *təñ* enthalten wahrscheinlich auch *bltañ*, *kintañ* und *lintañ* Stern. tag. *bitoin*, bis. *bitoon* Stern gehören nicht hierher, sondern sind ein mit Suffix *-ěñ* erweitertes *bitu*, das im čam in dieser Form (neben *batu*) und mit der Bedeutung Stern vorliegt; wahrscheinlich ist auch tont. *witu* Kupfer damit identisch. bug. *witoen* dürfte wie *bitoin*, *bitoon* zu erklären sein, in mak. *bintoen*, dagegen wird eine erweiterte Form von **hintañ* oder aber eine Konstaminationsbildung zu sehen sein (anders BRANDSTETTER, Mata-Harl, S. 7).

Auch *gas* ist eine Wurzel, die eine — freilich nicht gar zu große — Anzahl von Schallwörtern liefert, z. B. mal. *gus*, daj. *gas*, *ges*, *gos*, *gus* Bezeichnungen verschiedener dumpfer Geräusche, bal. *gris-gis* seufzen, tief atmen, *grus-gus* blöken, bat. *dugus* dumpf tönen, womit wohl auch čam *grōh* und *grauh* bellen und bat. *lōngos* Benennung für tiefe Flüsse mit starkem Strom zu verbinden sind.

Die Wurzel *gəñ* in *guntuñ* dient zur Bildung vieler Wörter für Geräusche, auch verschiedener Tierstimmen: mal. *gauñ* ist ein dumpfes Geräusch, Echo, -ēm- dumpfes Tosen einer Volksmenge, (ě)goñ (bat. *guñ*, *oguñ* usw.) Musikbecken, *geñ-goñ* (atjeh *gěñ-goñ*) Maultrommel, *goñ-goñ* (auch sund.) heißt bellen; bat. *oñgañ* ist nach v. d. TUUK ein onomatopoetischer Name für den Rhinerosvogel, während es im dairi (*ěngañ*) laut schallen heißt; sund. *gaan* ist die Grille, gajo *geon-ōn* und *gion-ōn* Reh; vielleicht gehört auch gajo *gěgojōñ* Holzkäfer hierher. bat. *tiñguñ* laut klingen hat dieselben Bestandteile wie *guntuñ* in umgekehrter Reihenfolge, während *sorgañ* mürrisch sprechen (karo *sěrgañ* laut und böse anherrschen) die Wurzel *sər* enthält, die z. B. in atjeh *sur* Stimme (von Menschen und Tieren jeder Art), sund. *sur* sagen, *saur* sagen, rufen usw., *sejor* Geräusch von einem fallendem Gegenstand, *sijěr* pfeifen, rauschen, *sawur* harmonisch; übertäuben, bat. *gusar* brummen und in den in fast allen indonesischen Sprachen häufigen Schallwörtern *sar*, *sir*, *sur* usw. auftritt. (Einige Beispiele aus dem mal. ZDMG 62, S. 695, 35 ff.)

Es erübrigt nun noch, einige Belege für die Wurzel *kəñ* zu geben, die in *hintuñ* vorliegt: mal. etc. *kuñ* Schall eines goñ, *kiñ*, *keñ* gellen (Hirsch), heulen (Hund), bat. *hoñ-hoñ* anbellend, Gekko, mid.-mal. *kiñ-kiñ* bellen, *kě-kiñ-kiñ* und *kěkaiñ* heulen (Hund), mal. *koñ* Hundegebell, Frosch, *kañ-koñ* Frosch, *tjěñkoñ-tjěñkeñ* und -*měñkeñ*, gajo *kōiñ* heulen (Hund), bat. (dairi) *sělkiñ* laut sprechen, mal. *těñkiñ* in bösem Ton sprechen, *kěděñkañ* Metallklang, *lěñkoñ* und bat. *tolhiñ* schallend usw.; einiges weitere s. BRANDSTETTER, Mata-Hari, § 44, S. 30 f.

bat. *gustiñ* Schere, -an Handvoll (Reisstengel). — Das verbreitetste Wort für Schere in den indonesischen Sprachen ist *guntiñ* (wohl die nasalierte Form zu *gustiñ*), welches auch die im karo gebräuchliche Form ist; daneben gibt es in einigen Sprachen (z. B. daj. und tont.) eine Form *kuntiñ*. In allen Sprachen scheinen die Wörter die Bedeutung Schere, (mit der Schere) abschnädeln zu haben; übertragen heißt es im gajo in der Verbindung *suruñ* — eine Art von Kran, bestehend aus zwei in Gabelform sich kreuzenden Balken, im mal. ist *guntiñ* ein Ausdruck für Heben einer Last mit zwei kreuzweise gelegten Hebeln; die Bedeutung von *gustiñan* im bat. ist ebenfalls übertragen, vielleicht entstanden unter Einfluß der Wurzel *təñ* greifen, fassen.

Die als zweites Glied von *guntiñ*, *gustiñ* auftretende Wurzel *teñ* hat die Bedeutung ab- oder durchschneiden, -hauen, aber stets, wie es scheint, so, daß noch ein Teil, ein Stumpf zurückbleibt; daher auch die Bedeutung Stumpf, Stummel, abgestumpft. Nur durch den Vokalismus von *guntiñ*, *kuntiñ* unterschieden sind einige in verschiedenen Sprachen gebräuchliche Wörter: *guntuñ*, im men. abkappen, mal. abgestumpft (mid. auch unvollendet, eine

Arbeit) usw.; bis. *gintin* schneiden (mit Schere oder Messer). Entsprechend heißt *kuntuñ* im men. abgekappt, im sund. Stummel. Im ilok. heißt *getteñ* Schere, im tag. *gitiñ* kappen, Stumpf, und im bis. *gotoñ* Stumpf; alle drei dürften aus **gēstēñ* hervorgegangen sein. Im karo und bat. heißt *bēntañ* (*bontañ*) Schere um Tiere zu fangen, während mal. *buntuñ* abgekappt, stumpf und bat. *bantañ* Baumstumpf bedeutet. *puntuñ*, *pontoñ* findet man in mehreren Sprachen (z. B. mal., men., atjeh, gajo) mit denselben Bedeutungen abkappen, Stumpf, im karo heißt *puntuñ* plötzlich abbrechen, enden. Um bloß noch einige weitere Ableitungen von diesen *tāñ* anzuführen, so heißt mal. *potoñ* abschneiden, verkürzen, gajo *putiñ* Stumpf, tont. *ratañ* den Hals durchschneiden; die vorn und hinten unerweiterte Form der Wurzel liegt vor in daj. *talen-teñ*(?) abgehauen, mid.-mal. *tēñ-toñ* abkappen, daj. *teweñ* fallen, unterbrechen, *ten-teñ* in lange Streifen geschnitten, wahrscheinlich auch in čam *thauñ* Messer, Dolch, und *tōñ* verwunden, Quetschung, und (mit übertragener Bedeutung) in bat. *toñ-toñ* (dairi) ein Kind mit einem Bein zu jeder Seite des Halses auf den Schultern tragen.

Das erste Glied von *gustiñ* ist eine, wie es scheint, nicht sehr verbreitete Wurzel *gās*, die ich in folgenden Wörtern finde: mad. *ghas-ghas* kappen, *ghēs-ghēs* einkerben (?), daj. *gogos* geschoren (Haar), sund. *gugus* beschädigt, daj. *giwas* am Ende abgehauen, stumpf, gajo *gērgōs* zerhauen, sund. *tigas* abgeschnitten, abgehauen, beendet, tag. *tugis* Schnitt, Hieb (mit einem Säbel); die Zugehörigkeit einiger anderer Wörter ist unsicher, so die der Wörter für brechen, wie bat. *gas*, sund. *pōngas*, *piñgēs*, die mit bat. *egas*, sund. *rēgas* usw., spröde, bröckelig, zu verbinden sein dürften. mal. *ragas* heißt die Haare abschneiden (als Strafe), aber auch mit den Fingern greifen und zupfen, *rañgas* bedeutet (Zweige, Haar usw.) greifen und abreißen, aber auch entblättert, welk, wonen *roñgas* mit einem Ruck ausziehen (z. B. einen Zahn); anderseits gibt es eine Wurzel *gās* mit ähnlicher Bedeutung, wie wir sie bei *mas* unter *meskeñ* (S. 223) angetroffen haben: z. B. mal. *reñges* spärlich, dünn gesät; die Blätter verlieren, bal. *reges* und *ragas* kahl (Baum), zerfetzt (Blatt), sund. *ragas* und *rēgis* mager, karo *megas* mager (Boden), kränklich, *durgis* mager (Boden), armselig. Die Grenze zu ziehen zwischen diesen verschiedenen Wurzeln ist sehr schwierig.

Das erste Element von *kuntiñ* kann ich nicht sicher bestimmen, es gibt mehrere Möglichkeiten (*kās*, vielleicht *kāñ*, wahrscheinlicher *kāh*), die hier zu diskutieren zu weit führen würde. Das tont. hat neben *kuntiñ* auch *kuntin*, aber darauf ist nicht zu bauen, denn beide Wörter sind hier nach Angabe des Wörterbuches Lehnwörter; *kuntin* kann also bloße Korruption aus *kuntiñ* sein.

Das ilok. hat noch ein bemerkenswertes Wort für Schere, nämlich *gertem*, das auch (Geld) beschneiden bedeutet; das erste Glied ist verwandt mit *gar-gar*, das im bat. kloben, zerhauen, im tag. fallen heißt, karo *igar* spalten (mit einem Messer), mal. *pungor* kleine Hacke um Sago zu gewinnen (im mid. auch Baum ohne Zweige), tont. *gogar* abbrechen, aufschneiden. Das zweite Glied ist verwandt mit dem *tām* von ilok. *timitim* die Spitze abbrechen, bat. *gotom* Sichel, Fetzen (karo *gētēm* zerbrochen, daj. *getem* Ernte), karo *kētām* Sichel, tag. *katām* Hobel, mal. *kētām* Hobel, *mēñ*-hobeln, (Ähren)

abschneiden, auch Krebs (der Krebs heißt im tag. unter anderen *katañ*, das im bis. auch Fesseln, Block zum einspannen von Verbrechern, im ilok. Hobel bedeutet; das Wort wird zu *gustiñ* gehören).

bat. *istop*: *m-* aus (gelöscht) sein, zum Teufel sein, *pa--hon* nichts übrig lassen.

bat. *pustop* (dairi *postěp*) ausbrechen (Krieg), *mam--i* Feindseligkeiten (nach einem Waffenstillstand) wieder beginnen lassen; dasselbe bedeutet *pultop*, im karo *pěltěp* plötzlich enden, abbrechen, ausbrechen (Krieg, Krankheit), *m--i* in die Rede fallen, hindern fortzufahren, —*ate* deprimiert; in Verwünschungen dient *pěltěp* als Ausdruck für sterben.

karo *pustap* Name einer Schlingpflanze (in dieser Bedeutung beschäftigt mich das Wort hier nicht); *sakit*— Podagra, —*ěn* an Gicht leiden.

bat. *restep* kurz gefeilt (Zähne).

So verschieden die Bedeutungen dieser vier Wörter sind, so enthalten sie doch unzweifelhaft alle dieselbe indonesische Wurzel *təp*, *təb* (ein Unterschied zwischen diesen beiden Wurzelformen besteht nicht), deren sehr stark differenzierte Bedeutungen sich zurückführen lassen auf eine Grundbedeutung wie etwa plötzlich, mit einer forschenden Bewegung abtrennen, und zwar durch Hauen, Schneiden, Brechen, Reißen usw. Die Wurzel liefert eine große Anzahl von Schallwörtern für durch solche Handlung entstehende und ähnliche Geräusche (z. B. atjeh *tap* für Brechen, Klopfen, gajo *těp* für Schlagen, Reißen eines Taues, gajo *tep* für Tröpfeln, bat. *top* für Krachen, bis. *tanop-top* für fernen Lärm, atjeh *tab-tub* für fernes Gewehrfeuer usw.); auf diesem Wege dürften die Bedeutungen schlagen, klopfen, schneiden, kerben, bohren und ähnliche entstanden sein (z. B. karo *tajap* ohrfeigen, *těp-těp* Bogen zum Reinigen der Baumwolle, ilok. *tep-tep* Gewebe klopfen, *tob-tob* schlagen; bis. *tab-tab* schneiden, auftrennen, *tob-tob* einkerben, karo *gatip* schneiden, bat. *sotop* picken, Schnabel, bis. *tohab* ein Loch picken). Daneben findet man Wörter für ein plötzliches, unerwartetes Ereignis: gajo *tap* Reflexwort dafür, daj. *top* plötzlich, mal. *top-top* plötzlich, unerwartet. Eine häufig vorkommende Spielart der Bedeutung abtrennen ist: die Spitze von etwas abhauen, abpflücken usw., z. B. bal. *těp-těp*, *těb-těb*, *hěntěb* die Spitze kappen, bis. *tip-tip* die Spitze von Früchten abschneiden, karo *utip* Ähren pflücken. Eine andere Spielart ist die für *restep* insbesondere in Frage kommende (Pflanzen und ähnliches) dicht am Boden, an der Wurzel abhauen usw., z. B. bat. *tip-tip* am Boden kurz abgegrast, bis. *totop* Pflanzen an der Wurzel abschneiden; daraus ergibt sich wieder die Bedeutung Unregelmäßigkeiten entfernen, glatt, eben machen, die sowohl bat. *tip-tip* als bis. *totop* auch haben; außerdem z. B. bal. *tap-tap* ebnen, gleichmachen, bis. *top-top*, atjeh *ratab* durch Beschneiden ebnen, karo *titip* Scharten entfernen, die Zähne flach feilen. Eine weitere Entwicklung führt zu eben, regelmäßig, in Ordnung sein, z. B. karo *tětap* flach; genau (wissen), bal. *tětěp* in Ordnung, daj. *titip* genau, bis. *top-top* genau stimmen, ilok. *totop* Übereinstimmung.

Eine andere Bedeutungsübertragung führt von plötzlich abbrechen usw. zu: ein jähes Ende bereiten, vollkommen vernichten und: plötzlich enden, verschwinden; diese liegen in *pustop* und *istop* vor, sowie in bis. *taop* ver-

schwinden, stecken bleiben (z. B. in der Rede), bat. *gurtap* kurz, gebrochen (Rede), bis. *kotab-2* überstürzt sprechen, karo *rĕtap* abgebrochen (Freundschaft, aber auch ein Tau und ähnliches), mal. *tĕtap* Feuchtigkeit durch ein Löschblatt und ähnliches aufsaugen lassen.

Was schließlich die Bedeutung Gicht betrifft, so geht sie aus heftig (ab-) reißen hervor: *sĕntap* heißt im mal. forsch (heraus-) ziehen, im karo reißen, in plötzlichen Anfällen kommen (Schmerzen), *sintap* bedeutet im karo sowohl heftig ziehen, als auch dasselbe wie karo *sĕntap*; vgl. noch karo *kĕtĕp* reißen (Schmerz), das auch nagen heißt; im sund. ist *tep* Reflexwort für Fühlen von Schmerz.

Es wird nützlich sein, einige Beispiele dafür zusammenzustellen, wie dieselben Wörter mehrere dieser Bedeutungen in sich vereinigen:

tap, tab: atjeh Schallwort für leises Klopfen, Brechen, gajo Schallwort für Schlagen, Reflexwort für unerwartete Handlung, sund. Reflexwort für Packen, čam zerreiben, schälen, klopfen. *tap-tap, tab-tab*: bal. durch Hauen oder Schneiden eben machen, bis. schneiden, auftrennen, tag. *rozar la tierra, para sembrar algo* (gemeint ist wohl ausreiden); ilok. *tarap-tap* abpflücken. — *tĕp, tĕb*: gajo Schallwort für Schlagen, Hauen, Reißen eines Taus; dazu vielleicht bat. *top* krachen. *tĕp-tĕp, tĕb-tĕb*: bal. stutzen, die Spitze abschneiden, karo Bogen zum Reinigen der Baumwolle; dazu vielleicht bat. *top-top* (Holz) zerhauen, bis. *tob-tob* einkerben, *top-top* durch Beschneiden eben machen; genau stimmen, ilok. *tep-tep* Gewebe klopfen, bis. *tanop-top* kaum hörbares Geräusch; vgl. auch atjeh *tĕb-tob* Geräusch von tröpfelndem Wasser. — *tep*: gajo Schallwort für Tröpfeln, sund. Reflexwort für Fühlen von Schmerz. *tep-tep*: karo im Lauf pflücken. — *tip-tip*: bat. abgegrast, ebnen, bis. die Spitze abschneiden, einen Einschnitt machen. — *top, tob*: mal. klapperndes Geräusch, atjeh fein stampfen, sund. Reflexwort für Anpacken (auch *tup-top*), daj. knallend, plötzlich, čam zerreiben, stampfen. *top-top, tob-tob*: mal. zufällig, unerwartet, ilok. schlagen. — *tup, tub*: atjeh Schallwort für fernes Gewehrfeuer, vgl. čam *thup* Lärm. — bis. *taop* verschwinden, vergessen; nicht weiter können, čam *taup* zerreiben, stampfen, vgl. *thaup* Leiche. — bis. *tohob* durchschneiden, ein Loch bohren, *tohab* (ein Loch) picken. — *tĕtap*: karo eben, flach; genau (wissen), mal. Feuchtigkeit aufsaugen lassen, mid.-mal. durch Einscheiden in den Stamm gewonnener Saft, bal. *tĕtĕp* in Ordnung, bis. *totop* an der Wurzel abschneiden, ebnen, ilok. *totop* Übereinstimmung; *titip*: karo Scharten entfernen, flach feilen, daj. genau. — *gĕtap*: bat. (*gotap*) abschneiden, abbrechen, karo ein Stück abhacken, mid.-mal. (ab-) beißen, bis. (*gotab*) durchschneiden, sund. -an schreckhaft, wie *kĕtab* erschrecken neben karo *kĕtĕb* nagen, reißen (Schmerz), bis. *kotab-2* überstürzt sprechen.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß es auch eine Wurzel *tak* gibt, die fast ganz dieselbe Entwicklung durchgemacht zu haben scheint; vgl. auch die Wurzel *tən* s. v. *gustiñ* Schere.

Bei der nun folgenden Besprechung der ersten Komponenten der vier Wörter dieser Gruppe werde ich mich kurz fassen müssen, und nur wenige Beispiele geben, was um so eher möglich ist, als die Verhältnisse hier

ganz ähnlich liegen wie bei der Wurzel *tap*; besonders groß ist die Übereinstimmung der Wurzel *pas* in *pustop*, *pustap*, mit der ich aus diesem Grunde anfangе. Sie zeigt im allgemeinen dasselbe Bild wie die vorige, wofür ich einige Belege gebe: *puwas* heißt im bis. (*poas*) übergehen (Rausch), verschwinden (Nebel und ähnliches), im bat. übergehen (Rausch), durchsetzen, vollbringen, im karo abreißen (Zweige), ausziehen (Zähne), in einer Anzahl von anderen Sprachen genug haben, befriedigt, satt sein. sund. *pēs*, *pēpēs* ausgehen (Feuer), sterben, *pēlēpēs* oft ausgehen, aber bat. *pos* befriedigt (vgl. atjeh *pis* zerreiben, stampfen, čam *paḥ* schlagen, entblättern, *puḥ* heftig schlagen, *pauḥ* schlagen, ebnen, reiben). *lēpas*: karo vorbei, zu Ende; losgelassen, mal. vollbracht, frei, los, men. auch abgelaufen sein. *lēpus*: bat. (*lopus*) vollendet sein, mid.-mal. ganz und gar verschwunden. *tēlpus*: bat. (*tolpus*) vollendet, karo durchbohrt. *rimpas* und *timpas*: bat. gänzlich, alles, mid.-mal. ganz auf, zu Ende, ganz und gar; *pupus*: mal. ausgehen (Pflanze), befreien, dialektisch (bei WALL-TUUK) auch vorbei, abgelaufen, men. weg, gestorben, bat. wegfegen; *ripas*: bat. vertilgt, karo in Verwünschungen für sterben; mal. *tumpas* vernichtet. Die Belege für die Bedeutungen abreißen, abhauen, ebnen usw. ließen sich leicht vermehren; übrigens ist diese Wurzel *pas* wahrscheinlich mit der unter *pustak* (oben S. 229f.) besprochenen ursprünglich identisch, und einige der hier erwähnten Wörter kommen denn auch in beiden Bedeutungen vor. Zu *pustap* Gicht ist besonders zu vergleichen bat. *tampijas* Schmerzen in den Knochen (im karo heißt *tēmpijas* Spulwurm).

Daß die Wurzel *pāl* in *pultop* ähnliche Bedeutung hat, mag an einigen Beispielen gezeigt werden: *pul-pul*: karo kurz gemäht, geplündert, bat. entblättert, bat. *pil-pil* abpflücken, *pijal* kastrieren; *pal-pal*: karo abgegrast, kahl, bat. kahl; bat. *simpul* vorbei, abgelaufen sein usw.

Bei *istop* ist die Sache etwas schwieriger; am nächsten der Bedeutung ausgelöscht liegt wohl sund. *hos* sterben; aber dieses kann auch zu bat. *os-os* und *uwos-os* blasen, sund. *hijus* wehen usw. gehören. Es gibt eine Wurzel *as* mit ähnlicher Bedeutung wie obiges *tap*, sie ist aber nicht so verbreitet, und die übertragenen Bedeutungen sind seltener; im folgenden einige Beispiele: ilok. *uyus* (sich) losreißen, fallen; sterben, *oas* sich im Gedächtnis verwischen, zurücktreten, atjeh *jēs* abbeißen, sund. *ojos* gäten; häufiger kommt die Bedeutung abreiben, abwischen, polieren vor, z. B. atjeh *oēs* abschleifen, ilok. *is-iis* reiben, tag. *as-is*, *is-is* reiben, polieren, *uas-2* abwischen, *yas-2* reinigen, *as-as* und mal. (*h*)*aus* geschlissen, abgetragen (Kleid); sehr fraglich ist, ob čam *uḥ*, *oḥ*, *ōh* „nicht“ hierher gehören.

restep enthält im ersten Glied die sehr häufig vorkommende Wurzel *ras* kratzen, schaben, schneiden usw., z. B. ilok. *ras-ras*, *ris-ris* sich kratzen, bal. *ris-ris* fein, kurz schneiden, daj. *rus* schrapen, schaben, auch tief eindringen, plötzlich, *rawis* und *riwas* an der Spitze abgehauen, *rariwas* zerrissen, ilok. *roros* Blätter abstreifen (bat. *rurus* abfallen, vgl. *rus-rus* hinuntergleiten), tont. *riris* fein zerschneiden, abgeschnittenes Stück, mal., daj. *paras* glatt, eben (machen), bal., mal. *hiris* schneiden, karo *kērus* abschrapen, bat. *horus* abstreifen, bat. *goris* ausschrapen, *turas* abfegen; Beispiele aus dem mal. s. ZDMG 62, S. 680, 14ff.; aus dem čam vgl. besonders *raiḥ* fendre, diviser,

écarter, ouvrir, inciser, détruire, etc., *rauh* tailler, amincir, polir, ratisser, écorcer, etc., *ryauh* tailler, amincir.

bat. *postop*: — *ni roha* wer unter dem Verdacht steht, etwas getan zu haben. — Die indonesischen Wörter für einen Verdacht hegen und ähnliches sind auf sehr verschiedenen Wegen zu dieser Bedeutung gelangt, so daß es auch hier verschiedene Möglichkeiten gibt; in dem vorliegenden Falle fehlen mir Anhaltspunkte für die Beurteilung der Bedeutungsentwicklung, da das Wort nur in der einen Verbindung aufgeführt ist, und ich in anderen Sprachen keine Entsprechungen gefunden habe. bis. *tahap* einen Verdacht haben, wird dieselbe Wurzel *tap* enthalten wie *postop*, aber auch dieses Wort gibt mir nicht die Mittel an die Hand, eine einigermaßen sichere Etymologie vorzubringen; ich muß daher auf einen Erklärungsversuch verzichten.

bat. *dastar* ein neben einem dicken Baum aufgestelltes Gerüst, von wo aus man ihn am dünneren Ende des Stammes abhauen kann. — Dieselbe Bedeutung hat *batar* im karo, im bat. heißt es ein hohes Gestell an dem Wall, von wo aus man den Feind beobachtet; ferner ist *djantañ* im karo = bat. *dastar*, daneben heißt es aber auch Bock, Sturmleiter, und im daj. ist es ein kleiner abgehauener, mit Leim beschmierter Baum, an dem Vögel gefangen werden. Außer in *batar* ist das *tər* von *dastar* offenbar enthalten in *pantar*: karo, bat., gajo ein auf hohen Pfeilern ruhendes Häuschen auf dem Feld, wo man dasselbe bewacht, im gajo auch Gestell, Tribüne, atjeh (*panter*) Gestell, Heuraufe, daj. hoher Mast, auf dem ein Menschenkopf oder ähnliches aufgesteckt ist; im bat. heißt *pantar* auch Boden des Hauses oder Bank, Schlafbank. Die letztere Bedeutung von *pantar* hat auch mal.-mal. *pēntas*, während dieses Wort sonst im mal. Estrade, und das entsprechende Wort des bat. *pontas* eine Kiste, worin man Sachen aufbewahrt und worauf man auch wohl schläft bedeutet; *təs* kehrt wieder in karo *pēratas* Schlafbank und in *batas*: karo Stufe, Terasse, mal. Grenzdamm des Feldes. *pantar* und *pēntas* enthalten die Wurzel *pən* von bat. *galapañ* Pfahl mit runder Platte darauf, mal. (batav.) *pēlañ-pañ* überdachter Sitz, wozu vielleicht daj. *palam-poñ* das womit man einen schweren Gegenstand auf dem Wasser treiben läßt; das erste Element von *djantañ* findet sich in gajo *bendjañ* Plattform auf Pfeilern, vgl. daj. *bandjañ* Pfähle zum Absperren von Flüssen. Das erste Glied von *dastar* ist mit ziemlicher Sicherheit mit dem *dəs* von *landas* zu indentifizieren, welches in einer Anzahl von Sprachen (z. B. bat., mal., atjeh, gajo) Block worauf der Amboß steht oder Amboß bedeutet; im mal. heißt es auch bloß Unterlage, im karo aber auch deutlich sichtbar. Ferner tritt es in bat. *tardas* Treppe von Baumstämmen auf, das die beiden Glieder von *dastar* in umgekehrter Reihenfolge enthält.

Die semasiologischen Verhältnisse sind bei dieser Sippe so schwierig, daß ich sie an dieser Stelle nicht entwirren kann, sondern sie anderswo eingehender zu untersuchen vorziehe. Die Schwierigkeit besteht darin, daß fast alle in Frage kommenden Wurzeln sowohl die hier besonders hervortretende Bedeutung über die Bodenfläche erhoben haben (vgl. dazu besonders tont. *kantar* einen Gegenstand höher stellen als einen anderen), und zwar besonders mit der Nuance des auf Pfählen und ähnlichem Erhobenseins, wie auch die Be-

deutung eben, geebnet, gleich. Und diese letztere Bedeutung tritt gerade in mehreren Wörtern auf, die von den hier erwähnten unmöglich zu trennen sind; so heißt *pantar* im sund. und daj. gleich sein oder stehen mit etwas und *datar*, das in allen den betreffenden Sprachen lautgesetzlich aus *dastar* hervorgegangen zu sein scheint, bedeutet im ilok. Pfähle des Hauses, Bank, Boden, im bis. (*datag*) Ebene, im mid.-mal. der geebnete Boden, wo das Haus gebaut wird, oder flach, im daj. und mal. gleich, ebenbürtig. Ich gebe nur für *dās* einige Belege, weil ich oben nur ein Wort vergleichen konnte: zur Bedeutung flach, eben vgl. karo *lēndas* niedergetreten, bat. *londos*, tag. *laṇdas* Spur, Pfad; zur Bedeutung gleich z. B. karo *dēs*, bat. *dos* gleich, karo *todēs* schätzen wo etwa ein Strick anzubringen ist, im dairi aber = *dos*, bat. *tudos* genau, gleich, sund. *godos* nebeneinander sein (zwei Drachen), ganz gleich, *redes* in einer Reihe sitzen oder stellen. Anderseits haben aber auch noch einige andere Wörter Bedeutungen, die der von *dastar* und seiner Sippe ähnlich sind, z. B. karo *tēdis*, bat. *todas* sich gerade erheben, aufgerichtet sein und gajo *dēdōs* unmittelbar auf den Boden ruhen (z. B. ein Pfeiler ohne Grundstein), womit wiederum karo *tindēs*, mal. *tindis* lasten, liegen auf, sich vergleichen läßt. Wie viel hiervon etymologisch zusammengehört, kann ich noch nicht entscheiden; es scheint übrigens, als müsse man von einer ähnlichen Grundbedeutung wie bei *bostaṇ-listaṇ* (oben) ausgehen, wo mehrere der hier in Frage kommenden Wurzeln dann schon belegt wären.

Ich habe nun all die Wörter besprochen, die nach der obigen Abgrenzung des Materiales zu analysieren waren und dazu noch eine Anzahl von anderen, die zum Vergleich herangezogen werden mußten; unter den letzteren mußte ich mich freilich auf eine Auswahl beschränken: wo solche Wörter nicht untersucht wurden, bedeutet das nicht, daß sich an ihnen nicht beide Komponenten nachweisen lassen, was nur dann im allgemeinen der Fall ist, wenn ein einfacher Konsonant im Inlaut steht; in vielen von diesen letzteren darf man annehmen, daß eine auf Verschußlaut oder *h* ausgehende Wurzel ihren Auslaut vor dem konsonantischen Anlaut des zweiten Komponenten verloren hat, bei dem starken Schwanken des Wurzelauslautes ist es aber im Einzelfalle fast immer unmöglich, mit Sicherheit das richtige zu treffen. An der Mehrzahl der Wörter, deren Analyse die eigentliche Aufgabe meiner Arbeit ist, war es möglich, beide Bestandteile, wie ich glaube einwandfrei, als indonesische Wurzeln, bzw. Wurzelwörter nachzuweisen; ich halte es darnach für berechtigt, die Behauptung aufzustellen, daß die Komposition zweier synonymen oder fast synonymen Wurzelwörter seit urindonesischer Zeit einer der hervortretendsten Faktoren in der Stammbildung dieser Sprachen ist, wodurch sie sich von den verwandten Sprachen Hinterindiens (über die vorderindischen kann ich noch nicht endgültig urteilen) besonders scharf unterscheiden.

Les Capiékran¹.

Par l'abbé ETIENNE IGNACE, Rio de Janeiro, Brésil.

Les Capiékran, de même que les Sacamekran, les Purecamekran, les Macamekran, les Cannacagês, les Piocobgês, etc., appartiennent à la grande nation indienne des Timbiras ou Gês. Communément ils sont connus sous le nom de «Canelas» ou «Canellas», à cause de leur agilité à la course²: et en effet «canelas finas», «jambes agiles», est une expression populaire qui sert à désigner un habile coureur, et qui rappelle le ποδῶχης Ἀχιλλεύς des Grecs³.

La tribu des Capiékran habite diverses «aldeias» (villages) près de la Serra dos Canelas, dans l'Etat du Maranhao, au Brésil.

Bien que déjà civilisés, ou mieux «mansos» (apprivoisés) comme disent les Brésiliens quelque peu irrévérencieusement, ils ont conservé intactes presque toutes leurs anciennes coutumes. Voilà pourquoi ils auraient dû, semble-t-il, attirer l'attention et la curiosité des savants. Or, c'est le contraire qui est arrivé: au sujet d'un peuple qu'on aurait pu étudier avec une extrême facilité on ne

¹ Les sources de cette monographie sont:

1° FRANCISCO DE PAULO RIBEIRO, Memoria sobre as nações gentias que habitam o continente do Maranhão, dans la Revista... do Instituto historico geographico brasileiro, Rio de Janeiro, 1841 t. 3 p. 184—197, 297—322, 442 sq. . .

2° P. TIMOTEO ZANI DA BRESCIA, O. C., Al Parà, Maranhão e Ceara, 2^a edizione, Milano, 1905, LANZANI, Via fiori oscuri, 7.

3° L'article publié par M. ALMACHIO DINIZ, dans le journal A Bahia, 18 et 19 Mars 1902 (Bahia). — Le savant naturaliste ADOLPHO DINIZ a bien voulu mettre à notre disposition son museum d'anthropologie qui possède un grand nombre d'objets ayant appartenu à des Capiékran.

4° SPIX MARTIUS, Reise in Brasilien, II., p. 818—830, München 1828.

Cf. aussi:

CANDIDO MENDES DE ALMEIDA, Memorias para a historia... do Maranhão, Rio de Janeiro, 1860.

CESAR AUGUSTO MARQUES, Diccionario historico geographico... do Maranhão, Maranhão 1870.

B. BERREDO, Annaes historicos do Estado do Maranhão, Lisboa, 1749.

CLAUDE D'ABBEVILLE, Histoire de la mission des Pères capucins dans l'île de Maranhão, Paris 1614 et 1645.

YVES D'EVREUX, Histoire des choses advenues en Maragnan ès années 1613 et 1614. Du même auteur: Voyage dans le nord du Brésil, Leipzig et Paris, 1864.

² Les Timbiras sont fort célèbres dans la marche et la course, et toute la nation des Gês possède un tendon d'Achille très puissant: c'est le peuple qui a octroyé aux seuls Capiékran un caractère en réalité commun à tous les Timbiras.

³ SPIX MARTIUS appelle les Canelas «Corume-crans»: «Man rühmt ihre Schnelligkeit im Laufen, mit der sie es einem Pferde gleichthun sollen.» Reise in Brasilien, II., p. 822.

rencontre que fort peu de données dans les livres; les savants ne s'en occupent guère.

D'où vient cette lacune? Deux raisons, nous semble-t-il, expliquent parfaitement cette négligence. En premier lieu beaucoup, par une grossière erreur, s'imaginant que par le fait de devenir pacifiques, les Indiens s'«européanisent», se métamorphosent instantanément, et perdent entièrement tous leurs caractères primitifs. La seconde raison est que bien des explorateurs sont plutôt des aventuriers qui préfèrent traverser les forêts vierges, et dédaignent d'étudier de près et avec patience les mœurs d'un peuple. Il leur semble plus glorieux de pouvoir écrire qu'ils ont rencontré telle tribu féroce, que d'habiter quelques mois avec une tribu pacifique en vue de fournir des données sérieuses à l'anthropologie et à l'ethnologie.

Les capucins italiens de la province de Milan sont chargés de l'évangélisation des Canelas. Ils ont établi différentes missions, particulièrement à Barra do Corda, dans le Alto-Alegre, à Grajahù, etc.

Personne n'est mieux placé, pour écrire une étude de ce genre, que ces religieux: d'autant plus que l'un d'eux, Frei ESTEVAM DO SEXTO, actuellement au Convento do Carmo, à São Luiz du Maranhão, a été déjà à Barra do Corda et dans le Alto-Alegre, et qu'un autre, Frei ROBERTO, vit actuellement à Barra do Corda. En attendant avec impatience une monographie complète qui devrait sortir de cette source si compétente, nous nous autorisons du manque de documents pour aborder ce sujet. D'ailleurs ce terrain ne nous est pas absolument interdit, puisque au commencement de l'an 1902, onze Indiens Canelas de Barra do Corda ont fait un séjour de quelques semaines à Bahia. Partis de fort loin, le 31 janvier 1902, dans l'intention d'aller réclamer du secours et des instruments de travail à Rio de Janeiro, par des chemins impraticables ils atteignirent Joazeiro sur les rives du fleuve São Francisco; et c'est à cet endroit seulement, c'est-à-dire après 150 kilomètres environ parcourus à pied, qu'ils prirent le train qui les devait amener à notre ville de São Salvador. Et un an plus tôt quatorze individus Canelas avaient déjà fait une apparition à Bahia.

I. Régions habitées par les Capiékran.

Les Canelas se sont groupés dans le haut Maranhão, près de la Serra dos Canelas¹; ils forment particulièrement deux centres, celui de Grajahù et celui de Barra do Corda. Grajahù est une petite ville de 2000 habitants, aux environs de laquelle se trouvent les villages de Tanabra, Urubù et Genipare, habités par les Indiens Guajajaras, Urubùs et Gaviões; et près de ceux-ci on rencontre quatre villages canelas, à savoir: Dois Braços, Ponto, Jacaré, Mocura. C'est non loin de ces «aldeias» que les religieux capucins établirent la mission et colonie du Alto-Alegre, tristement célèbre par le massacre du 14 mars 1901².

¹ La chaîne de montagnes Serra dos Canelas court du nord-est au sud-ouest, entre 5° 40' et 6° 35' de latitude, et entre 46° 16' et 46° 46' de longitude occidentale.

² La colonie de S. José da Providencia, dans le Alto-Alegre, fut attaquée le 14 mars 1901. De longue date les «caboclos» révoltés de Pindaré, de Maracasumé et de Grajahù, avaient médité

A Barra do Corda même¹, ainsi que dans les environs de cette ville, il existe des groupes de Capiékran qui vivent près des Indiens Craméros et Crarros².

Et c'est dans cette région que MARTIUS rencontra les Corumecran (Canelas), «zahlreiche Horden, welche in den zum Teil von Wald entblößten höheren Gegenden zwischen dem Alto-Mearim, dem Alpercatas und Itapicuri umher-schweifen»³.

II. Caractères physiques.

Il n'est pas question ici de développer les caractères communs à tous les Indiens de l'Amérique du sud et du nord, comme la largeur des incisives, le poli des molaires, la descente du foie plus bas que dans la race blanche, la prééminence des os zygomatiques, l'aplatissement de la poitrine, etc., toutes choses que relèvent de l'indianologie générale. Il suffira, pour le but poursuivi, d'établir les principales particularités anatomiques et somatologiques des Capiékran.

1^o Leurs yeux sont petits et noirs. Leurs pommettes sont saillantes, et leur visage prognathe. Les dents incisives sont aiguës en pointe, les oreilles sont allongées et descendant sur les épaules: particularité due à l'usage des pesants *couï* que les Canelas suspendent à la partie inférieure des lobes. Et l'on sait d'ailleurs que ce curieux usage n'est pas l'apanage exclusif des Capiékran. Les Aguitedichayas qui habitaient une montagne du Paraguay appelée d'abord Santa Lusia puis San Fernando, ainsi que les Lingoas⁴, avaient de longues oreilles qui leur tombaient sur les épaules.

Cette exagération ou prolongement démesuré du lobe inférieur de l'oreille est l'une des particularités les plus intéressantes de la tribu en question, surtout si l'on ajoute que, par une pudeur curieuse, les Canelas reçus à Bahia

l'assaut de Grahá, du Alto-Alegre et de Bo. Les Indiens du Prata, l'Arajal et de Jejã se levèrent également en masse contre les missionnaires. Le prétexte de cette révolte était le meurtre d'un chef indien par un Européen; en réalité ce furent les menées sourdes des francs-maçons qui fomentèrent la sédition.

Non seulement les Canelas ne prirent pas part au carnage, mais encore pour repousser les assassins, 200 Capiékran partirent de Barra do Corda.

Tout récemment un journal «clérophobe» de Rio de Janeiro, *Correio da Noite*, dans son édition du 8 janvier 1909 rappelait ce massacre. Et en se basant sur les déclarations de l'un des séditeux, Siacú Curicira, il accusait les Pères Capucins de grands forfaits: infanticides, viol des jeunes filles, etc. La campagne déloyale a été mal accueillie. Le témoin de ces crimes est suspect *a priori*: car c'est l'un des Guajaras révoltés. Si les faits narrés étaient authentiques, il y a longtemps que les «Trigonocéphales» du Maranhão en auraient profité. Et puis le chef des Guajaras, Frederico, nommé par le gouvernement, aurait poursuivi les religieux devant les tribunaux, si ceux-ci avaient été tellement coupables. Une simple réminiscence: le patriarche de Ferney n'a-t-il pas dit: «Mentez, mentez, il en restera toujours quelque chose»?

¹ Santa Cruz da Barra de Corda (5° 3' lat. sud et 47° 6' long. occid.) est baignée par les rivières Mearim et Corda. Fondée par Manoel RODRIGUEZ UCHÔA et RAIMUNDO PACIENTE, déjà en 1870, elle abritait 5000 habitants.

² D'après MARTIUS ce sont les Macamekran «welche auch Carauís genannt werden», p. 819, *Reise in Brasilien*.

³ *Reise in Brasilien* II., p. 822.

⁴ Chez les Mundurucus aussi les oreilles sont percées de grands trous dans lesquels on introduit des morceaux de bois.

retiraient leurs *couï* et enroulaient le lobule autour du pavillon externe de l'oreille!

2^o Ne se mariant pas avant 22 ans, les Canelas engendrent des enfants forts et robustes; c'est ce que l'on pouvait vérifier aisément dans les onze Indiens susdits. Naturellement disposés à la lutte, ils ont les mains petites, les bras peu développés. Les pieds sont aussi petits et les jambes ont une longueur proportionnée au corps. Thomas, l'un des onze voyageurs, avait le gros orteil séparé des quatre autres, car ce «caboclo» était chargé de grimper sur les arbres.

3^o Leur chevelure est longue et noire; mais par contre ils ont peu de barbe et de moustache, ainsi que chez la plupart des Indiens. Les sourcils sont rasés ou arrachés; les aisselles se recouvrent à peine d'un léger duvet: le corps dans l'ensemble est imberbe et glabre. Et cela provient particulièrement de la pratique de l'épilation systématique, usage presque général chez les Indiens de l'Amérique. Et les autres facteurs capables de provoquer l'affaiblissement du bulbe pileux et la chute des poils, comme le climat, la nourriture, les vices contre nature, etc. ne semblent pas avoir de l'importance dans l'espèce.

4^o La couleur des Indiens qui nous intéressent présentement, est le bronze véritable. Et c'est un détail à retenir, car au point de vue de la coloration du pigment il se trouve en Amérique trois races indigènes: les Indiens blancs, les jaunes, et les Peaux-Rouges.

III. Mœurs.

En général les Canelas sont vêtus aujourd'hui comme les civilisés, excepté toutefois les enfants. Les armes sont l'arc et la flèche. Aux oreilles nos Capiékran portent des *couï*. On perce les lobes des enfants des deux sexes pour y adapter un petit bois cylindrique dont les dimensions croissent à mesure que le petit «caboclo» avance en âge: chez les individus adultes on rencontre des *couï* de 0,025 mètre d'épaisseur sur 0,045 mètre de diamètre. Pour ces *couï* on emploie le *pao-santo* ou l'*acupù*, bois très dur et noir que l'on peint de rouge¹ avec la couleur extraite de la baie du *pirocù*.

Les Canelas aiment le tabac, mais, chose inouïe chez les Indiens, ils répudient les boissons alcooliques. Leur alimentation consiste presque exclusivement en gibier et en poissons. Si la viande de bœuf leur est presque inconnue, ils ont pour se dédommager la chair des pacas, des cerfs, des cotias, des trahiras et des piranhas. Ils cuisent tous leur aliments sur un feu allumé au briquet. Ils assaisonnent tous leurs mets de sel, et, à cause de cela, ils boivent beaucoup d'eau. Cet usage si abondant du sel suppose un peuple qui a dû habiter autrefois les bords de la mer; et, en effet, nous prouverons plus loin que les Capiékran appartiennent à la nation timbira qui habitait les côtes du Maranhão.

L'instruction chez les Canelas est encore négligée; la grande majorité à Barra do Corda ne sait pas lire. La médecine fort primitive est exercée par

¹ On sait par YVES D'EVREUX p. 112, Mission du Maranhão, que les Indiens du Maranhão «se frottent d'huyles de palme de rocon et de junipape». Le *rocù* (*bixia orellana*) donne une teinture rouge, et la *genipa americana* une teinture bleue.

des empiristes et des charlatans, appelés *kai*, dont toutefois les recettes ne sont pas toutes à dédaigner: v. gr. ils guérissent les coliques au moyen d'une infusion de feuilles d'araça dans laquelle ils jettent quelques cristaux de sel marin. Quant à l'élevage il ne comprend que les bestiaux et les araras.

Les Canelas dorment sur des nattes étendues sur le sol; et ce détail est d'une importance capitale pour la classification des tribus, comme d'ailleurs l'usage du hamac chez bon nombre des peuples indiens.

Au-dessus de la vie familiale et sociale règne le *toto* ou chef de village, chargé d'exercer la justice et de traiter des mariages (*nossikoa*). Les Canelas ont la monogamie et respectent les liens de la consanguinité dans le premier degré; ils ne se marient jamais avant vingt-deux ans. Par contre déjà dès l'âge de huit ou dix ans, le petit garçon jette son dévolu sur une petite fille selon son cœur; et durant tout ce long temps des fiançailles on se surveille de part et d'autre, et l'on ne parfait le mariage que vers l'âge de 22 ans. A cet effet le chef ou *tuchawa* détermine le jour précis et envoie aussitôt chercher du miel sauvage et des *capibaras* ou grosses fourmis noires. On conserve ces dernières quelques jours durant dans une citrouille *couia*¹ pour irriter ces insectes par la faim, et ces animalcules sont condamnés au jeûne forcé jusqu'au jour de l'épreuve. Ce moment arrivé, le jeune fiancé, en signe de fidélité conjugale et pour montrer son courage, doit prendre les *capibaras* excitées dans le creux de ses mains. S'il parvient à résister à la douleur, il est déclaré digne de se marier². Alors commencent les derniers préparatifs pour les noces. Dès la veille la mère de l'épouse a soin de se diriger vers la hutte du jeune homme pour y déposer la natte sur laquelle dormait sa fille. Et le jour des noces, au soir, on fait un régal avec du miel sauvage, du gibier et différentes boissons fermentées, parmi lesquelles il faut citer la *grapa*, extraite de la canne à sucre, et le *tucupy*, tiré du manioc³.

En dehors de ces réjouissances éventuelles, il y a des fêtes à jour fixe. Celles-ci, comme d'ailleurs les chants qui servent dans ces circonstances, sont peu connues. En tout cas on peut citer au moins les deux principaux instruments employés dans ces solennités. Ce sont le *cutoin* (tambour) et l'inévitable *maraca*⁴ ou petite calebasse de la grosseur du poing et renfermant quelques cailloux.

¹ Ce sont des vases légers, obtenus des fruits du calebassier. C'est ce qu'on appelle au Vénézuëla des «toutoumas». Quelques-uns des ces vases présentent une délicate ornementation et des couleurs inattaquables à l'eau.

² Au Nianza les Bahutus crachent sur l'épouse pour signifier qu'ils se l'approprient! L'épreuve des fourmis se rencontre chez d'autres tribus de l'Amérique du sud; v. gr. chez les Maués, la fourmi *caua*.

³ SIMÃO DE VASCONCELLOS énumère jusqu'à 32 boissons fermentées préparées par les Indiens.

⁴ Le *maraca* est une gourde creuse, renfermant quelques cailloux, et celui qui veut implorer le génie supérieur vient lancer quelques bouffées de tabac sur cet instrument. Sous des noms divers et des formes peu différentes, le *maraca* se retrouve chez beaucoup de tribus. Chez les Tupis il était d'un usage moins mystérieux et plus général. C'était une calebasse ovale, ornée des plumes rouges et bleues de l'arara. Un manche orné le traversait, et des graines retentissantes résonnaient quand on agitait le *maraca*. Le même instrument reparait dans l'Amérique du Nord sous le nom de *chichoukoué*. C'était ce que ROULOX BARO appelait dans son langage naïf «le diable porté dans une calebasse». Les Mongoyos à leur tour se servaient de l'ono-

IV. Religion des Canelas.

En fait aujourd'hui les Capiékran de la Barra do Corda sont baptisés dans la religion catholique. Au point de vue religieux on peut les décrire d'un mot en disant que ce sont des catholiques ayant conservé des pratiques superstitieuses. Ils portent, en effet, au cou une pierre qui n'existerait que sur leur terre et qui préserverait de tout mal, de toute infirmité. Ce talisman supposé s'appelle *ken*, et il semble qu'il n'est pas bien fidèle à ses promesses, puisque des onze Indiens venus à Bahia en 1902 plusieurs tombèrent sérieusement malades.

Les Capiékran respectent les défunts; mais leurs funérailles sont simples. Ne connaissant pas l'usage des *igaçabas*¹, ils se contentent de confier les cadavres à la terre.

Mais quelles étaient les croyances primitives des Canelas? En quoi consistaient leurs anciennes religiosités? Il semble qu'à travers certaines coutumes on puisse lire le passé; d'ailleurs plusieurs restes, comme l'usage du *maraca*, peuvent appuyer cette reconstruction historique.

Nous sommes en présence d'une tribu ayant des principes de morale². Non seulement on y trouve la monogamie, mais encore la proscription de la fornication. Le transport du lit de l'épouse à la veille des noces est un acte symbolique qui signifie que seulement par l'union conjugale le jeune homme a droit de partager le lit d'une femme.

La présence du magique *maraca* et la parenté des Canelas avec la famille Timbira font conclure que les Capiékran n'avait pas eu de religion bien établie³.

matopée *kekíekh* pour désigner le *maraca*. L'onomatopée *chichoukoué* est différente parce que dans l'Amérique du nord on introduisait des corps légers dans laalebasse; les cailloux employés par les Mongoyos imitent plutôt le son *kekíekh*.

¹ *igaçabas*: ce sont des urnes funéraires dans lesquelles on déposait les cadavres.

² Cette pureté des mœurs ne se rencontre pas chez tous les peuples de l'Amérique. Les Knistenaux offraient leurs femmes aux étrangers. Les Abbayas, les Guanas et les Guayanas du Paraguay pratiquent l'avortement. Les Tupinambas et beaucoup d'autres tribus avaient la coutume de donner des femmes aux prisonniers de guerre pour les «engraisser», disaient-ils, avant de les dévorer. Les Chambioàs, les Carajas, les Curajahis et les Javaes admettaient la prostitution des veuves. Les Cayapos sont connus par la coutume de la communauté des femmes; et ils ont pour imitateurs les Dabucurys. Les Mundurucus avaient pour principe qu'il était licite d'avoir autant de femmes que l'arc pouvait en sustenter. D'ailleurs, on ne doit pas exagérer la chasteté des Canelas, d'après les renseignements fournis par MARTIUS sur les Timbiras: «Die Keuschheit der Töchter bewahren sie mit Eifersucht; gegen die der Weiber sind sie gleichgültig». *Reise in Brasilien II.*, p. 824—825.

³ Ce sujet est délicat et fort discuté. Il semble cependant bien établi qu'il existe dans l'Amérique du Sud des tribus sans aucune croyance religieuse. Le missionnaire jésuite SIMÃO DE VASCONCELLOS (lib. II, p. 17, *Noticias antecedentes... Chronica da Companhia de Jesus*) le déclare formellement. Nous reviendrons sur ce sujet avec des preuves à l'appui dans un travail à part. Si beaucoup des formes religieuses inférieures ne sont que des déformations d'une religion primitive, on ne voit pas pourquoi chez certaines tribus des Amérindiens la «déformation» n'aurait pas été poussée jusqu'à l'irrégion.

Pour ce qui concerne les Capiékran on ne peut mépriser le témoignage du célèbre MARTIUS: «Überhaupt haben sie (die Gês) keine Vorstellung von einem göttlichen Wesen, und ihre Metaphysik beschränkt sich auf die Annahme von Zauberkraften bei einzelnen von ihnen, denen sie deshalb mit scheuer Furcht begegnen». *Reise in Brasilien II.*, p. 825.

V. Langue.

Il n'est pas possible de décrire ici tout le vocabulaire, ni toute la grammaire des Canelas. Il suffit pour les conclusions à tirer de ce travail de donner le recueil des mots principaux.

| | |
|----------------------------------|--------------------------------------|
| <i>Mé-pan-ka-ti</i> Dieu | <i>vêvê</i> papillon |
| <i>rópo</i> chien | <i>cui</i> bois des oreilles |
| <i>ouri</i> trompette | <i>toto</i> chef de village |
| <i>amicré</i> danse | <i>ronzé</i> hameau |
| <i>cutoin</i> tambour | <i>ouacon</i> quati |
| <i>cou</i> eau | <i>uaçassaco</i> coq |
| <i>couschi</i> feu | <i>min</i> caïman |
| <i>menikoa, nossikoa</i> mariage | <i>orobo</i> chat des bois |
| <i>cangon</i> serpent | <i>ammikrou</i> le soleil |
| <i>podoré</i> paresse | <i>puduré</i> la lune |
| <i>flua</i> flèche | <i>mékran, kran</i> tête |
| <i>cuhé</i> arc | <i>mé-papan</i> esprit mauvais |
| <i>ikré</i> maison | <i>karrou</i> livre |
| <i>puriti</i> bœuf | <i>nhi, nhen</i> viande |
| <i>puritikrans</i> tête de bœuf | <i>culumin</i> bébé |
| <i>boré</i> chef | <i>grapa</i> boisson sucrée |
| <i>kai</i> sorcier | <i>tucupy</i> boisson du manioc |
| <i>ken</i> talisman | <i>maraca</i> instrument de musique. |

VI. Classification.

A quelle nation se rattachent les Capiékran? Quelle place occupent-ils dans l'arbre généalogique des peuples de l'Amérique? A dire vrai, la réponse n'est pas aisée. La classification des tribus a rebuté bien des savants. Les opinions sont très variées sur ce point. A défaut de critique externe ou de témoignages historiques, on en est réduit la plupart du temps à la critique interne; or celle-ci est fort difficile à manier. Bien plus, au lieu d'appliquer à l'ethnologie les procédés de la critique historique, souvent on a pris pour critérium de classification des principes arbitraires qui ont abouti à des généalogies mal établies, voir absurdes.

Les différents critères employés sont: les indices céphaliques, la linguistique, la distribution géographique des tribus, la comparaison des mœurs, les dénominations des tribus, les religiosités. Aucun de ces critères séparément pris ne saurait donner la certitude; mais quand plusieurs en sont réunis dans un cas déterminé ils peuvent donner une certitude morale ou une considérable probabilité.

Appliquons ce critérium global aux Canelas; et nous aboutirons à conclure ce que l'on sait d'autre part sur la foi de témoignages historiques, que les Capiékran se rattachent à la grande nation Timbira.

| | Canelas | Comparaison avec les autres tribus |
|------------------------------------|---|--|
| Caractères anthropologiques | couleur bronze | idem chez Aymorés (caraïbes) et Guaranis |
| Langue | eau <i>cou</i> feu <i>couchi</i> coq <i>uaçassaco</i> — prédominance de l'aspiration | en Guachi <i>euak</i> ; en Cayapo <i>inco</i> en Chavante <i>kusché</i> en Mundurucu <i>ouaichacasa</i> |
| Mœurs | épreuve des fourmis <i>maraca</i> épilation les cheveux longs usage de se coucher sur natte cérémonies du mariage usage du tambour médecins sorciers usage de «batoques» aliments cuits au feu emploi du sel les calebasses <i>couï</i> l'enterrement des morts élevage des araras | les Mauhés ont la fourmi <i>caua</i> (<i>Cryptoceram atratum</i>) Roucouyennes, Tupinambas (mais les Roucouyennes incinèrent les cadavres) usage presque général chez les Indiens chez les Guatos de Matto-Grosso (ceux-ci sont polygames); Parintintins, les Cauixanas, les Sacamekrans (Timbiras) chez Boruns, Goytocases, Goyanazes, Tupinambas identiques chez les Tembés (mais ceux-ci dorment dans des hamacs) chez les Cherentes toutes les tribus les Aymorés, les Boruns, les Mundurucus chez les Goyanazes, Sacamekrans (Timbiras) chez les Timbiras des côtes du Maranhão chez les Tremembais du Maranhão, les Botocudos chez les Mundurucus (polygames), les Guajajaras (Timbiras) |
| Le nom de la tribu | Capiekrans | les terminaisons <i>kran</i> , <i>kren</i> , <i>kling</i> , <i>kleng</i> , appartiennent aux tribus Gês, (Timbiras) (de même que la terminaison <i>oto</i> indique une affinité caraïbe) |
| Position géographique | Canelas vivent près de la Serra dos Canelas | près des Canelas on rencontre les Guajajaras, les Urubùs, les Gaviões, les Crameros, les Crarros au Maranhão il y a des tribus Tupinambas et Timbiras, Gamellas, Cupinharos |

Dans le tableau précédent il appert clairement que les Canelas se rattachent aux Timbiras. La couleur du pigment et les indications céphaliques, les usages principaux (la sépulture en terre, l'usage de la natte, du sel, du tambour, etc.) sont ceux des tribus timbiras. La langue est presque identique à celles des Guajajaras et des Sacamekrans. La dénomination «Canelas» confirme cette parenté: car on sait que les Timbiras sont très voyageurs et très habiles dans la course. Le nom indien «Capiekrans» possède la terminaison *kran* qui sent son Timbira à cent lieues à la ronde. De plus la position géographique elle-même, loin d'être un obstacle, fournit un nouvel appui à cette

affirmation : car partout les Canelas ont des Timbiras pour voisins. Pas même le fait de l'inimitié des Capiékran avec les Sacamekran ne saurait être une objection ; car s'il est vrai que les frères ne sont pas toujours amis, il est encore plus vrai que les peuples de même race ne sont pas toujours des alliés. Enfin l'autorité de MARTIUS fournit un nouvel appui à la classification susdite. Le savant explorateur, en effet, réunit les Timbiras en trois groupes : les Timbiras da Mata, les Timbiras de Canella fina, et les Timbiras de bocca furada (les Aponegicrans ou Ponegicrans, les Ponicrans, les Purecamekran ou Ponecamekran et les Macamekran ou Caroûs)¹.

VII. Histoire de la tribu.

Il est donc établi par la classification précédente, comme d'ailleurs par l'aveu des propres Canelas, que ceux-ci descendent de la grande famille Timbira. Et en effet, à l'exception des Guajajaras, toutes les autres tribus timbiras ont des dénominations terminées par *kran* ou *gês* : Capiékran, Sacamekran, Xomekran, Purecamekran, Macamekran ; Crygêz, Augutgês, Piocobgês, Cannacagês, etc.

De leur histoire à l'époque précolombienne on ne possède aucune donnée. Il faudra donc nous restreindre aux années qui suivirent la conquête du Maranhão.

Les Capiékran habitaient primitivement les côtes du Maranhão et ce fait est confirmé par l'emploi du sel fait par ces Indiens pour assaisonner les aliments. Sans cesse attaqués et harcelés par les Portugais, ils durent reculer et chercher un asile sur les hauteurs de la montagne à laquelle ils donnèrent leur nom, Serra dos Canelas.

C'est sur ces sommets où ils se croyaient à l'abri de tout danger, qu'ils furent poursuivis. DOMINGOS LOPES, successeur de son père MANOEL LOPES dans le commandement de Pastos Bons, de 1793 à 1803, fit de nombreux prisonniers, particulièrement des femmes et des jeunes garçons. Les Capiékran à leur tour se vengèrent de ces pertes en commettant toutes sortes de déprédations, et en dévastant les fazendas. De leurs violentes attaques eurent à souffrir particulièrement les villages de Campo largo, Pico, Barreiras, Sitio ruim, Sitio do Padre, São Felix, Nazareth, Boa Vista, Cajazeiras, Boa Esperança, Serra, Bom Successo, Maté, Dois, Irmãos Maravilha, Arrayal, Gameleira, Santa Anna, Cajueiro. São João, Conceição, Santo Anastasio, Mocambinho, Olhos d'Agua, Morcegos, Fazenda Grande, Angical, Salinas, Genipapo, Lagôa, S. Pedro.

C'est alors que les propriétaires décidèrent d'en finir ou par la guerre ou par la paix. Et l'occasion opportune ne tarda pas à se présenter. En 1814 les Capiékran entrèrent en guerre avec leurs ennemis implacables, les Sacamekran ; mais ils furent vaincus par ces derniers. Au même moment l'« alferes » (sous-lieutenant) Joaquim Alvares de Abreu Guimarães Picaluga marcha contre eux et leur proposa la paix. Les Canelas n'y firent pas d'opposition. Alors descendit de la montagne leur chef suprême qui avait le nom Tembê : le barbare puissant vint désarmé vers la troupe, accompagné seulement par sa

¹ Reise in Brasilien, II., p. 822.

confiance et son audace. Il reçut le meilleur accueil de la part des Portugais, qui lui offrirent un bœuf, du tabac et quelques vieux couteaux. Content de ces démonstrations de probité, il fit quelques signaux, et les siens descendirent de la montagne et se réconcilièrent avec les «Emboabas»¹. Il fut déclaré qu'on serait des alliés, que les intérêts seraient communs, que les Indiens recevraient des instruments de culture et s'établiraient près des Portugais. Mais rien ne remplit davantage de joie le cœur des sauvages, que la promesse faite par les civilisés d'aider les Canelas à anéantir les Sacamekrans.

Se basant sur ces promesses, les Canelas se retirèrent pour recueillir les fruits de cette année et vinrent s'établir à Buritizinho, à l'ouest de l'Itapicurù, en vue de faire la guerre aux Sacamekrans. Ceux-ci apparurent en effet en 1815, mais il furent vaincus par les alliés, et pour la première fois ils demandèrent un traité de paix.

Les Portugais ne surent pas diriger les Canelas encore sauvages. Ils laissèrent ces Indiens errer sans subsistance et, par conséquent, ils les exposèrent au vagabondage et au vol, au lieu de les discipliner et de les organiser en villages.

On commença à se plaindre partout des Canelas, à Pastos Bons, à Caxias, etc. Pour finir on pensa d'abord à les transporter dans l'île de Maranhão. On voulait leur appliquer les articles 1 et 2 du § 2 de la charte royale envoyée à Minas Geraes le 2 décembre 1808 au sujet des Botocudos. Mais le gouverneur de la province s'y opposa. On résolut alors de les attirer traîtreusement à Caxias sous le faux prétexte d'une guerre contre les Sacamekrans. Une fois invités les Capiekrans accoururent en masse, mais se voyant trompés ils se mirent à tout voler. Et cette conduite ayant exigé des châtimens, on emprisonna un certain nombre de Canelas, on en fustigea d'autres et en particulier la femme du chef Tembê. Celui-ci étant accouru pour intercéder en faveur de sa femme, fut battu à coups de verges. On alla jusqu'à extraire le lait des femmes. Pour comble de malheur, les Capiekrans furent atteints de la petite vérole. Sans remèdes ils mourraient comme des mouches. Les misérables désespérés se dispersèrent et s'enfuirent; mais un certain nombre d'entre eux furent fusillés à S. Yosé à 14 lieues de Caxias.

Ceux qui échappèrent au carnage propagèrent dans les «sertões» la petite vérole, appelée par les Indiens *pira-cupé*, «la gale des Européens».

Quelques petits fragments de ce peuple se maintinrent jusqu'à 1841 sur les côtes Est du Grajahù et à l'Ouest d'Itapicurù. Ce sont eux qu'on appelle les Canelas du Maranhão.



¹ Surnom donné par les Indiens aux Portugais.

Fünfundzwanzig georgische Volkslieder.

Von Dr. A. DIRR, zurzeit Tiflis, Kaukasus.

Folgende Lieder stellen eine Auswahl vor, die ich aus zwei kleinen Sammlungen getroffen habe. Die beiden Broschüren tragen folgende Titel:

1. *K'art'uli saxalxo simyerebi. Notebze gadmoqebulni.* I. G. KARGARET'LIS mier. *Tp'ilisi* 1899. (Georgische Volkslieder; mit Noten versehen, von J. G. KARGARETHELI. Tiflis 1899.)
2. *K'art'uli erovnuli ert'xmovani simyerebi t'bilisis da k'ut'aisis guberniis saxalxo skolebisat'vis. Sedgenili* DIMITRI ARAQISVILIS mier. *Tp'ilisi* 1905. (Georgische volkstümliche einstimmige Lieder für die Volksschulen der Gouvernements von Tiflis und Kutais. Von D. ARAQISCHWILI. Tiflis 1905.)

In der europäischen Literatur ist bisher ganz wenig über kaukasische Lieder und Musik erschienen.

«La musique géorgienne, liturgique ou populaire, est un chapitre qu'aucun historien de l'art n'a encore songé à écrire. Et pourtant elle existe. Il y a, en des monastères perdus dans la montagne, d'anciens manuscrits, vieux plus de huit siècles, qui nous attestent qu'alors l'Eglise géorgienne avait un chant liturgique en pleine floraison. Récemment, d'érudits patriotes ont patiemment recueilli, note à note, ce trésor musical des temps passés, et c'est encore aujourd'hui un charme rare d'entendre dans la campagne de Tiflis, à l'heure où le soleil se couche derrière la montagne, des chœurs de paysans qui chantent à trois ou quatre parties, avec autant de précision que le pourraient faire des artistes de métier.

Les Géorgiens ont un sens musical prodigieux. A vrai dire, leur technique... est aussi arriérée qu'au moyen âge l'était, en France, celle des déchanters.»

So sagt PIERRE AUBRY im ersten Appendix zu seiner «Esquisse d'une Bibliographie de la Chanson Populaire en Europe»¹.

Und um von einer anderen Gegend des Gebirgslandes zwischen Pontus und Kaspı zu reden, so meinte USLAR, das awarische Gebiet würde den europäischen Musikern noch manche Überraschung bieten. USLAR konnte damals zweierlei nicht voraussehen: erstens, daß das vergleichende Studium exotischer Musik gegen das Ende des 19. Jahrh. so energisch in Angriff genommen und

¹ Paris 1905.

zweitens, daß der Kaukasus, als ein Gebiet an den Toren Europas, à cheval auf diesem und auf Vorderasien, noch auf lange Zeit hinaus ein Stiefkind ethnographischer und anderer Forschungen bleiben würde.

Unter diesen Umständen darf ich vielleicht auf eine freundliche Aufnahme des Wenigen, was ich heute zu geben habe, rechnen. Ich gedenke später eine zweite Serie folgen zu lassen und mit dem mir vom Phonogramm-Archiv in Wien gütigst anvertrauten Apparat selbst tüchtig Aufnahmen zu machen.

* * *

Ich gebe die Lieder so, wie sie von KARGARETHELI und ARAQISCHWILI veröffentlicht worden sind, nur stellenweise habe ich auf dringendes Anraten des Herrn DALAKISCHWILI, eines geschulten Musikers und guten Kenners der Musik seines Volkes (er hat selbst einen Chor dirigiert), einiges geändert. Es dürfte sich an diesen Stellen um Versehen handeln, vielleicht auch um bloße Druckfehler.

Umschrift und Übersetzung sind von mir. Bei schwierigen Stellen habe ich mir von Fräulein NINA AKOPOW aus Kutais und Herrn METREVELI, zurzeit in München, Rat erbeten. Ihnen und Herrn DALAKISCHWILI meinen besten Dank.

* * *

Kenner der Musik des kharthvelischen Volksstammes unterscheiden ganz genau zwischen den einzelnen Stämmen. Die tiefste Kluft in musikalischer Beziehung tut sich auf zwischen dem Osten (Kharthalinien und Kachethien) und dem Westen (Imerethien, Gurien und Mingrelien). Diese Teilung entspricht auch den Unterschieden im somatischen Typus, im Charakter und in gewissen Sitten.

Während z. B. im Osten (von der Stadtbevölkerung abgesehen) das Weib kaum mehr ist als ein Arbeitstier, ist es im Westen ein Idol, verhätschelt, verzogen, angebetet. Darum singt es auch im Osten weniger, ja selten, während es im Westen geradezu Hüterin des musikalischen Volksschatzes ist. ARAQISCHWILI¹ schildert die Mingrelierin als Musikantin folgendermaßen: „Über die Mingrelierinnen ist zu bemerken, daß sie gute Musikantinnen sind. Es gibt kaum eine, die nicht singen und Tschongur spielen könnte... Wenn die Lieder der Gurierinnen sich durch den Adel der Melodie und die Schönheit der Modulationen auszeichnen, so sind die der Mingrelierinnen mehr lyrisch... Die Mingrelierin ist überhaupt so begabt für Musik, daß sie unter den Frauen der anderen Kharthvelstämme, von den übrigen Kaukasiern gar nicht zu reden, keine Nebenbuhlerin findet.“

Es scheint also in der Tat, daß die westlichen Stämme viel begabter für Musik sind, als die östlichen. Reine, echte Volksmusik findet man freilich nur mehr in den Dörfern; je weiter weg von den Städten desto besser. ARAQISCHWILI unterscheidet² überall Stadt- und Landmusik. Auf die erstere ist er aus trittigen

¹ Das Volkslied im westlichen Georgien (russisch), Moskau 1908, p. 77—78.

² A. a. O. pass. u. in: Musikal.-ethnogr. Skizzen über die georg. Volksmusik, Moskau 1906.

Gründen nicht gut zu sprechen: „Die städtische Musik der Gurier“, sagt er z. B., „ist nichts anderes, als ein Produkt der europäischen Kultur, aber ihrer schlimmen Seiten. Wir treffen oft die bekannten Melodien der Drehorgeln, von Zigeunerliedern (u. dgl.).“ Dieses flache Zeug wird mit Gitarrebegleitung gesungen, „das ganze westliche Georgien ist überschwemmt von Gitarren. Besonders die Jugend liebt das Instrument, die das nationale Instrument, den Tschongur, einfach ignoriert, weil sie von der geringen Zahl seiner Saiten und seinem ganzen Bau nicht befriedigt ist“. Ähnliches sagt ARAQISCHWILI auch von der städtischen Musik der östlichen Stämme und der Mingreler.

Dagegen liegt ein überreicher musikalischer Schatz verborgen in den Dörfern. Kein Volk ist so sangesfroh als der Georgier und sein Stammverwandter, der Mingrelier. Wo es nur angeht, begleitet er die Verrichtungen seines Lebens mit Gesang: Tanz-, Hochzeits-, Wander-, Tisch-, Ernte-, Sä-, Pflüg- und Worfelliedern, um nur einige Kategorien anzuführen. Wie einige dieser Lieder ausgeführt werden, sei hier (nach ARAQISCHWILI) in kurzen Worten erwähnt.

Beim Tanzen wird gewöhnlich ein Kreis gebildet, in dessen Mitte einer tanzt. Von den anderen singt einer oder auch zwei den Text des Liedes, die anderen ziehen den Baß aus, aber ohne Worte, und alle schlagen den Takt mit den Händen. Es sind gewöhnlich ganz kurze Phrasen, die in allen möglichen Weisen variiert werden. Der Text scheint an keinen besonderen Inhalt gebunden zu sein, historisch-heroische wechseln mit erotischen oder komischen Versen. Um von letzteren ein Beispiel anzuführen: „In einem Dorf war der größte Sünder der Pope, der übrigens den Totenmahlen gegenüber durchaus nicht gleichgiltig war.“

Die Tischlieder (*sup'ruli*) haben gewöhnlich einen feierlichen, langgezogenen Stil¹. Man kann sie in eigentliche Tischlieder und in *mraval-žamier* „lange Jahre“ einteilen. In den ersteren wenden sich die Sänger an den *t'ulumbaši*, den Vorsitzenden und Toastanordner mit der Bitte, den anderen, den Nichtsängern, mitzuteilen, daß der Wirt (*maspinzeli*) so liebenswürdig und gastfrei ist, daß er sich für das Wohl seiner Gäste die Stiefel durchgelaufen habe etc. Es sind also eigentlich Loblieder auf den Wirt; *mraval-žamier* aber singt man, wenn man auf die Gesundheit eines der Anwesenden trinkt. Die *sup'ruli* werden von einem Chor und zwei Männern gesungen. Der Chor singt den Orgelpunkt, die zweie aber auf diesem in melodischem Rezitativ, manchmal mit leichter Koloratur auf der kleinen Septime eines unvollständigen Dominant-Septimakkords, indem sie das Rezitativ mitunter durch Kontrapunkte ersetzen.

Liebeslieder sind äußerst zahlreich.

Ernte- und Worfellieder haben lebhaften, lustigen Rhythmus, es sind meist echte Arbeitslieder, die den Rhythmus der Arbeit begleiten und fördern. Einige sind Chorlieder, andere Sololieder. Die Chorlieder werden abwechselnd von einem Chor und zwei Stimmen gesungen und erst am Ende vereinigen

¹ Auch andere haben diesen stark an Kirchenmusik erinnernden Stil. So mancher Reisende, der nur solche Lieder gehört hat, meint, das georgische Lied sei überhaupt nur ein Choral. Aber profane und kirchliche Musik stehen hier in engem Zusammenhange; wenn ich recht verstanden habe, hat sich letztere überhaupt erst aus ersterer entwickelt oder wenigstens unter ihrem Einfluß. Doch das ist ein Kapitel, das überhaupt noch kaum in Angriff genommen ist.

sich Chor und Stimmen zu einem dreistimmigen Gesang. Die Solo-Arbeitslieder sind gewöhnlich sehr traurigen Inhalts¹: Armut, die Last des Lebens, die ehemalige Leibeigenschaft, Mitleid mit den Haustieren, das sind so die Hauptthemata dieser Lieder. „Loben wir zuerst Gott den Allmächtigen und dann unsern Herrn, denn er ist der, der uns befiehlt“, lautet eines; ein zweites: „Nun hörniger Büffel, ich bin dein Gefährte unter dem Joche; aber ich kann es nicht tragen; man nennt mich noch ‚Knabe‘“; ein drittes: „O Pflug, ich bin bereit, mich dir zu opfern, ich liebe deinen gebogenen Hals; du gibst mir Brot und Wein; unter dem Drucke der Not befreundet sich der Mensch mit dir“.

Wiegenlieder werden gewöhnlich in einem traurigen Stil gesungen, ebenso die *urmuli* (*uremi* — die zweirädrige Arba, also etwa Fahrlieder). Viele Melodien sind eben, welcher auch der ihnen jetzt untergeschobene Text sei, kirchlichen Ursprungs, und so erklärt sich das (wenigstens für unser Gefühl) Tragische, Taurige, Melancholische der Melodie, die zu dem untergelegten Text in starkem Widerspruch steht.

Was nun die technische Seite der Sache anbetrifft, so meint ARAQISCHWILI, es finden sich in den Sololiedern häufig Tonfolgen, die an die altgriechischen erinnerten. Über die Chorlieder aber könne er nur allgemeines sagen. Gesungen werden sie von den Bauern gewöhnlich in forciertem Falsett, von den anderen, den Städtern und überhaupt der „Intelligenz“, ganz natürlich.

Wer singt? Es ist recht schwierig, eine präzise Antwort auf diese Frage zu geben. Es ist klar, daß nur die Mütter Wiegenlieder singen, nur die Feldarbeiter Arbeitslieder, und Tischlieder werden auch nur von Männern gesungen, aus ganz triftigen Gründen. Aber ich habe schon erwähnt, daß im westlichen Kharthvelien hauptsächlich das Weib singt. Einstimmige Dorflieder werden in Gurien fast ausschließlich von Frauen gesungen, wobei sie sich auf dem *Tschongur* begleiten.

Die Lieder, die ich aufgenommen habe, zeugen von dem großen musikalischen Talent der Gurierin, und man muß sich wundern, daß sie, die Gurierin, in dieser Beziehung so wenig Einfluß auf die männliche Hälfte gehabt hat, deren Lieder weit hinter denen ihrer Frauen und Schwestern zurückstehen. Daß in Mingrelien besonders die Frauen singen und spielen, ist oben schon erwähnt. Imgleichen, daß im östlichen Kharthvelien die Frauen wenig singen.

Der *Tschongur*, das nationale Begleitinstrument, ist ein guitarreähnliches Instrument. Der Körper ist aus Maulbeerbaum- oder Fichtenholz, ca. 37 cm lang und 17 cm hoch, der Griff aus Lindenholz, etwa 46 cm lang. Der Körper ist länglich und aus einzelnen Stücken zusammengesetzt. Der Griff ist am Ende nach rückwärts umgebogen; er trägt drei Wirbel, der vierte sitzt mitten am Griff. Der Resonanzboden mißt da, wo er am breitesten ist, etwa 25 cm. Auf ihm steht ein ziemlich hoher Steg mit Einschnitten für die Saiten. Diese sind aus gewundenen Seidenfäden gefertigt und werden wie bei unseren

¹ ARAQISCHWILI hat über 80 Chor-Arbeitslieder notiert, und nicht eines hat einen pessimistischen Grundton.

Geigen befestigt; es sind ihrer vier. Die Saite, die an den mitten am Griff befestigten Wirbel geht, spielt immer den oberen, ausgeschalteten Ton. Der *Tschongur* wird je nach der Art des Liedes gestimmt. Ein Lied wird z. B. so gesungen: Quart-Sext-Akkord mit verdoppelter Quinte (*re-sol-si-re*), ein anderes *do-fa-sol*; wenn die kurze Saite gebraucht wird, so wird sie zu der ersten gestimmt, bloß eine Oktave höher. Die Höhe hängt von der Stimmhöhe ab. Der *Tschongur* wird sowohl gezupft, als auch wie die Mandoline gespielt. Seine Rolle ist verschieden. Bei gewissen Liedern wird er zur Begleitung benutzt, bei anderen spielt er die Melodie des Liedes selbst, bei dritten tut er dasselbe, begleitet aber das Lied mit Kontrapunktfiorituren.

Das wäre die Beschreibung, die ARAKTSCHIEV von dem gurischen *Tschongur* gibt. An anderer Stelle beschreibt er einen kharthalino-kachethischen. Bei diesem hat der Körper die Form einer längshalbierten Birne, die Saiten — im ganzen vier, je zwei auf einen Ton — sind aus Metall. Es wird mit dem Plektron gespielt. Stimmung: eine reine Quarte. Doch scheint es auch hier verschiedene Arten zu geben.

* *
.. ..
* *

Das ist nun vorläufig alles, was ich als Einleitung zu den Liedern zu geben vermag. Ich hätte gern zu diesen selbst noch einen ausführlicheren Kommentar gegeben, wenn die Originale einen solchen hätten. Herr DALAKISCHWILI hatte die Freundlichkeit, mir einiges mitzuteilen. So ist seiner Ansicht nach die Begleitung in ARAQISCHWILI's Liedern nicht ursprünglich; nur die Singstimme ist es, die Begleitung aber eigene Zutat und eigens für den Schulgebrauch geschaffen¹. Bei mehrstimmigem Gesang verhält sich nach meinem Gewährsmanne die Sache in Kharthalinien und Kachethien so: Bei Männergesang ist die erste Stimme erster Tenor, die zweite zweiter Tenor, die dritte Baß; bei Frauenchor die erste Sopran, die zweite Mezzo-Sopran, die dritte Alt oder Contralto.

* * *
* * *

Die Ortsnamen in den Titeln der einzelnen Lieder beziehen sich auf den Ort (und die Jahreszahl), wo sie gesammelt worden sind². Die eingeklammerten Buchstaben und Nummern am Anfange des Titels bezeichnen die beiden Liedersammlungen, und zwar A.: ARAQISCHWILI und K.: KARGARETHELI; die Nummer ist die des betreffenden Liedes in der Sammlung: No. 3, 5. Gut sind nach ARAQISCHWILI's Angabe mingrelische Lieder (*megreli simpera*), aber vom Verfasser nur in georgischer Sprache gegeben, wohl deshalb, weil die Mingrelie überhaupt viel georgisch singen. Man stößt im Kaukasus überhaupt oft bei kleineren und kleinsten Völkerschaften auf die Erscheinung, daß sie nicht in ihrer eigenen Sprache singen, sondern sich dabei der Sprache des benachbarten größeren Volkes bedienen. So singen die Artschiner awarische und lakische Lieder, die Stämme längs des andischen Koissu nur awarisch, im Norden auch tschetschenisch, im Süden (bei den Dido's) manchmal georgisch,

¹ Ich habe nach dem Vorgang ARAQISCHWILI's für die Begleitung den *Tschongur* angegeben.

² KARGARETHELI gibt dies leider nicht überall an.

und von einem Teil der Talysch am Kaspischen Meer versichert mir ein Gewährsmann, sie hätten keine eigene Folklore und kein eigenes Lied, sondern erzählten und sangen auf Tatarisch.

Umschrieben habe ich die Lieder im großen und ganzen in der Weise, wie ich in meiner kleinen georgischen Grammatik umschrieben habe, nur habe ich hier die zusammengesetzten Buchstaben durch einfache ersetzt: *ds* durch *č*, *ts* durch *c*, *dz* durch *z* und *dž* durch *ž*. Den festen Stimmabsatz bezeichne ich hier durch *'*, es sind also *c'* und *č'* die Laute *ds* und *ds* meiner Grammatik; *ħ* (arabisch *ح*) habe ich durch *x* ersetzt.

Von einer metrischen Wiedergabe der Lieder konnte und mußte ich absehen.

1. (A. № 1.) *Mčedelo.* (Gurisch.)

(Kutais 1902)

Andante.

Mčë-de-lo, mčë-de-lo, čë-mo ok'-ros mčë-de-lo,
 qiq-li-qo ma-ma-lo ok'-ros bi-bi-lo-va-no,

či-tis na-li ga-mi-ke-të, čë-mo ok'-ros mčë-de-lo,
 mšve-ni-er koč-ri-a-no la-maz ya-ba-bi-a-no,

xa, xa, xa, xa, xa, xa, xa ga-i-ci-na mčë-del-ma
 ur-me-bi mi-go-ra-ven scvi-vat' p'et-vi qvi-të-li,

mčë-de-lo, mčë-de-lo, čë-mo ok'-ros mčë-de-lo.
 gad-mo-p'rin-di a-ken-ke sac'-me-li gem-ri-e-li.

Übersetzung.

Schmied, Schmied, oh mein goldiger Schmied, mach mir ein Vogelhufeisen, mein goldiger Schmied! Ha, ha, ha, ha! es lachte auf der Schmied, Schmied, goldiger Schmied, oh mein goldiger Schmied!

Kikeriki-Hahn, goldkammiger, schönschopfiger, schönkehliger! Die Arben rollen, goldene Hirse fällt herab. Flieg her und pick das schmackhafte Essen auf!

2. (A. № 4.) *Deli, vodeli, vodela.* (Gurisch.)

(Žurgveti, Bez. Osurgefi 1902)

Andantino.

de-li, vo-de-li, vo-de-la
 vai ra vkna da ra vi-go-no

ra-na-ni-da ra-ni-na-o

Übersetzung.

deli, vodeli, vodela etc.

Ach, was soll ich tun, was soll ich ausdenken?

ra goneba movigono!
vgoneb, šen tu momikvdebi
mokvdebi da mogeildebi
p'xari mk'ondes, gavp'rindebi
šensken gadmovsisindebi.

Was soll ich mir ausdenken?
 Ich denke, daß wenn du mir stirbst,
 Sterbe ich auch und folge dir
 Wenn ich Flügel hätte, flöge ich weg
 Zu dir hin!

3. (A. N^o 5.) *Dido γmer'to* (Mingrelisch.)

Allegro non troppo.

(Poti 1902)

1. St.

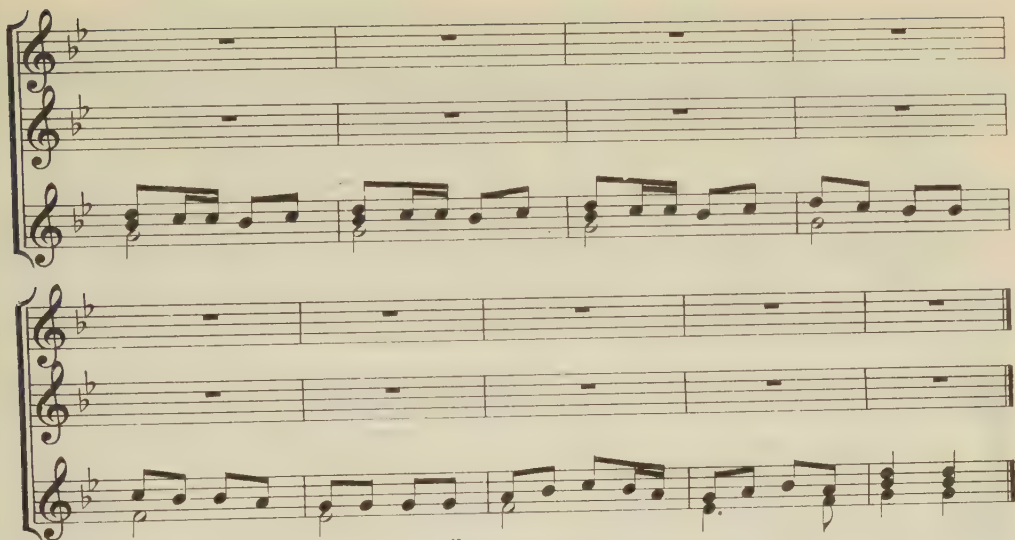
2. St.

Tschongur.

me tu kmar-sa tu ma-γir-sebs
vi-na-o-bas tu mi-kit-xavt',

di-de-bu-li di-di γmer-ti a--ka
var γa-ri-bi vin-me k'a-li; saxvi-si

vin-me me-γirs-e-ba sa-kad-ri-si vin-me er-ti
cec-x-li gul-sac mic-vams, ver ga-uz-leb me sac'-qa-li



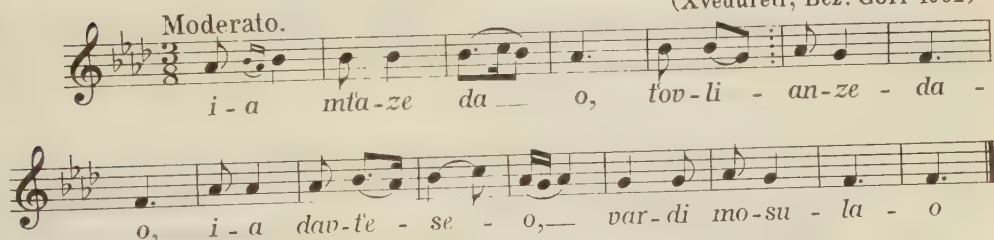
Übersetzung.

Wenn mich Gott, er sei gepriesen, einmal eines Mannes für würdig erachtet, finde ich mir hier einen meiner Würdigen.

Wenn ihr mich fragt, wer ich bin: ich bin ein armes Weib, der fremdes Leid das Herz bedrückt, ich halte es nicht aus, ich Unglückliche.

4. (A. № 6.) *Ia mfazedao*. (Frauenchorlied.)

(Xvedurefi, Bez. Gori 1902)



Übersetzung.

Veilchen auf dem Berge, dem schneebedeckten. Veilchen hab' ich gesät. Blumen blühten auf.

ia kočamdino, vardi qelamdino,
irmisa žogio šemočveulao.

netave ezovnafo, ar gaetelafo,
size simamrio mfas nadirobdeno.

sizem hkra topio, mokla iremio,
sfqorcna simamriao, mokla sasizovo.

adga cavidao, kabsa šesčivlao,
švilo darežano, modi ra gižxrao:

kmari mogikalo, tavs nu moiklamo,
šen mamačemovo, darbiaselovo.

šen čemi codviŋa ar moisvenovo!
isec momqvdarxar (momqvdarxar)
ar moisvenovo.

Veilchen bis zur Fessel, Blumen bis zum Halse. Hirschherden besuchen (dieser Ort.)

Wenn sie dort ästen, man sie nicht vertriebe. Schwiegersohn und Schwiegervater jagten auf dem Berge.

Der Schwiegersohn schoß, erlegte einen Hirsch, es schoß der Schwiegervater und tötete den Schwiegersohn.

Stand auf und ging, sagte dessen Frau: Tochter Darežan, hör' was ich dir sage:

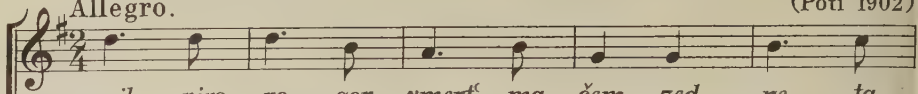
„Den Mann hab' ich dir erschlagen, gib dich nicht dem Kummer hin.“ „Du bist mein Vater, (mein) vernünftiger.

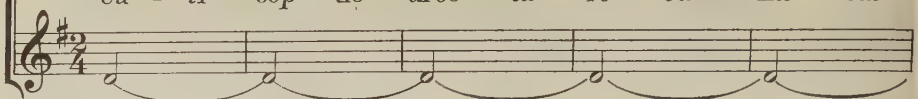
Du wirst nicht Ruhe finden. Du bist mir gestorben (stirb!) und findest keine Ruhe!“

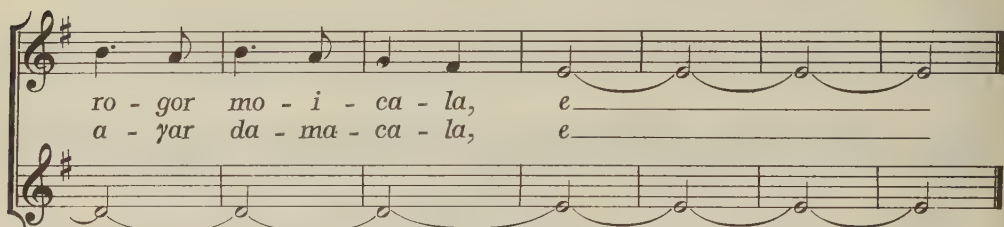
5 (A. № 8.) *Mikvirs rogor ymertma čemzed moicala.* (Mingrelisch)

(Poti 1902)

Allegro.

1. St. 
 mik - virs ro - gor ymert^c - ma čem - zed ne - ta
 cū - ti sop^c - lis dros ta - re - ba me sul

2. St. 



ro - gor mo - i - ca - la, e
 a - yar da - ma - ca - la, e

Übersetzung.

Ich wundere mich, wie Gott für mich
 Zeit fand sich um mich zu kümmern.

Er ließ mich das Leben nicht genie-
 ßen.

čem saturpō lodvis švili čems siqva-
 ruls eurčeba.

datanžuli čemi guli imas rogor ga-
 durčeba.

Der Erstgeborne meiner Liebe er-
 kennt mich nicht an.

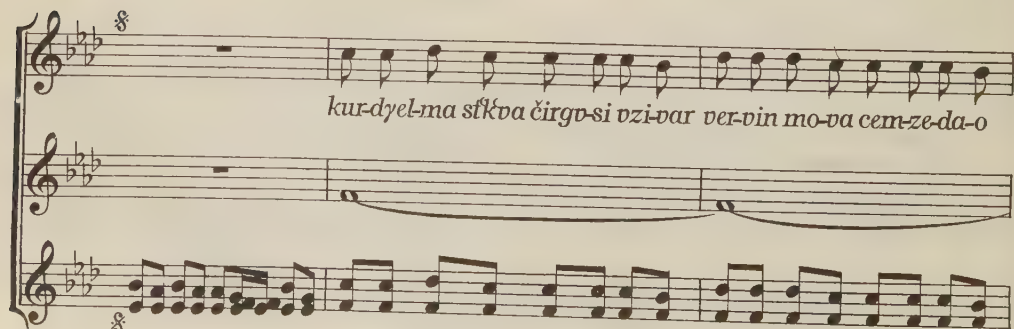
Mein gequältes Herz hält das nicht
 aus.

6. (A. № 12.) *Kurdyelma sfkva.*

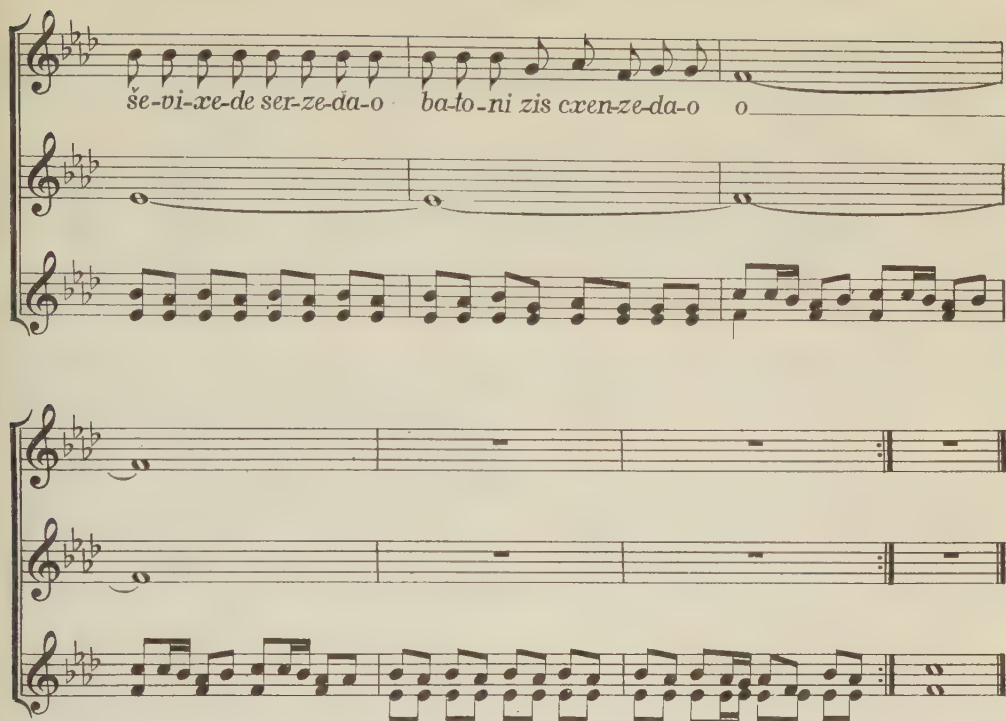
Allegro non troppo.

1. St. 
 2. St. 

Tschongur. 



kur-dyel-ma sfkva čirgō-si ozi-var ver-vin mo-va cem-ze-da-o



Übersetzung.¹⁾

*cin mezebrebi moudis,
dagešili čemzedao.
damisies, gamomidnien,
gavek'eci ganzedao.*

*aymartšia me važobe,
imat' tavdaymart' zedao.
ert'ma c'učkma mezebarma
kbili gamkra gverdzedao.*

*gamčies da gamomčies,
čamomkides exenzedao,
mzareulebs mimabares,
kargat' šesc'vit' cecalzsedao.*

*cali gverdi cecalzsed ic'vis,
cali erbos alzedao,
uqret' am msunagebsa
ra qop'a ak'vt' čemzedao?*

*amariges, čamariges
c'vriľ - c'vriľ lambakebzsedao,
xorci xorcat' šemičames,
zolebs imtorevden cerzedao.*

Der Hase sagte: Ich sitze im Busch;
niemand greift mich an. Ich sah auf
die Anhöhe, der Herr saß zu Pferde.

Vor ihm liefen die Hunde, die auf
mich losgelassen; man ließ sie auf mich
los, und sie warfen sich auf mich, ich
nach der Seite.

Aufwärts war ich besser dran, ab-
wärts aber sie; ein elender Hund biß
mich in die Seite.

Man zog mich herum und hängte
mich aufs Pferd; übergab mich den
Köchen: bratet ihn gut auf dem Feuer!

Eine Seite brät über dem Feuer, die
andere im Dampf des Fettes. Schaut
nur die Fresser an, was sie mit mir
treiben!

Man verteilte mich auf kleinen Tel-
lerchen, aß mein Fleisch, die Knochen
zerbrachen sie auf ihren Daumen.

¹⁾ In einem georg. Lesebuch (*deda ena*: Muttersprache) ist das Lied als „Traum des Hasen“ aufgeführt. (17. Aufl. p. 75)

7. (A. № 13.) Čveno Aragvo. (Kartlische Melodie. 1896)

Moderato.

čve - no a - ra - gvo! ra rig mi - qvar - xar!

čven zvelexovre - bis mo-c'a-me šen xar! šens ki - de - eb - zed

če-mi ma-mu - li i - qo ert^e dro - sa gan-šve-ne-bu - li.

Übersetzung.

Oh, unsere Aragva¹⁾! Wie sehr ich dich liebe! Unseres früheren Lebens Zeugin bist du. Auf diesen Ufern blühte einst mein väterliches Gut.

čemis kveqnisa dideba zveli šen tva-
lis c'in aqvavebula, miqvarxar mistvis,
rome kartveli ak' šens kidezad dabade-
bula.

šen zvirtebs šoris čemis k'vėqnisa
grzeli moxroba damaxulia da c'min-
da sisxli kartvelebica šens kideebzed
gadasxmulia.

Meines Landes alte Größe ist aufge-
blüht unter deinen Augen, ich liebe dich,
weil wir Georgier an deinen Ufern ge-
worden sind.

Weit von deinen Wellen ist die lange
Geschichte von meinem Vaterland be-
graben und der Georgier heiliges Blut
wurde an deinen Ufern vergossen.

8. (A. № 14.) Netamca momklacaa. (Gurisch.)

(Kutais 1902)

ne-tam-ca - a momk-la-ca - a na - na, a - so a - so^e

amk^e-na-ca, i ha i a da ho, hei ho hei ho a - ba -

vo - - di-la da o, če-mi sisx-li qvavs da qo-rans na-ni-na-na

de - la, a - č'a-ma da as-va-ca-a, de - lav na-ni-da na

a - ba i o a - ba de - la ri ra ni da na.

Übersetzung.

Wenn man mich auch erschläge, nana,
Glied für Glied zerhackte, ha i da ho etc.
wenn man mein Blut Krähen und Raben
nanina, zu trinken und zu essen gäbe de-
lav nanida etc.

kveš činčari damigo, nana, da zed
mduyare masxaca, ha i a da ho hei ho
hei ho abavo diladao, amas qvelas movit-
mindi, naninana dela, ertvel šentun dams-
paca delav nanida na aba etc.

Wenn man mich auf Nesseln legte, na-
na, und mit kochendem Wasser mich be-
gösse, hai da ho etc. alles will ich leiden,
nanina dela, wenn ich nur einmal bei dir
sein kann delav nanida etc.

¹⁾ Ein linkseitiger Nebenfluß der Kura; durchfließt die Gegend nördlich von Tiflis, längs der georg. Heerstraße, eine der ältesten georg. Provinzen.

Allegro non troppo. (Poti 1902)

1. St.

2. St.

Tschongur.

siq - va - rul - ma danc' - va danc' - va xom - ki i - ci gams - ci - ra

me vend - ve da ar da - min - do, me'a - re crem - lit' mas - ti - ra

Übersetzung. (Vergl. auch № 11)

Die Liebe hat mich verbrannt, verbrannt¹⁾, du weißt ja, daß ich ihr zum Opfer fiel; ich vertraute und wurde getäuscht; bittere Tränen ließ sie mich vergießen.

miqvars šeni šavi t'vali, da šurisa dam'šavi, p'icit' get'pi, mogaxseneb, ar xar čemi nat'šavi.

Ich liebe deine schwarzen Augen, Säer der Eifersucht; ich schwöre dir, du bist mir keine Verwandte. (Kein Verwandter!)

¹⁾ mein Herz vertrocknet.

10. (A. N° 19.) *Kargi stumars davestumre.* (Gurisch.)

(Moskau u. Lixauri, Bez. Osurgefi 1902)

Moderato.

kar-gi stu-mars da-ves-tum-re de-lav na-ni-na-o
er-ti mšve-ni-e-ri či-ti de-lav na-ni-na-o

me-go-ba-ro da-vi-za-xe de-lav na-ni-na-o.
var-dis-što-ze da-vi-na-xe de-lav na-ni-na-o.

Übersetzung.

Gastete bei mir ein guter Gast, delav etc.

„Freund“ rief ich

„Einen schönen Vogel

Sah ich auf einem Rosenzweige

Es gefiel mir seine Farbe (Aussehen)

Ich wollte ihn fangen.

„Schönes gutes Vögelchen,

Warum besucht du mich nur zeitweise

Ich bin sehr betrübt

Wenn ich an euch denke.

Wehe, wenn ihr euch entfernt

Mit eurem Singen und euren Gedanken.

moenečona mazed p'eri, delav naniao

mis dačera davizraxe, „ „

„kargo čito msveniero, „ „

rať mixile drvebiťa? „ „

zriel šec'urebuli var „ „

tkvens p'ikriťa gonebiťa „ „

vai tu ganmešoret „ „

simyeriť da gonebiťa. „ „

Allegro. (Poti 1902)

Tschongur.

si-qua-rul-ma damč-va damč-va xom-ki i-ci-gams-ci-ra,

vis me vend-be, ar da-min-do, mčà-re crem lit' mas-ti-ra.

Als Schluß.

Übersetzung.

Die Liebe hat mich verbrannt; du weißt es ja, daß ich ihr Opfer geworden bin. Auf die ich vertraute, die rechtfertigte mein Vertrauen nicht; bittere Tränen ließ sie mich vergießen.

visac vřxove č'amali, xina dama-levina; mas egona cieba, suli gamac-xebina.

miqvars šeni šavi řbali da řurisa damřesavi, p'icit' getqvi, mogarseneb, ar xar č'emni natřesavi.

Wen ich nun um Arznei bat, der gab mir Chinarinde zu trinken. Man dachte, ich hätte Fieber, die Seele verließ mich fast.

Ich liebe deine schwarzen Augen, Säer der Eifersucht; ich schwöre dir, du bist mir kein Verwandter.

12. (A. № 17.) *Gurisch.* (Rezitativ.)

(Žurgvefi, Bez. Osurgefi 1902)

Allegro non troppo.

tu o - des-me k'mars ma-yir-sebs di - de - bu - li

Tschongur.

di - di γmer-ti, me-ca - k'a-ve me - šo - ve - ba sa - kad - ri - si

vin-me er - ti da di - la va - di - - la

di - la ri-ra di - la ri-ra di-lav na-ni na - o

na vo - di - la - - - vo

di - la - - vo di - la vo - di - la de - li vo - de - li - vo

di - la vo - - di - la ra - ni - na - o na

di - la ri - ra di - la ri - ra di - lav ra - ni - na - o na.

Übersetzung.

Wenn mich Gott, er sei gepriesen,
einmal eines Mannes für würdig er-
achtet, finde ich mir hier einen meiner
Würdigen, da dila etc.

me ar minda sadedop'lod afina da
saberzneti, ert' kart'vel'si ar gagicvli, rom
mibozot' osmalet'i.

Ich will nicht Athen und Griechen-
land. Ich tausche nicht gegen einen
Georgier, auch wenn sie mir die Tür-
kei anböten.

13. (K. № 1.) Lied beim Bestellen des Feldes.

Andante.

(Erthatsminda. Gori'scher Bez.)

1. St.

2. St.

3. St.

vt'xov-not' da vt'xov-not' si-min-di mer-me qa-nis inkac mo-va-o

1. St.

2. St.

3. St.

he - - - - ri la lo

he - - - - - va la la lo ho

vt'xov-not' da vt'xov-not'

vt'xov-not' da vt'xov-not'

vt'xov-not' da vt'xov-not'

not' si - min - di ho

not' si - min - di mer - me qa - nis mkac mo - va - o

not' si - min - di ho

mer - me qa - nis mkac mo - va - o he ris ha ru la lo bi - c'o ritard.

ho ritard.

ritard.

Al rigore del *f* tempo maestoso.

va ra la li va ra le da ha ra la lo hai ha ra lo ho.

ha ra la lo hai ha ra lo ho.

Übersetzung.

vt'xovnot' da vt'xovnot' simindi,
merme qanis mkac movao,
gaxede, lekso, xodabuns
xedav, rogor moyeldao!

anc'lis xepo, daburvilo,
cecxli mogedos genia,
meki damc'vi da damdage
daic'vas šeni dyenia.

Pflügen wir um den Mais!
Dann kommt auch die Zeit der Ernte!
Schau, Alexander, das Feld des Guts-
besitzers
Siehst du, wie es wogt!

Hollunderschlucht,¹⁾ Urwald,
Ein Brand soll dich erfassen,
Du hast mich verbrannt und zu Grunde
gerichtet
Deine Tage sollen vernichtet werden.

¹⁾ anc'li = Sambucus Ebulus L.

14. (K. № 4.) Kharthalinisch-Kachethisch.

Moderato.

se - prin-di ša - vo mer-ča-lo še - prin-di ša -

še - prin-di ša -

vo mer-ča - lo šeh - qe a - laz - nis pir-sa de-la - ho

vo mer-ča - lo šeh - qe a - laz - nis pir-sa de-la - ho

Übersetzung.

Flieg' auf, schwarze Schwalbe,
Flieg' ans Ufer des Alazani¹⁾!

omi ar gauč'irdebat'
imat' ded-mamis švilsao

Krieg wird für sie nicht schwer sein.
Für sie (die) Kinder ihrer Eltern sind. (d.h. ebenso tapfer)

dilit' mze dabnediliqo,
mtvare aqrda šak'arsa,

Am Morgen war die Sonne umzogen,
Der Mond warf seinen Zucker; (d.h. sein blasses Licht)

mtvare, nu aqri šak'arsa,
aravin mogcems mag k'absa

Mond wirf deinen Zucker nicht!
Niemand gibt dir dafür eine Frau!

lamazs vardi moekripa
da mzis gulzed gacp'ina,

Eine Schöne pflückte sich eine Blume
Und breitete sie aus auf der Brust der Sonne.

akrip'e kalo danamavs
cas γrubeli moep'ina.

Pflücke, Mädchen, es wird feucht werden,
Der Himmel bedeckt sich schon mit Wolken.²⁾

1) Linker Nebenfluß der Jora, diese linker Nebenfluß der Kura.

2) Die Melodie scheint sehr volkstümlich zu sein.

15. (K. № 5.) Imerisch.

Allegro animato.

dyes mer-cxa - li še - mo-prin - da ċik - ċi - ki - ta
 gad-mom-za - xa de - la de - la de - li - o - de - la
 dyes mer-cxa - li še - mo-prin - da ċik - ċi - ki - ta gad-mom-za - xa
 de - la de - la de - li - o de - la - ho.

Übersetzung.

gazap'xuli, gazap'xuli,
 guls imedi damesaxa
 vižek', sarkmels gadvixede,
 are mare mesxvap'era
 sasoebam pr'fa gašala
 gulsa mkra da amizgera.

Heute kam die Schwalbe zu mir geflogen,
 Mit Zwitschern hat sie mich gerufen: dela, dela etc.
 Frühling. Frühling (ist es)
 Hoffnung ist in mein Herz eingekehrt.
 Ich saß und schaute durchs Fenster
 Rings umher war (alles) bunt,
 Die Hoffnung breitete die Flügel aus
 Und ließ mein Herze schlagen.¹⁾

¹⁾ Die Melodie scheint nach einer Bemerkung K's mehr unter dem Adel im Gebrauche zu sein, während sie beim gewöhnlichen Volk selten gehört wird. Es fehlt ihr dazu an dem schnellen Imerischen Tempo.

Allegro con brio.

mi-qvars p'ac-xa me meg-ru-li m'ta koz-toxt-zed c'a-modg - mu-li

na-na ho ho-ri-ra na-na di-la di-la na-na na-na di-la

mi-qvars p'ac - xa me me - gru - li m'ta koz-toxt-zed c'a-modg-muli

na-ni-ra na - na di - la ho-ri-di-la na-ni na vai.

Übersetzung.

Ich liebe die mingrelische Patzcha (Hütte)
Gebaut auf dem Kamm des Hügels.

Ohne Bretter und ohne Schindeln
Geflochten aus dünnen Zweiglein.

Ihr bin ich treu
Ergeben und sie lieb ich.

up'icro da uqavaro,
c'vrilis c'nelit' caxlarfuli,
da misi var mec ert'guli,
morčili da moqvaruli.

17. (K. № 7) Kharthalinisch-Kachethisch.

Allegro moderato.

laš - krad c'as - vla mas u - xa - ris vi - sac
 mas u - xa - ris vi - sac
 kar - gi cxe - ni hqav - so va la la lo
 kar - gi cxe - ni hqav - so va la la lo
 va la la lo šen ge - nac - va - le - o.
 va la la lo šen ge - nac - va - le - o.

D. C.

Übersetzung.

dabruneba da šin mosvla
 visac kargi coli hqavso

vai t'u movkvde xis zirsā,
 p'urceli damedinosa,
 movides lamazi k'ali
 t'valt' cremli modinosa.

lamazma k'alma damc'qevla,
 xel-šeyebili inītā,
 netavi imas šemqara,
 zarxvši viqo yviniītā.

me Imeret'š'i navali
 k'ali minaxams mravali,
 čacmulī da daxuruli,
 movis perangiit' navali.

Am Kriege hat eine Freude
 Wer ein gutes Pferd hat va la la lo, va, bei Gott!
 An der Rückkehr hat eine Freude
 Wer ein gutes Weib hat.

Weh, wenn ich sterbe unter einem Baum,
 Fallen die Blätter auf mich,
 Und es kommt eine Schöne,
 Aus ihren Augen fallen Tränen.

Die Schöne verflucht mich,
 Die mit von Henne gefärbter Hand,
 Wenn ich sie nur träfe
 Weinbetrunken wäre ich.

Ich bin viel in Imerethien gewesen
 Viel Frauen habe ich gesehen,
 (Schön) angezogen und bedeckt
 Solche die seidene Hemden anhatten.¹⁾

¹⁾ Wird (nach K.) in Kharthalinien abgekürzt gesungen, besonders am Abend von den Feldarbeitern, wenn sie vom Pflügen oder Ernten nach Hause zurückkehren.

NB. Herr Dalakischwili sagt, wenn das Volk singe, würden die ersten vier Noten der 3. Stimme unbedingt ausgelassen. Überhaupt fallen die 2. u. 3. Stimme notgedrungen erst später ein, weil sie sich nach der 1. richten müssen.

Allegro con moto.

va — la la le bo da ne-ta - vi go - go me da šen

va — la la le bo da

va — la la le bo da ne-ta - vi go - go me da šen

ho

ho

va la la li va la la le ha la le ha la li va la le

ne-ta - vi go - go me da šen qa-re-bi mogv-ca zi - a - ri ho.

Übersetzung.

Valalale etc. Wenn man uns doch, Mädchen,
Felder gäbe zusammen.

šig samargvleli moria,
napiri mišca tqiani;
me da šen tqeši segvlala,—
qanebi darčes tiali.

secas viqav, seca vnaxe,
varskolavebs gamovezraxe,
mtbares kaci moegzavna,—
ak' iqav da ara mnaxe.

mayla mtašia c'qaro dis,
narinžis p'erad gamodis,
lamazi kali šiga zis
muškobriv sul amosdis

Drin sind Baumstümpfe zum Zerhauen
Und rings herum Wälder
Und dich und mich sollen sie in den Wald jagen.
Die Felder verlassen bleiben.
Am Himmel war ich, sah den Himmel
Und erklärte mich den Sternen
Der Mond schickte mir einen Mann
„Du warst hier und sahst mich nicht,“ (sagte der Mond.)
Auf hohem Berge springt ein Quell
Orangenfarbig kommt er (aus dem Fels)
Drin sitzt ein schönes Weib
Stirbt...

19. (K. № 9.) Kharthlisches Tischlied.

Maestoso. (Erthatsminda.)

me-p'e - ma brza - - na da

me-p'e-ma brza - - - na da

pi - ne da sa - cò - li up' - lis c'u li - sa

pi

ha ru har na no da hai ru na no

8

Übersetzung.

Der König befahl: Breitet aus
Ein Lager dem Sohne des Höchsten, ha ru har na etc.

Stellt ihm hin einen goldenen Thron,
Einen rotberänderten;

Daran setzen wir den sonnengesichtigen,
Ihn der in Allem der Sonne gleicht.

Auf den Kopf tut ihm die Krone
Der Eintracht, mit Spinellen geschmückt.¹⁾

taxti daudgit' ok'rosi
c'it'liṭa moyribuliṭa

mazedan dasvit' pirad mze
magavsi qovlisa magavsisa

t'avsā daadgit' gvirgvini
ert'obisa da lalisa.

¹⁾ Der so Gepriesene ist natürlich der mit dem Lied geehrte Gast.

20. (K. № 10.) *Tsangala Gogona*. Kharthlisches Tanzlied.

507

Allegro con brio.

(Erthatsminda.)

hoi go-go-na go-go-na da

go-go-na da go-go-na da ho

hoi go-go-na go-go-na da

ho va la lo ge-nac'-va-le

ba-ni gvi-txa-rit bi-čë-bo ho

ho va la lo ge-nac'-va-le

ho va la lo ge-nac'-va-le

ba-ni gvi-txa-rit bi-čë-bo tar xa la lo vltk'-vat' xmia-ni

ho va la lo ge-nac'-va-le

Ende s. Anfang bis zum 5. Absatz.¹⁾

va la la la

ha la la lo ha la la lo ha la la lo ho

va la la la

D. C.

¹⁾ Herr Dalakischwili setzt das Ende bis zur Silbe *va* inkl.

Übersetzung.

*gogona da gogona, hoi gogona, gogona,
bani gvit'xarit', bič'bo,
farxalalo v'kvať x'iani.
xomaldši čavžek', zyvas gavel,
prangis k'veqnebi vnaxeo,
sul daviare x'melefi,
ver vnaxe šeni saxeo,
ant'ebul sant'els gamgzavse,
dilit' ciskarzed gnaxeo
xelši geč'ira qmac'vili
p'arsagverd daginaxeo.
tk'veni čirime tk'venia
rom giyiyinebť qelia*

*gagizlierdet' mokeťe,
dagimonavdet' mteria.*

Mädel, Mädel, he Mädel.
Jungens, singt die zweite Stimme!
Singen wir ein klingendes farxalo.
Aufs Schiff saß ich, ins Meer fuhr ich
Europäische Länder sah ich
Das ganze trockene Land bereist ich
Dein Gesicht aber sah ich nicht.
Du glichst einer angezündeten Kerze
In Morgenröte sah ich dich.
In den Armen hieltest du ein Kind
Von der Seite sah ich dich.
Euer Unheil (über uns)
Weil ihr summelt und brummelt (statt
laut zu singen)
Mögen eure Verwandten mächtig werden
Und eure Feinde sich euch unterwerfen.

21. (K. № 11.) Kharthalinisch.

Adagio. (Erthatsminda.)

ho va la la lo

da - bne - cle bu - - li k'ar - flis mze

de - da kart' - li - - sa ta - ma - ri de la ho bi - č'o.

Übersetzung.

*dabnclebuli k'arflis mze -
deda k'arflisa Tamari.*

*simšvenierit' mosili,
amomavali dyis mnafi,*

*sikvdilis šemdeg oblebma
kvdaric verhpoves, sadaris.*

Verdüstert ist Kharthaliens Sonne,
Thamara, die Mutter Kharthaliens;

In Schönheit prangend (gekleidet)
Leuchte des kommenden Tages

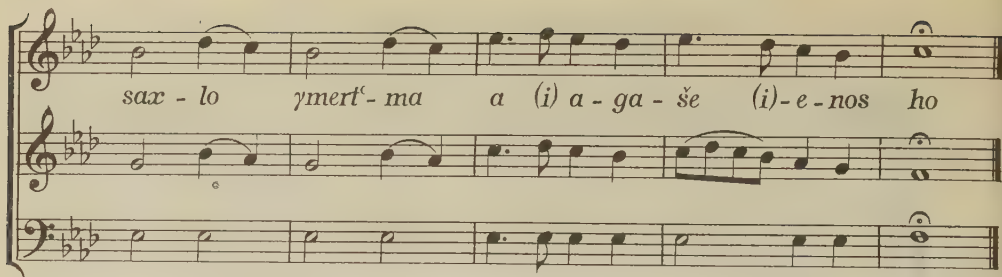
Nach ihrem (Tode) fand die Waise (Kharthalinien)
Nicht einmal die Tote (wo sie war).¹⁾

1) Die Melodie wird (nach K.) in Erthatsminda gesungen und heißt dort die Soldatenzeit-Melodie (saldatobis kilo). K. hat sie von Sika Navrozašvili beim Mähen gehört. Er fügt hinzu, daß er diesen Text oft mit dieser Melodie habe singen hören obwohl Text und Melodie nicht recht zusammenpaßten.

22. (K. № 12.) Volkstümliches Weihnachtslied. Kachethisch.

Adagio.

a li lo
 a li lo a li
 oc da - xut' - sa am tve - sa a li
 lo ho kri ste da ba de bu
 la a li lo o sa - xlo sal - xi -
 la a li
 not' na - ge - bo a li lo a li

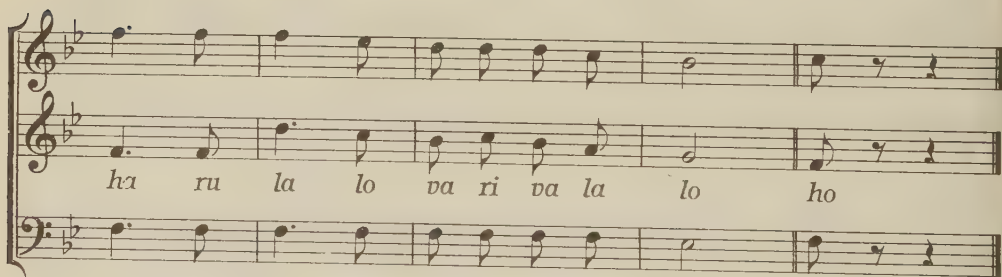
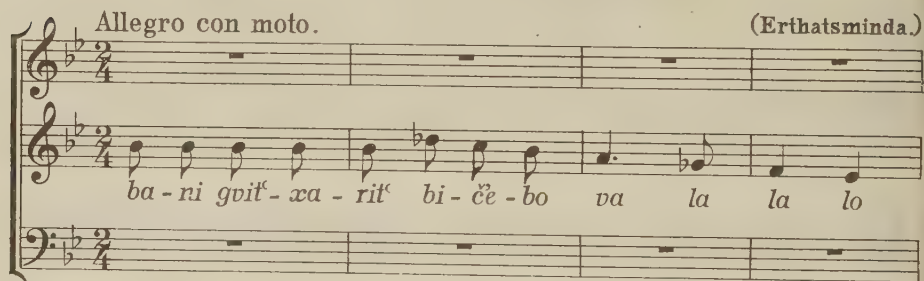


ocdoxut'sa am t'besa
kriste dabadebula;
saxlo, salxinot' nagebo,
saxlo, γmert'ma agašenos.

Übersetzung.

Am 25. dieses Monats
Ist Christus geboren;
Haus! gebaut zur Freude
Haus! Gott möge dich gedeihen lassen.¹⁾

23. (K. № 13.) Kharthlisches Tanzlied.



D. C.

Übersetzung.

bani gviťxariť bičěbo, va la la lo etc. Singt uns die zweite Stimme, Jungens! valalo etc.
safamašo v'k'vat' xmiiani; Singen wir ein wohlklingendes Tanzlied.
gausvi da gamousvi Rutsch hin, rutsch her²⁾
viťome č'inaurio; Beim Takte des Tschinauri;³⁾
mesoblis kals xels nu axleb, Rühre die Frauen des Nachbarn nicht an
isic šinaurio. Sie gehören ja auch zu den unsern.
kalo, eg ra šemogikravs, Weib, was hast du da angebunden?
šubli dagimšvenebia? Deine Stirne hast du geschmückt.
čemi guli šen mogiklavs, Mein Herz hast du getöteit
sxvisa gagimťelebia. Und einen andern geheilt.
amomavali γrubelo, Aufsteigende Wolke,
gadamitane tanao. Nimm mich mit!
sad aris čemi mokatě, Wo mein Wohltäter ist
mimagde imastanao. Dort bring mich hin!⁴⁾

1) Von K. in Kharthalinien nirgends gehört.

2) Bewegung der Füße bei der Sesghinka.

3) Dreiseitiges geigenartiges Instrument.

4) Von K. in Erthatsminda notiert. Nach dieser Melodie werden viele Tanzlieder gesungen, wobei die Umstehenden mit den Händen den Takt schlagen.

24. (K. № 14.) Kharthalinisch.

Andante grave. (Semo-Chvedurethi.)

va la lo va la lo sikv-dil-ma ča-mo-i - a - ra

va la le va la le va li va la la lo ho

va la le da va la le

sik-vdi-lma ča-mo-i - a - ra ho ri di la ho ri ra

crescendo diminuendo


Übersetzung.

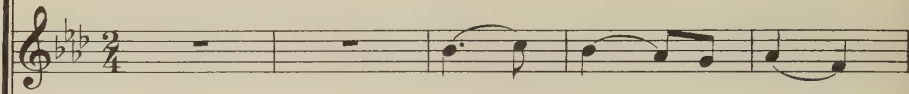
sikodilma čamojara,
c'in gadegeba oboli;
mec c'amiqvane sikvdilo,
gvedreb nu šegebralebi.
pataraviqav oboli,
gamovqe k'aravansao,
urmisa bolos vižeki,
gasxamdi k'alamansao,
kopsa ukuyma ugridi,
daxe bečaobasao.


Der Tod ging vorbei
Und traf eine Waise;
Mich auch nimm mit, Tod!
Bitte, verschone mich nicht!
Ich war eine kleine Waise
Und begleitete die Karawane,
Am Ende der Arbe saß ich
Machte Bauernschuhe;
Den Riemen steckte ich verkehrt hinein;
Sieh, was für ein Unglück!

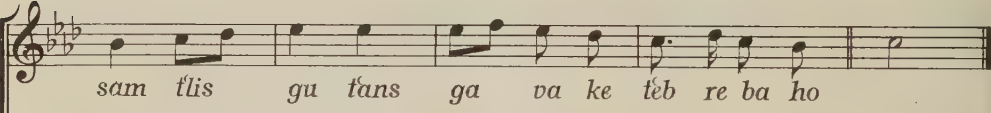
25. (K. № 15.) Kharthalinisch-Kachethisch.

Animato.

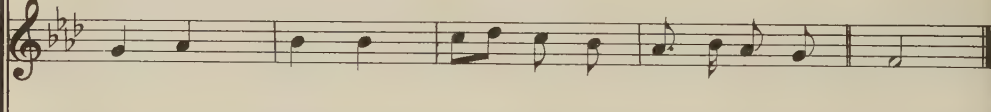
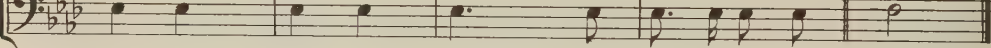
1. St. 
re ba re ba re (i) e ba da

2. St. 

3. St. 



sam flis gu fans ga va ke teb re ba ho

Übersetzung.

samflis gutans gavakēb,
šig ševabam samflis xarsa(o)

Ich mache mir einen wächsernen Pflug,
Und spanne einen wächsernen Ochsen ein,

zyvaši vxnam da zyvaši vtēsam,
qinulzed moviqvan pursa(o)

Im Meer werd ich pflügen, im Meere säen
Und auf dem Eise reift die Ernte.

Herr Metreveli kennt folgende Varianten:

Z. 2. šig ševabam uyel devsa. Ich spanne ein paar Dīv's ein.

Z. 4. mšralzed vinadireb tevsa. Auf dem Trockenen werde ich fischen.



L'article dans les langues bantoues.

(A propos de la Grammaire Ki-rundi du R. P. F. MÉNARD¹.)

Par le P. Ch. SACLEUX, C. S. Sp., Chevilly (Seine), France.

«Le *bu-Rundi*, dit le P. MÉNARD dans la préface de son livre, est un pays montagneux situé à l'est de la partie nord du Tanganyika. Il est habité par trois races différentes: les *ba-Tusi* ou *ba-Ima*, qui en firent jadis la conquête et en sont restés les maîtres; les *ba-Hutu*, sorte de vassaux soumis à la suzeraineté des premiers; enfin les *ba-Twa*, race de parias qu'on croit autochtone et qui n'a guère de relations avec les deux autres que celle du commerce.» Suit un aperçu ethnographique intéressant, suffisamment documenté, et prudemment sobre quant aux hypothèses touchant l'origine des trois races. Il importe de remarquer que le pays fait partie du Vicariat apostolique de l'Ounya-nyembé, et que les Pères Blancs y ont une dizaine de stations florissantes.

L'ouvrage traite exclusivement du dialecte parlé au centre de la région, dans le *bu-Rundi* proprement dit. L'auteur nous avertit que les indigènes du *ru-Anda*, au nord, parlent un second dialecte encore très compréhensible pour ceux de langue *Rundi*. Il semble bien qu'il y ait aussi lieu de distinguer un troisième dialecte dans le *ru-Ha*, au sud du *bu-Rundi*.

* * *

Le travail de classification des langues de la famille bantoue, dont fait partie le *Rundi*, est encore peu avancé. Tout au plus a-t-on été assez heureux pour séparer l'un ou l'autre groupement suffisamment tranché. On se rend compte de la difficulté, si on considère que les principaux procédés de la grammaire ont conservé une très grande uniformité dans le plus grand nombre des langues du sud-africain. Après avoir fait lui-même cette constatation, le linguiste est tenté de ne plus compter, pour découvrir les différences caractéristiques des divisions de la famille, que sur les innovations qui ont pu faire leur apparition dans quelques localités, après le démembrement du clan primitif, sans possibilité de grande extension en dehors de la fraction innovatrice. Or, les faits de ce genre sont rarement des plus saillants et des plus faciles à observer. C'est pourquoi ils n'apparaissent que dans les grammaires les mieux renseignées et les plus complètes. De tels ouvrages ne peuvent guère être réalisés que par les missionnaires, auxquels un séjour prolongé au milieu des indigènes, donne le loisir de noter journellement les constructions entendues, de les contrôler et d'en tirer la règle. Telle apparaît l'œuvre de patiente et sagace observation qu'est la grammaire du P. MÉNARD, dont le nom vient s'ajouter à la liste déjà longue des auteurs appartenant à la Société des Pères Blancs.

¹ Le P. F. MÉNARD des Pères Blancs, *Grammaire ki-Rundi*, XIII+515 pp. Maison Carrée (Alger) 1908.

Dès 1903, dans l'*Introduction à l'étude des langues bantoues*, j'indiquais comme pouvant constituer la caractéristique principale d'un nouveau groupe, celui du nord-est, le double accord du possessif de la troisième personne. Au *Ganda* et au *Sumbwa* que j'avais alors réunis sur cette indication, on peut aujourd'hui ajouter le *Nyoro* (y compris le *Nyankole*), le *Rundi*, le *Kerewe* et le *Nyamwezi*, c'est-à-dire les langues parlées au nord, à l'ouest et au sud du Victoria-Nyanza. Cette vaste contrée fait partie de trois Vicariats apostoliques confiés à la Société des Pères Blancs, le Vicariat du Nyanza septentrional, le Vicariat du Nyanza méridional et celui de l'Ounyanyembé. L'indication du double accord se trouve dans les six grammaires suivantes dues aux Pères de la Société :

L. L. et C. D., *Manuel de la langue lu-Ganda*, 1^{re} éd. (1885), 2^e éd. (1894).

J. GORJU, *Essai de Grammaire comparée du ru Ganda au ru-Nyoro et au ru-Nyankole*, (1906).

E. HUREL, *Essai de Grammaire de la langue ki-Kerewe*, (1909).

E. MÉNARD, *Grammaire ki-Rundi*, déjà citée.

J. M. M. VAN DER BURGT, *Essai de Grammaire du ki-Rundi*, (1902).

A. CAPUS, *Grammaire du shi-Sumbwa*, (1898).

Fr. MÜLLER, *Grammatik der ki-Nyamwezi-Sprache*, (1904).

(Le Dr. VELTEN, dans sa grammaire du *Nyamwezi*, ne mentionne pas le double accord. Mais son ouvrage ayant été composé à la côte, à Dar-es-salam, loin du pays nyamwézi, il est parfaitement compréhensible que le fait ait pu lui échapper.)

Donc, tous les auteurs, qui ont pu observer sur les lieux, établissent clairement la réalité du double accord de la locution possessive, dont les éléments sont ainsi représentés :

1^o Un élément personnel variable, indiquant l'objet possédé, dont il prend l'accord ;

2^o Une préposition *a* ;

3^o Pour représenter le possesseur, une forme du pronom substantif, dont il y a autant de variétés, chacune avec singulier et pluriel, qu'il y a de classes ou genres de substantifs.

Soit l'expression «son arbre» (litt. arbre le de lui ou d'elle), pl. «ses arbres» (litt. arbres les de lui ou d'elle) :

Ganda *o mu-ti* | *gw'e* de lui (*kabaka* roi)

l'arbre | *gw-a-bwe* d'eux (*ba-kabaka* rois)

e mi-ti | *gy'e* de lui (*kabaka* roi)

les arbres | *gy-a-bwe* d'eux (*ba-kabaka* rois).

On continue ainsi en variant les éléments pronominaux, l'un en tête, l'autre en queue de la locution, pour chaque classe ou genre de substantifs, en Ganda comme dans chacune des autres langues du groupe.

Sans doute le double accord du possessif constitue une caractéristique très nette. Mais comme il se retrouve dans des langues très éloignées, comme le *Luba* du centre, le *Tege* et le *Ndumu* du Congo français, le *Zulu* qui, au

sud-est, fait partie d'un classement spécial, il importe de découvrir au groupe du nord-est au moins un autre fait, à ajouter à celui du double accord pour empêcher la confusion.

Ce fait, nous le trouvons dans l'indice locatif *i* (rundi), *e* (ganda), reste figé d'une ancienne assimilation de la voyelle de l'article à un suffixe locatif *ini* «dans, en, à, sur, sous», perdu dans les langues qui nous intéressent, mais encore actuellement présent en Zulu en même temps que l'assimilation qu'il impose.

Zulu.

| | |
|-------------------------------|-------------------------------------|
| <i>a bā-ntu</i> hommes | e bā-ntw-ini chez les hommes |
| <i>a mā-nzi</i> eau | e mā-nzini dans l'eau |
| <i>u mu-ti</i> arbre | e mu-tini sur l'arbre |
| <i>u-daka</i> boue | o-dakêni dans la boue |
| <i>i li-zwe</i> pays | e li-zwêni dans le pays |
| <i>i n-dhlela</i> sentier | e n-dhlelêni sur le sentier |
| <i>i si-baya</i> parc à bœufs | e si-bayêni dans le parc. |

On dit en Zulu: *u ku-ya e m-fulêni, e n-dhlw-ini* aller à la rivière (*u m-fula*), à la maison (*i n-dhlu*). Ici l'application de la règle est complète. Mais l'auteur de la grammaire¹ ajoute la remarque que le suffixe *ini* est habituellement supprimé pour la plupart des noms propres et pour quelques autres mots d'un usage fréquent: **e bu-suku** dans la nuit (*u bu-suku*), **e-kaya** chez soi, at home (*i-kaya*), etc. Ici la similitude du procédé est complète, avec le Rundi: *gênda i mu-hira* va à la maison (*u mu-hira*), avec le Ganda: *gênda e bu-Soga* va au bu-Soga (*u bu-Soga*).

L'indice du locatif *e* en Ganda, *i* en Rundi, s'il est d'un emploi limité, n'en est pas moins un fait réel. Pour archaïque qu'il puisse être, il apporte ici le témoignage d'un procédé curieux, dont ces langues n'ont conservé que des vestiges, alors que le Zulu l'a maintenu très clair dans la plupart des cas où il est applicable.

Dans les grammaires du Nyoro, du Kerewe et du Sumbwa, les auteurs ont noté la présence d'un même *e* ou *o* locatif, d'un emploi encore plus restreint, mais suffisant encore pour établir la conviction que ces trois langues possédaient jadis l'indice locatif au même degré que le Ganda et le Rundi. L'*e* figure en Nyankole devant la locution possessive de lieu, *e w-â-nge* «chez moi», *e w-a-we* «chez toi» etc.; en Sumbwa devant le démonstratif locatif, *u-zye e-yo* «va là-bas», *w-ize e-no* «viens ici»; *o* en Nyoro et Kerewe, *o w-â-nge, o w-a-we*. Seul de ces trois idiomes, le Sumbwa a perdu l'article; mais la présence de l'indice locatif *e*, reste d'un ancien article assimilé à la voyelle du suffixe archaïque *ini*, permet de croire que lui aussi a eu son article à une époque plus ou moins ancienne.

L'article et l'indice locatif *e* manquent à la fois en Nyamwezi, dont la très grande affinité avec le Sumbwa laisse pressentir qu'il n'en a pas toujours été ainsi.

Le Nyamwezi est certainement beaucoup plus éloigné du Ganda, du Nyoro et du Rundi, que ne le sont ces langues entre elles. Malgré cela, la

¹ L. GROUT, *Grammar of the Zulu language*, London (1893).

présence du double accord du possessif, et les affinités sensibles de sa grammaire avec celle moins divergente du Sumbwa, semble autoriser à le retenir dans le groupe du nord-est. On sent cependant que le Nyamwezi et le Sumbwa ont dû être plus atteints que les autres langues, par le mélange des anciennes familles avec d'autres sorties d'une aire linguistique différente. D'ailleurs, en étendant l'observation sur un plus grand nombre de points, il serait possible, semble-t-il, de trouver d'autres liens communs entre ces deux langues et les autres. Par exemple, on ne peut qu'être frappé du faible écart entre trois formes du pronom personnel de la première personne du singulier, celle du pronom substantif isolé et celles des pronoms verbaux (subjectif et objectif):

| | Pron. subst. | Pron. subject. | Pron. object. |
|----------|----------------|----------------|---------------|
| Nyamwezi | <i>ne-ne</i> | <i>n</i> | <i>ni, n</i> |
| Kerewe | <i>i-ne</i> | <i>n</i> | <i>n</i> |
| Sumbwa | <i>o-ne</i> | <i>n</i> | <i>n</i> |
| Nyoro | <i>nyo-we</i> | <i>n</i> | <i>n</i> |
| Rundi | <i>ndje-we</i> | <i>n</i> | <i>n</i> |
| Ganda | <i>nze</i> | <i>n</i> | <i>ny, n.</i> |

Le pronom verbal, surtout le pronom objectif, appuyé qu'il est le plus souvent des deux côtés entre le radical du verbe et les autres préfixes, est celui qui conserve généralement le mieux le type archaïque, soit *ni* en Nyamwezi, qui tient ici le record. La première colonne commence par des formes reduplicatives, *ne-ne*, *i-ne* (avec chute de *n* initiale), *o-ne* (pour *e-ne*, *ne-ne*); les formes suivantes sont plus altérées, montrant dans la première syllabe une étape avancée de la permutation de l'*n* initiale, après que celle-ci a subi la mouillure (*ny*), d'où **ndjy* > *ndj* > *nz*.

Il est difficile de trouver dans la conjugaison du verbe aucun caractère distinctif bien tranché entre le groupe du nord-est et les autres. C'est que, si on élimine les temps simples et l'aoriste qui ont presque partout la même construction dans la famille bantoue, il ne reste guère plus à l'analyse que les temps composés. Or, les principaux auxiliaires employés à leur formation sont les mêmes dans les langues qui nous occupent que dans un très grand nombre d'autres: ce sont les radicaux *li*, *a*, *ka*, qui répondent pour le sens au présent du verbe être. La fonction seule varie d'une langue à l'autre, ici pour marquer telle ou telle forme du présent, là le futur, ailleurs tel ou tel passé. C'est même par ces variantes dans la conjugaison, en même temps que par les divergences du vocabulaire, que s'affirme généralement le mieux la séparation des dialectes entre eux, et des langues d'un même groupe entre elles.

* * *

Il a été fait allusion à un article. Jusqu'aujourd'hui l'existence d'un article, dans le domaine bantou, est demeurée question de controverse chez les auteurs. Parmi ceux qui ont été cités plus haut, il y a les partisans de l'euphonie, en opposition à ceux qui sont favorables à la reconnaissance d'une sorte d'article.

Examinons la chose au point de vue de la grammaire Rundi, où nous trouvons une analyse complète et judicieuse de tous les cas possibles de l'emploi de la particule controversée.

Cette particule consiste en une voyelle variable, surajoutée devant le préfixe du substantif hors le cas du vocatif, devant les adjectifs employés substantivement, etc., etc. Cette voyelle est *u*, *i*, *a*, selon que la voyelle de l'élément pronominal atteint est elle-même *u*, *i* ou *a*. Cette voyelle joue un rôle quelconque. Ce rôle est-il purement euphonique? Est-il celui d'un élément grammatical, article ou autre? Pour le décider, recourons aux définitions.

Qu'est-ce qu'un phonème (voyelle ou consonne) euphonique? — Un son parasite destiné soit à servir de transition entre deux autres (combler un hiatus, adoucir le heurt de deux consonnes consécutives), soit à appuyer une voyelle ou une consonne initiale ou finale, et cela sans aucune fonction grammaticale, déterminative à un degré quelconque. Est euphonique la voyelle neutre que les Bantous introduisent entre deux consonnes successives ou après la consonne finale des mots empruntés à nos langues, *i* médian dans *padiri* Père, prêtre (Portugais *padre*). Est euphonique l'*s* dans français *vas-y*, *donnes-en*.

Qu'est un élément grammatical, sinon un indice qui précise, généralise, complète ou restreint, modifie d'une façon quelconque le concept figuré par un ou plusieurs sons? Peu importe que cet élément grammatical soit incorporé au mot qu'il affecte, comme le sont, dans nos langues, les désinences verbales, les indices de genre et de nombre, ou qu'il en soit séparé, comme le sont encore chez nous l'article et les pronoms sujets ou compléments. Est élément grammatical, nullement euphonique, le *t* du français *aime-t-il?* reste fossilisé du *t* latin de *amat* conservé dans la locution précédente maintenue tout d'une pièce à travers les âges, alors qu'il est tombé par ailleurs dans *il aime* en fonction à tout faire, aussi bien devant une consonne que devant une voyelle initiale (*il aime assez*). Que le *t* de *aime-t-il* ait l'apparence d'un *t* euphonique, soit: ce qui est certain, c'est qu'il n'a pas été introduit pour supprimer un hiatus, qui n'a jamais existé de fait.

Nous pouvons maintenant consulter la grammaire du P. MÉNARD, No. 80, 86, 141, 142. Nous y voyons que la particule variable selon l'accord, *u*, *i* ou *a* remplit deux fonctions grammaticales.

1^o Elle joue le rôle d'un élément pronominal déterminatif dans son emploi:

a) Dans la formation des participes utilisés comme substantifs verbaux (p. 39, No. 82, 2^o; p. 71, No. 157):

u rwaye un, *le* ou *la* malade (pl. *a ba-rwaye*), *u* «un, le, la» élément personnel ajouté au participe «étant malade».

b) Pour faire d'un adjectif un substantif (p. 40, 5^o A):

u mu-heto mw-iza n'u mubi un ou l'arc bon et *un* ou *le* mauvais.

c) Pour former le substantif de l'adjectif possessif (p. 40, 6^o A):

u(y)o mw-ampi n'u w-ã-ndje cette flèche est *la* elle de moi — est la mienne. Pour «ma flèche» on dirait simplement *mw-ampi w-ã-ndje*.

De l'adjectif *-ndi* «autre» (p. 41, D): *u wu-ndi un* autre, l'autre; mais *u mu-ntu wu-ndi* une autre personne.

De l'interrogatif *-ki* ou *-he* (p. 41, C): *u mu-ki?* lequel? laquelle? *u mu-nsi u wu-he?* jour lequel? La phrase rundie emploie le pronom, alors que le français préfère l'adjectif dans «quel jour!»

d) Pour rappeler un antécédent après *na* «et» (p. 39, No. 82, 3^o):

i n-goro y'u mw-ami n'i y-a mw-ene w-a-bo le palais du roi et *le* de son frère («le» élément personnel synonyme de «celui»).

e) Après *ni, ri* «c'est, est» (ibid. 4^o): *u(y)o mu-heto n'u w'i-ki?* Cet arc est *le* pour *le* quoi? = est pourquoi? — *n'u w'u ku-hiza* c'est *le* pour le chasser.

2^o Elle affirme, sans autre détermination, l'emploi d'un mot en qualité de substantif, excluant a) le cas du vocatif (No. 85 A), b) le cas de qualificatif par apposition (No. 550), soit après un mot isolé, soit en composition (p. 44, E), c) la position après la négation *nta* «il n'y a pas» (p. 43 C):

u mw-ami le ou *un* roi, opposé à *mw-ami ô* roi, *nta mw-ami* il n'y a pas de roi.

Les infinitifs pris substantivement (p. 41, 7^o), et les noms de nombre (p. 40 C) c'est-à-dire les numéraux employés substantivement, *u mu-rōngo* (pl. *i mi-rōngo*) «dizaine», *a ma-tcumi* «dizaines», *a ma-dyana* «centaines», *i ki-humbi* (pl. *i bi-humbi*) «mille», rentrent dans le cas ci-dessus.

Une remarque importante à faire est celle-ci: quand le substantif, en tant que substantif, vient à la suite d'un adjectif, l'article est placé avant l'adjectif (No. 85 B): *a bā-ndi bā-ntu les* ou d'autres personnes.

Le Rundi possède donc, dans la voyelle variable *u, i, a*, un véritable élément grammatical, qu'il est permis d'appeler article, terme qui étymologiquement ne définit pas grande chose. Que cet article ne soit pas le correspondant adéquat de l'article de nos langues européennes, cela est évident; mais cela ne porte nullement atteinte à sa réalité. Il suffit au grammairien de marquer les limites et la valeur de son article, et s'il veut, de lui imposer un qualificatif pour chacune de ses fonctions, de l'appeler par exemple *article déterminatif* pour le premier cas, *article nominatif* pour le second.

D'autre part, il n'est pas nécessaire que les trois autres langues possédant l'article, le Ganda, le Nyoro et le Kerewe, l'aient de la même façon que le Rundi, c'est-à-dire avec la même extension. Il appartient encore ici à chaque grammaire d'établir l'exacte situation, que l'article occupe. Ce qui demeure établi, c'est la valeur grammaticale réelle de la particule des exemples cités plus haut. Que l'usage de cet article soit devenu plus ou moins abusif dans le second cas, c'est un fait qu'il est permis de constater, sans qu'on puisse ni doive s'en étonner. Mais nous pouvons nous rappeler que, dans les langues, la multiplicité et la complexité des distinctions amène, tôt ou tard, la chute des éléments grammaticaux mis en jeu dans ce but. C'est ainsi que sont tombées du latin au français, à l'italien, à l'espagnol, etc., les distinctions des cas dans la déclinaison, du genre neutre, etc. D'ores et déjà, l'article est tombé dans plus d'une langue bantoue; sa moins grande importance, si elle est constatée dans l'une ou l'autre langue du groupe, peut y être une marque de décadence.

Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam.

Par L. CADIÈRE, des Missions Etrangères de Paris, Quảng-Trị, Annam.

Les faits qui suivent ont été observés dans la province du Quảng-Trị, dans les environs immédiats du chef-lieu de la province. Ils ont été observés pendant une épidémie de choléra qui a désolé la région dans les premiers mois de l'année 1908, mais, comme je le ferai remarquer, ils ne sont pas, du moins pour la plupart, strictement spécialisés à cette maladie. Les uns sont des moyens de «se préserver», les autres des moyens de «se guérir» du mal; mais cette distinction est de peu d'intérêt; beaucoup parmi les pratiques que je rapporterai, sont à la fois des moyens de se préserver et des moyens de se guérir. Une distinction plus importante est celle des faits proprement «religieux», et des faits d'un caractère plus ou moins «magique». Je citerai en premier lieu les faits religieux, puis les faits relevant de la magie.

I. Faits religieux.

1. Supplications adressées au Ciel (*kin trời cứu*).

Un prêtre indigène étant allé administrer les derniers sacrements à un cholérique, dans le village de Yên Dạ, pria les parents du malade, tous payens, de se retirer, pour qu'il pût exercer son ministère. Les parents sortirent dans la cour en pleurant, et le prêtre les vit se prosterner, une poignée d'herbe entre les dents, fondant en larmes et criant: «*Cầm cỏ cầm mã, lay trời, xin trời cứu giúp!*» «Mordant une poignée d'herbe, nous nous prosternons devant le Ciel, nous demandons au Ciel de nous sauver, de nous aider!» D'autres disaient: «*Cầm cỏ cầm mã, lay ngài, xin ngài cứu giúp!*» «Mordant une poignée d'herbe, nous nous prosternons devant toi, nous te prions de nous sauver, de nous aider!»

Lorsque le chef de la Congrégation chinoise du marché de Quảng-Trị fut pris du choléra et emmené au lazaret, sa femme annamite, sortant dans la rue, se prosterna, une poignée d'herbe dans la bouche, et supplia le Ciel de la même façon.

L'acte de tenir une poignée d'herbe dans la bouche, de «mordre de l'herbe», d'en être réduit, comme les animaux, à manger de l'herbe, indique le comble de la misère et de l'infortune. C'est aussi la marque d'une humiliation extrême, le signe d'un abaissement profond. Telle est l'explication que l'on m'a donnée. Je ne sais pas si, historiquement parlant, elle est exacte. Je ne pense pas que l'on puisse tirer une objection de ce fait que le mot employé, *cầm*, signifie à proprement parler «mordre» et ne signifie pas «manger, brouter», sens qui se rendent par le mot *ăn* «manger».

L'expression est passée en proverbe. On dit: *Cầm cỏ kêu không thấu trời*. «Une poignée d'herbe entre les dents, je crie et mes supplications ne pénètrent pas jusqu'au Ciel.» On dit aussi: *Cầm cỏ chịu đầu*. «Une poignée d'herbe entre les dents, courber la tête et se soumettre humblement.» On dit aussi par exemple: *Cầm cỏ cầm mã, phải xin cho được*. «Dussions nous mordre de l'herbe, il faut demander jusqu'à ce que nous obtenions». *Cầm cỏ cầm mã, hết tháng ni tui trả nợ cho xong*, «Dussé-je mordre de l'herbe à la fin de ce mois-ci, j'aurais fini de payer mes dettes.» Cette expression désigne donc que l'on est résolu à tout faire, à supporter les plus dures calamités pour arriver à un but déterminé.

La prière était adressée au Ciel, ou à l'esprit du Ciel, en tant qu'Être souverain, de qui dépendent la vie et la mort des hommes, qui seul peut sauver dans les cas de profonde détresse. Le mot *Ngài* «lui, toi», pronom emphatique, pourrait à la rigueur s'entendre de tout autre esprit considéré comme cause du mal, mais dans le cas, il s'appliquait expressément au Ciel, ou à l'esprit du Ciel.

Je ferai plus loin quelques remarques sur cette pratique.

2. Le vœu (*khấn*).

Dans le langage ordinaire le mot *khấn* 懇 désigne tantôt une prière accompagnée de la promesse de faire telle ou telle offrande si la demande est exaucée, et rend le sens du mot «vœu»; tantôt il désigne toute formule déprécatrice, ou même toute formule d'offrande adressée aux esprits ou aux âmes des défunts. On l'emploiera ici avec le sens du mot «vœu.»

Il y a le vœu collectif et le vœu individuel.

Le vœu collectif se pratique ainsi: Quelques notables du village ou du hameau se réunissent à la pagode qui passe pour être le plus *linh*, c'est à dire dont l'esprit qui y est vénéré fait sentir le plus souvent sa puissance, répand le plus de faveurs aux hommes. Ils allument quelques bâtonnets d'encens, saluent de quatre prostrations, puis se mettent à genoux. L'un d'eux, le plus digne, récite alors, à voix mi-haute, une invocation, non fixée par la coutume, mais dont le sens est le suivant: Nous saluons l'esprit. Nous, peuple de tel village, sommes affligés de tel malheur; nous demandons à l'esprit de nous préserver, de nous sauver, de venir à notre aide. Si l'esprit fait sentir son influence en notre faveur, nous offrirons à l'esprit en action de grâce telles ou telles choses, de l'encens, de l'or et de l'argent, du vin, du riz gluant, un cochon ou un bœuf. Parfois les autres assistants font la même prière en même temps, ou les uns après les autres. Il se relèvent, font quatre prostrations et s'en retournent. C'est le vœu.

Si la faveur demandée a été accordée, et elle l'a été toujours plus ou moins, la communauté se réunit, représentée ordinairement par les notables et les plus importants des gens du peuple. On apporte les présents, achetés à frais commun, soit sur les revenus de la communauté, soit par une collecte, et on les place sur la table d'offrande, devant l'autel de l'esprit. Il y a toujours des bâtonnets d'encens, des feuilles de papier d'or et d'argent, du vin, du riz gluant, de la viande, un poulet, un canard, un cochon ou un bœuf, suivant

l'importance du vœu. On allume les bâtonnets d'encens. Les notables font quatre prostrations et se mettent à genoux. Celui qui préside dit à mi-voix la formule d'action de grâces, que les autres écoutent ordinairement en silence : « Nous saluons l'esprit ! Nous, peuple de tel village, avons été menacés de tel malheur. Nous avons promis à l'esprit, s'il nous secourait, tels et tels présents. Nous avons été exaucés. Nous venons accomplir notre promesse et rendre grâces. Nous prions l'esprit d'accepter nos présents. » Ils se relèvent, font quatre grandes prostrations, allument les feuilles de papier doré et argenté, arrosant la flamme d'un peu de vin qu'il ont versé dans une tasse, brûlent des pétards, et se retirent après avoir fait quatre saluts, les mains jointes. Les autres offrandes sont emportées et elles sont mangées par les notables et le peuple séance tenante.

Le vœu individuel ne diffère du vœu collectif que parcequ'il est fait par un seul individu en son nom personnel, ou au nom des membres de sa famille.

Le vœu se fait en temps d'épidémie quelconque, ou pour obtenir n'importe quelle faveur.

Le village de Dá Hân fut cruellement éprouvé par le fléau. Néanmoins on résolut de faire à l'esprit d'une des pagodes du village les présents qu'on lui avait promis, et cela bien avant que l'épidémie eut complètement cessé. On fit une collecte dont le produit fut remis au gardien de la pagode, qui devait faire les préparatifs nécessaires. Le gardien jugea bon de s'approprier vingt ligatures sur le montant de la somme. Quelques jours après lui et son fils mouraient du choléra qu'il avait attrapé par suite de l'indigestion qui suit ordinairement tout sacrifice et tout repas religieux annamite. On vit dans ce fait une punition de l'esprit ; le gardien s'était emparé de l'argent de l'esprit ; l'esprit le punissait.

3. Offrandes aux âmes abandonnées (*cô hồn*).

Au moment où l'épidémie se déclarait au centre administratif de la province, on venait de déplacer, sur les ordres des autorités qui faisaient rectifier une route, un certain nombre de tombes d'individus morts de faim ou de maladie lors de la famine de 1897 à 98, et enterrés à la hâte aux environs de la citadelle. Les gens du marché de Quàng-Trị crurent aussitôt que l'épidémie était causée par les âmes de ces morts, soit parcequ'on les avait troublées dans leur repos, soit parcequ'elle étaient privées des offrandes rituelles, et qu'elles souffraient dans l'autre monde de ce manque de soins.

On fit une collecte qui produisit une centaine de piastres. On acheta de petits cercueils où l'on recueillit religieusement les ossements de ces morts ; on les enterra convenablement en un lieu commun ; on construisit devant ce cimetière un tertre en terre, avec, au milieu, un autel en maçonnerie, et l'on fit une cérémonie expiatoire (*chay*), avec l'assistance des bonzes d'un temple bouddhique voisin. Je passai là quand la cérémonie s'achevait : On livrait aux flammes un énorme monceau d'habits, de souliers, d'éventails, de lingots d'or et d'argent, le tout en papier, autant d'assortiments complets de ces objets qu'il y avait de morts. C'étaient des offrandes que l'on faisait aux morts, et qu'on leur transmettait en les brûlant.

Je reviendrai plus loin sur cette transmission des offrandes aux morts par incinération.

4. Culte rendu à l'esprit d'une borne (*thần mốc*).

Un devin, *thầy bói*, du village de Dầu-Kênh, consulté au sujet de l'épidémie, répondit que le mal provenait de l'esprit d'une borne, *thần mốc*, qui délimitait le territoire du village de Dầu-Kênh et du village de Hà-Mi. Cette borne est une pierre brute à demi enfouie dans le sol, sur le bord d'un grand chemin de communication. Elle doit sans doute avoir attiré l'attention du devin à ce fait qu'un marché assez important vient de s'établir tout à côté d'elle. Jusque là elle n'avait été l'objet d'aucun culte. En elle cependant réside un esprit puissant, lequel, mécontent de se voir délaissé, a causé le fléau.

Le village députa aussitôt un notable qui fit brosser, frotter, gratter la pierre. On arracha l'herbe tout autour, et on éleva un petit tertre. On fit à l'esprit des offrandes de vin, de riz, de papier d'or et d'argent; on alluma en son honneur des bâtonnets d'encens. Depuis lors un forgeron qui est venu s'établir à côté de la pierre, vénère l'esprit, déposant devant la pierre des bâtonnets d'encens et des chapelets de fleurs. Le gens qui viennent au marché en font autant. C'est la naissance d'un culte.

Les Annamites vénèrent souvent les esprits qui résident dans les bornes, *thần mốc*, et ce culte se lie à celui qu'il rendent à certaines pierres qu'ils considèrent comme étant la demeure d'un esprit, *thạch thần*, ou comme ayant une vertu surnaturelle¹.

5. Discussion des faits religieux.

Les faits qui précèdent sont des faits religieux proprement dit. Le dernier seul a quelque attache avec la magie, à cause de l'intervention du sorcier. Leur étude comparée nous fournira l'occasion de faire quelques remarques intéressantes.

Les supplications au Ciel me paraissent être un fait religieux spontané et primitif. Il faut voir dans cette pratique la manifestation d'un sentiment religieux primordial, tel qu'on le conçoit jaillissant spontanément et naturellement dans l'âme du premier être humain qui s'est vu exposé à un danger imminent, inéluctable, auquel il ne pouvait échapper par ses propres forces, mais qui a reconnu en même temps que ce danger pouvant être écarté par une puissance mystérieuse dont l'homme dépendait.

Cette pratique n'est pas suggérée par la peur. Sans doute les Annamites qui supplient le Ciel redoutent le mal qui les a atteints; ils redoutent un mal plus grand, la mort de la personne en faveur de laquelle ils implorent le Ciel. Mais à cette crainte est lié indissolublement un espoir, l'espoir que l'on sera délivré du mal redouté. S'ils n'avaient pas cet espoir, ils ne s'adresseraient pas au Ciel. S'ils l'invoquent, c'est qu'ils sont intimement convaincus que le Ciel peut les exaucer, c'est qu'ils espèrent que le Ciel les exaucera. Les motifs déterminants de cet acte religieux sont donc non pas la peur, qui est plutôt l'occasion de l'acte, mais la foi en la puissance du Ciel, l'espoir que le Ciel exaucera la prière qu'on lui adresse. La peur seule ne produirait qu'une résignation brutale, qu'un morne désespoir. Si l'Annamite a recours au Ciel, c'est qu'il croit et qu'il espère.

¹ Voir «Anthropos», Vol. II, p. 959.

L'acte ainsi suggéré par ces sentiments est simple: c'est la demande, demande accompagnée des dispositions convenables pour fléchir la puissance mystérieuse que l'on implore. Pas d'offrandes, pas de promesses, pas de rites compliqués, pas de formules développées ou fixes: «Nous prions le Ciel,» ou: «Nous le prions de nous délivrer, de nous aider». On n'énonce pas même l'objet de la demande. Le Ciel sait tout, il voit tout, comme cela résulte d'autres expressions de la langue annamite indiquant la croyance populaire¹. Il est donc inutile de lui exposer longuement la faveur qu'on lui demande. D'ailleurs, le cas est d'une extrême urgence. Ce n'est, en effet, que dans les cas pressants que l'on a recours à cette pratique de la supplication au Ciel. On n'a pour ainsi dire pas le temps d'expliquer longuement sa demande.

Mais cette demande est accompagnée de dispositions convenables à l'état de l'impétrant. *Lạy brôi*; *Lạy Ngàì*. «Nous nous prosternons devant le Ciel; nous nous prosternons devant toi!» C'est l'adoration. Le mot *lạy* désigne la grande prostration, à genoux, les mains jointes, le front dans la poussière. Dans l'usage courant de la vie cette prostration s'est stylisée; elle est faite solennellement, lentement, avec rythme et mesure. Mais dans le cas qui nous occupe il n'en est pas ainsi: c'est la prostration humble et suppliante, c'est le corps qui se laisse tomber naturellement devant un être mystérieux dont on reconnaît la toute puissance et que l'on implore. Cette prostration, qui doit être à proprement parler considérée comme un acte d'adoration, de reconnaissance de la toute puissance du Ciel, est accompagnée de pleurs, de gémissements. C'est la marque de l'affliction, de la désolation où l'on se trouve. Elle est accompagnée aussi d'une pratique qui paraît surprendre: le suppliant tient une poignée d'herbe entre ses dents. Sans doute cette pratique semble avoir un caractère de convenu qui déhonne à côté de la simplicité et du naturel des autres actes. A l'époque actuelle il se peut fort bien que cette pratique soit en bien des cas un rite factice, une pure coutume. Mais elle n'en est pas moins la manifestation, bien que stylisée, outrée, si l'on veut, de sentiments intérieurs véritables, sentiments d'humiliation profonde, d'abjection, d'anéantissement complet devant la toute puissance du Ciel. L'Annamite qui mâche une poignée d'herbe se reconnaît déchu de son rang d'homme et ravalé au rang des bêtes; il veut toucher par là la puissance surnaturelle à laquelle il s'adresse. Si l'on se reporte à l'origine du rite, cette explication paraît naturelle, et je ne crois pas qu'il faille en chercher d'autre².

¹ Voir *Anthropos*, vol. II, p. 118 et suiv.

² Je dois cependant signaler une autre explication possible. Dans un cas que l'on m'a signalé, mais pour lequel je n'ai pas tous les détails, le chef d'une association de pêcheurs passe la nuit qui précède le jour où l'on lève les nasses et les treillis de bambou, dans le jeûne et l'abstinence, *ăn chay*, et se tient, une poignée d'herbe entre les dents, *cầm cỏ*, devant la pagode bâtie juste en face de l'endroit où l'on doit enlever les nasses. D'après FARJENEL, «Le culte impérial en Chine» dans *Journal Asiatique*, Novembre-Décembre 1906, p. 502, 503, le jeûne que doit garder l'empereur avant le sacrifice au Ciel, pendant deux jours, consiste à ne pas prononcer de jugement, à ne pas festoyer, à ne pas entendre de musique, à ne pas avoir de rapports charnels, à ne pas s'entretenir avec des gens malades ou en deuil, à ne pas boire de vin, ni manger de légumes forts, à ne pas sacrifier aux esprits, à ne pas balayer les tombeaux. Il se pouvait donc que le rite de tenir une poignée d'herbe entre les dents se rattachât

Ainsi donc ce fait de la supplication au Ciel se résoud en une demande adressée à une puissance surnaturelle dont on attend le secours dans les cas désespérés — demande déterminée par la foi et l'espoir —, demande accompagnée d'adoration, d'humilité, de la reconnaissance de son néant. Il me semble qu'il faut voir dans ce fait le fait religieux par excellence. On ne peut s'empêcher en considérant ce fait, d'admirer ce sentiment de religion profonde et véritable qui dort dans l'âme des Annamites, submergé la plupart du temps par une végétation exubérante de pratiques magiques, mais qui se réveille, avec toute sa force, avec toute sa beauté, dans quelques grandes circonstances. Je ne crois pas que beaucoup de religions offrent un spectacle si beau et si vrai dans sa simplicité. *Cầm cô kêu không thấu trời*. Je serais tenté de traduire, en supprimant la négation: Profondément humiliés, les Annamites prient, et leurs supplications arrivent jusqu'au vrai Dieu.

En continuant d'analyser cet acte, nous pouvons faire quelques remarques concernant la nature de l'Etre qu'implorent les Annamites.

Cet Etre, c'est le Ciel¹. Mais il faut remarquer un détail important, c'est que lorsque l'on invoque le Ciel de cette manière, on sort toujours de la maison et l'on fait le rite soit dans la cour, soit sur le chemin. Ce détail doit être rapproché d'autres faits analogues: dans certaines régions du Tonkin on offre un sacrifice au Ciel en cuisant à l'aire libre, dans la cour de la maison, des gateaux dont on laisse la vapeur s'élever vers le Ciel. Dans le Quảng-Binh (Annam), on place l'autel dédié au Ciel — une colonne surmontée d'une planchette — dans la cour de la maison, à l'aire libre². Enfin le grand sacrifice offert au Ciel par l'empereur de Chine — et le sacrifice identique offert par le roi d'Annam — ont lieu en plein air. «Toutes les fois qu'on pratique le rite du sacrifice suburbain au Ciel, le siège du principe actif de tous les biens se trouve dans le faubourg du sud. Ce siège est rond pour figurer le Ciel; on l'appelle élévation circulaire. Il est fait de trois plateformes... Le siège du souverain Seigneur est sur la première plateforme, tournée vers le sud»³.

Il ressort clairement de ces faits que le culte adressé au Ciel, soit le culte savant et compliqué réglé par les rites dynastiques, soit le culte simple et primitif que nous trouvons dans les supplications au Ciel telles que les pratiquent les Annamites, ce culte, dis-je, requiert qu'on le pratique en plein air. Le suppliant, comme le sacrificateur impérial se mettent l'un et l'autre en présence du Ciel immense. Cette condition paraît être primitive. En effet le sacrifice impérial actuel n'est que le développement d'un culte plus simple. Les rites accessoires, la pompe, la solennité, le nombre des aides ont pu

à la pratique du jeûne et fut une pratique de mortification, d'expiation. Elle serait toujours une marque d'humiliation, mais avec une nuance particulière.

¹ Le rite de mordre une poignée d'herbes est aussi usité dans d'autres cas que la supplication au Ciel. On m'a cité quelques exemples pour lesquels je n'ai pas tous les renseignements nécessaires. Mais le sens est toujours que l'on veut s'humilier.

² Voir «Anthropos», vol. II, p. 955.

³ FARJENEL, «Le culte impérial en Chine», dans *Journal Asiatique*, novembre-décembre 1906, t. VIII, p. 495—498.

changer, mais les grandes lignes du rite n'ont pas dû varier, et la condition du lieu paraît être un de ces points importants du rite. Ce qui le prouve, c'est que dans la supplication au Ciel, qui est une manifestation populaire, une survivance dans les basses classes, de ce culte réservé actuellement à l'empereur, qui est au fond ce même culte, mais dans un stade tout à fait primitif et simple, dans la supplication au Ciel telle que la pratiquent les Annamites, on observe cette même condition du lieu : on se place en plein air pour adresser ses supplications au Ciel. Nous avons donc là un rite tout à fait primitif.

Faut-il conclure de ce fait que le culte au Ciel, tant les supplications que les offrandes, s'adresse au Ciel matériel et visible? La déduction semble plausible : c'est en plein air que l'on sacrifie et que l'on supplie ; donc ce culte s'adresse directement à l'être que l'on voit, en présence de qui on se met, au Ciel matériel et visible. Mais cette conclusion n'est pas certaine, il s'en faut. Les Annamites, de nombreuses expressions de la langue le prouvent, reconnaissent au Ciel l'omniscience et l'omniprésence. Si, dans le culte qu'ils adressent au Ciel, ils se mettent en présence du Ciel matériel, il pourrait fort bien se faire qu'il faille expliquer ce fait comme on explique le culte des statues, le culte des pierres, le culte des arbres en Annam. Ce n'est pas la statue, ni la pierre, ni l'arbre, que l'on vénère, mais l'esprit qui réside dans ces objets. Quand on veut rendre un culte à cet esprit, on va se mettre en présence de la statue, de la pierre ou de l'arbre en qui il réside, sans que l'acte de se mettre en présence de l'objet prouve que le culte s'adresse à l'objet même. De même, si les Annamites rendant un culte au Ciel, se mettent en présence du Ciel matériel, on ne peut pas conclure que ce culte s'adresse au Ciel matériel. Je reviendrai plus loin sur cette possession des objets par les esprits. Il suffira ici de dire que l'explication qui cadre le mieux avec l'ensemble des faits relatifs à la religion des Annamites, c'est que ce culte s'adresse à une puissance mystérieuse, à un génie, que l'on place dans le Ciel matériel, non au Ciel matériel lui-même.

Doit-on admettre, à tout le moins, que ce culte qui s'adresse actuellement à un esprit résidant dans le Ciel, s'adressait primitivement au ciel matériel? La conclusion serait encore fausse, il me semble. Les Annamites, en effet, n'ont dû penser à rendre un culte au Ciel, à implorer le Ciel, que lorsqu'ils ont eu la notion d'une influence quelconque exercée par le Ciel sur la destinée humaine, que lorsqu'ils ont été persuadés qu'il y avait dans le Ciel une puissance mystérieuse, un être pour eux plus ou moins vague, mais surnaturel, de qui dépendaient le bonheur et le malheur de l'homme. Or cette influence, cette puissance, cet être, qu'est-ce, sinon l'esprit, le génie du Ciel. Le culte du Ciel, les supplications au Ciel impliquent donc nécessairement, et ont dû toujours impliquer la croyance à quelque chose de surnaturel que l'on place dans le Ciel, que l'on ajoute au Ciel. Ce n'est donc pas le Ciel matériel considéré en tant que tel qui peut être l'objet du culte des Annamites.

Prenons un autre détail du rite.

Quand les Annamites supplient le Ciel, il expriment purement et simplement une demande. Quand ils s'adressent aux esprits ou aux âmes des morts, au

contraire, la demande est accompagnée de présents, d'offrandes, données en action de grâces ou pour apaiser les êtres auxquels on s'adresse. On voit comment cette seconde manière de faire suppose implicitement une manière différente de concevoir les esprits et les âmes des morts. On leur promet ou on leur offre des présents, surtout des vivres; c'est donc qu'ils en sont satisfaits, c'est qu'ils les désirent, c'est qu'ils en usent, c'est qu'ils en ont besoin. Au Ciel, au contraire, on exprime une simple demande. Cela suffit pour le toucher. On ne lui offre rien; c'est peut être parce qu'il est complètement désintéressé, qu'il n'a besoin de rien. Cette double manière de faire, qui reflète peut-être la croyance primitive des Annamites, et qui l'exprime encore actuellement, semble placer le Ciel à un rang de beaucoup supérieur aux esprits et aux âmes des morts. On pourrait peut être même dire que cela suffit à faire du Ciel un être complètement en dehors du groupe des génies et des âmes des morts, un être tout à fait transcendant.

Cette conclusion est douteuse. Dans certains cas, comme je l'ai rapporté plus haut, les Annamites offrent, en effet, des offrandes au Ciel, des pains dont la vapeur s'élève dans les airs, etc. Le rituel du grand sacrifice impérial au Ciel comporte des offrandes: «Un officier subalterne va devant le siège du Souverain Seigneur; prenant respectueusement la tablette de jade vert azuré, il se retire pour l'envoyer à l'Esprit du Seigneur... L'Empereur, suivi de tous les grands personnages, pratique le rite des trois agenouillements et des neuf prostrations... Des officiers portant la tablette des prières, la soie, les mets, l'encens, avec révérence, vont aux lieux d'holocauste... Quand la tablette des prières et la soie sont à demi consumées, on invite l'Empereur à aller vers le brûleur. Conduit respectueusement, l'Empereur, passant par la porte méridionale à gauche du sanctuaire, sort; il va vers le fourneau d'holocauste, se place tourné vers le fourneau... On avertit l'Empereur que le rite est achevé...»¹. On offre donc des offrandes, des mets, au Ciel, à l'Esprit du Ciel, au Souverain Seigneur, et on les lui transmet par l'incinération, rite qui se pratique aussi, nous le verrons plus loin, pour les offrandes aux esprits et aux âmes des morts.

Je ne dirai pas que le rite des offrandes pourrait avoir été amené postérieurement par analogie avec les offrandes faites aux autres esprits. Les offrandes au Ciel paraissent bien avoir aussi un caractère primitif. Il suffit, pour que ma thèse de la transcendance du Ciel ait encore quelque probabilité, il suffit de remarquer qu'en certaines circonstances, dans un danger pressant, amenant l'explosion spontanée d'un sentiment religieux ardent et profond, on s'adresse au Ciel sans offrande, en lui exposant simplement l'objet de la demande, et cela avec les dispositions intérieures convenables, manifestées au dehors par des signes naturels. Ce fait seul suffit, il me semble, à prouver que le Ciel est, dans l'opinion des Annamites, d'une nature plus noble, plus élevée, plus dégagée de la nature humaine, que les autres esprits et que les âmes des morts.

Il est nécessaire que je résume, en pressant ma pensée, les conclusions que j'ai déduites du fait rapporté, touchant l'idée que les Annamites semblent

¹ FARJENEL, id. *ibid.* pp. 511, 512.

se faire du Ciel. Quelques-unes des expressions que j'ai employées tendraient à faire croire que, à mon avis, le Ciel tel que le conçoivent et que le vénèrent les Annamites, correspond exactement, au moins correspondait primitivement, à la notion de Dieu. Telle n'est pas ma pensée. La question est trop complexe pour que j'aie la prétention de la résoudre en me basant sur un seul fait, quelque simple et primitif qu'on le puisse supposer. Ce serait également dépasser ma pensée que de dire que le Ciel des Annamites est comme un voile qui cache Dieu, et que les Annamites, dans la prière qu'ils adressent au Ciel, dans le cas cité, atteignent Dieu, sans s'en douter, à travers ce voile. A quel moment et jusqu'à quel point l'homme laissé à ses propres forces peut-il atteindre Dieu dans ses actes religieux? Dieu seul le sait.

Les points que je considère comme certains, sont les suivants: Les Annamites implorent le Ciel, lui demandant de les secourir, lorsqu'un grand malheur, un malheur pressant les menace. Le rite de ces supplications est empreint d'une telle simplicité, d'une telle dignité, que l'on peut conclure que la puissance mystérieuse qui, d'après les Annamites, réside dans le Ciel, est d'une nature supérieure aux autres puissances surnaturelles qu'ils vénèrent. Des faits que j'ai rapportés dans une autre étude (Voir «Anthropos», II, p. 116 et suiv.) prouvent le même fait. Enfin les sentiments que supposent ces supplications semblent être les mêmes que ceux dont serait animé un payen qui, connaissant Dieu seulement par les lumières de la raison, adresserait à ce Dieu, vaguement connu comme bon et tout puissant, une prière ardente et humble.

Un Annamite payen, intelligent, qui me donnait des explications sur quelques-uns des faits que je cite ici, me disait: «Père, quand nous nous adressons aux esprits, c'est comme si, placé dans une situation critique, je m'adressais à vous et vous priais de m'aider. En entrant chez vous, je vous apporte des présents, je me prosterne, je vous expose l'objet de ma demande, je vous prie d'accepter mes présents. Si vous m'avez aidé, je reviens avec de nouveaux présents vous remercier. Nous agissons de même envers les esprits.» Cette réflexion est profonde. Elle explique presque tous les actes du culte annamite, au moins tous les actes religieux proprement dits, car les actes de magie demandent en outre une autre explication.

Les rites de l'offrande aux esprits ou aux âmes des défunts sont les mêmes que les rites de la politesse ordinaire. Les offrandes rituelles sont les mêmes que celles que l'on fait à une personne vivante. On agit avec les esprits et avec les âmes comme on agit avec les hommes. On leur offre ce qui fait plaisir à un homme, ce dont un homme a besoin: du vin, du riz, des viandes, des fruits, de la monnaie d'or et d'argent en papier, des fleurs, de l'encens. Dans chaque offrande il y a de l'encens, parfois même l'offrande ne comporte que cela. Il faut voir dans l'offrande de l'encens, une simple marque que les esprits ou les âmes sont sur le même pied que les grands personnages et les riches, qui font brûler parfois dans leur maison des bois odoriférants; ou bien cette offrande peut être le signe que l'on s'adresse à des êtres au-dessus de la nature humaine, à des êtres de l'autre monde, et dans ce cas l'encens serait à proprement parler le signe du culte religieux.

On offre aux esprits et aux âmes des défunts ce dont les hommes ont besoin. S'ensuit-il que ces esprits et ces âmes usent de tous ces objets, qu'elles en aient besoin ? Il y a peut être des degrés parmi les êtres du monde invisible, considérés sous ce rapport. Certainement, dans la croyance des Annamites, les âmes des défunts ont besoin et usent des offrandes qu'on leur fait. Je donnerai plus loin les preuves de ce fait. Certainement aussi toute une catégorie d'esprits plus ou moins liés à la nature humaine, en tant qu'étant d'anciennes âmes humaines, ou même esprits indépendants, personnification des forces de la nature, usent et ont besoin de ces offrandes. Mais il se pourrait qu'une autre catégorie, celle des génies protecteurs des villages, au moins certains d'entre eux, reçoivent des offrandes purement honorifiques.

Les esprits ou les âmes des défunts ont les mêmes besoins que les hommes ; il en ont aussi les sentiments. Dans les faits purement religieux que j'ai cités, on leur prête des sentiments bons et honorables : pitié pour les malheureux, protection des faibles, secours aux malades et aux pauvres. Le mal qu'ils peuvent faire n'est qu'une punition d'une faute, qui est, dans le cas, une négligence dans le culte qui leur est dû, un oubli des offrandes rituelles. Les faits de magie nous feront voir des légions d'autres esprits qui ont aussi les sentiments des hommes, mais les sentiments pervers : colère, vengeance, instinct du mal pour le mal.

(A suivre.)



Über einige unbegründete Vorwürfe des Korans gegen die Juden Jathribs.

Von Univ.-Prof. Dr. HUBERT GRIMME, Freiburg, Schweiz.

Der Beginn der medinischen Periode des Islams ist in besonderem Maße gekennzeichnet durch das Eindringen mancher echt jüdischen Züge in Mohammeds Lehre und Kirchenordnung. Man muß daraus schließen, der Prophet habe damals in regem geistigen Verkehr mit den Juden Jathribs gestanden und sich im Glauben gewiegt, an ihnen Gesinnungsgenossen und Hilfstruppen in seinem Kampfe gegen das arabische Heidentum zu haben; hatte er doch schon in der mekkanischen Zeit mehrfach die Götzendiener aufgefordert, sich die Wahrheit der islamischen Lehre von jüdischer Seite bestätigen zu lassen. Da nach der Anschauung des Korans Gott sein Buch, d. h. die Religionswahrheiten, den Juden durch Moses, den Christen durch Jesus, den Arabern aber durch Mohammed eröffnet hat, so mag es dem Propheten eine Zeitlang mit dem Plan der Anbahnung einer jüdisch-christlich-moslimischen Allianz Ernst gewesen sein. Aber wenige Monate des Zusammenseins mit den Juden und Christen Jathribs genügten, um ihn die Unmöglichkeit der Durchführung eines solchen Gedankens erkennen zu lassen. Religionen mit einem durchaus festen Bestand an Dogmen und Riten ließen sich nicht mit dem noch im Werden befindlichen und dabei ganz auf den Eigenwillen Mohammeds gestellten Islam zusammenschweißen. Kaum daß diese Erkenntnis bei Mohammed Platz griff, so schlug seine anfängliche Freundschaft ins Gegenteil über; die Periode der Unduldsamkeit des Islams begann. Gegen die Juden als das stärkste Element unter den Monotheisten Jathribs wurde dabei am rücksichtslosesten vorgegangen. Der Prophet nahm jede Gelegenheit wahr, gegen ihre Lehren, Lebensgewohnheiten und Charakterzüge den Kritiker und Tadler zu spielen, und da er manche seiner Ausfälle gleich zu Koranversen formulierte, so wurde die ganze Gemeinde von Religions wegen in die Judenhetze mit hineingezogen.

Was die Juden zu ihrer Verteidigung taten, ist nicht überliefert; es scheint nicht, als ob sie gewagt hätten, dem Manne gegenüber, der ebenso sehr die Mittel der äußeren Macht wie die der Rede- und Disputierkunst in der Hand hatte, Insult mit Insult zu erwidern; doch hätten sie — glauben selbst kritische Beurteiler — mit Nadelstichen die Keulenschläge zu parieren gesucht und dadurch dem Gegner ein gewisses Recht zur Fortsetzung der Angriffe gegeben. Man glaubt solches aus zwei Koranstellen herauslesen zu können. Die erste von ihnen, Sure 4, 48 f., lautet:

من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسَمِعَ غَيْرَ مَسْمُوعٍ وَرَأَيْنَا بَأْسَهُمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ * وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسَمِعَ وَأَنْظَرْنَا لَكُنْ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا *

„Es gibt unter den Juden solche, die die Formel verdrehen, so daß sie ihre Bedeutung ändert, und die sagen: *sami:nā ūaṣainā* und *isma: gaira musma'in* und *rā'inā*, indem sie sie mit ihren Zungen verdrehen und gegen den Glauben sticheln; sagten sie aber *sami:nā ūaṭa:nā* und *isma:* und *unḡurnā*, so wäre das für sie besser und richtiger. Aber Gott hat sie wegen ihres Unglaubens verflucht: deshalb glauben sie gar wenig.“

Sure 2, 98 wiederholt in kürzerer Form die gleichen Vorwürfe:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ

„O, ihr Gläubigen! Sagt nicht *rā'inā*, sondern *unḡurnā*, und gehorchet! Den Ungläubigen ist eine schlimme Strafe beschieden.“

Während der erste Vorwurf unmittelbar an die Adresse der Juden geht, ist der zweite ganz allgemein an die Gläubigen gerichtet. Möglicherweise sind darin die Juden, zumal da die gerade vorhergehenden Verse an sie gerichtet sind, mitinbegriffen; aber man täte dem Texte Gewalt an, wollte man die Rüge Mohammeds nicht auch auf weitere Kreise seiner Gemeinde beziehen. Das hat allerdings seit alter Zeit die offizielle Koranexegese mit Erfolg zu vertuschen verstanden.

In den Redewendungen, die Mohammed an den beiden Surenstellen verpönt, wittert man bisher schwere Beleidigungen gegen den Propheten, ohne sich aber über ihre eigentliche Bedeutung einigen zu können. Zwar haben die Kommentare für die Phrase *sami:nā ūaṣainā* übereinstimmend die Erklärung: „Wir hören und lehnen uns (doch) auf“, sehen darin also einen Akt offener Auflehnung gegen den Propheten; aber bei den beiden anderen Wendungen hört die Sicherheit ihres Erklärens bereits auf. Über den Sinn von *isma: gaira musma'in* gab es schon zur Zeit des TABARI allerhand Vermutungen und Behauptungen, von denen er im Tefsir (5, 71) nur eine für annehmbar erklärt. TABARI führt hier aus: „Die Phrase hat den Sinn, wie wenn einer zu einem, den er beschimpft, sagt: ‚Höre, doch Gott lasse dich nicht hören‘ (اسم لا أسمعك الله)“. Angesichts der sich sehr widersprechenden Auffassungen von *rā'inā* läßt TABARI dem Leser die Wahl, zu übersetzen „Hüte uns, scl. dann behüten wir dich“ (احفظنا ونحفظك) oder „Mache uns verlangend, scl. dich zu hören“ (ارعنا سمعك). Ersteres wäre nach TABARI eine den Propheten beleidigende Zumutung, das andere aber nur eine ihm unsympathische Redewendung gewesen.

Diese Erklärungen berücksichtigen nun gar wenig den Geist, in welchem die Gegenbemerkungen Mohammeds gehalten sind. Hätte man aus der ersten Phrase offene Auflehnung heraushören können, so wäre die Entgegnung des Propheten sicher über den einfachen Hinweis auf die in seiner Gemeinde übliche Ergebenheitsformel „Wir hören und gehorchen“ hinausgegangen. Eine an eine Verfluchung grenzende Beleidigung, wie „Höre, doch Gott lasse dich nicht hören“ ruhig hinzunehmen mit der Bemerkung, künftig lieber „Höre“ zu sagen, würde wohl neutestamentlicher, keineswegs aber mohammedanischer Gesinnungsart entsprechen. Endlich in wie ungeordneter Geistesverfassung müßte der Prophet sich befunden haben, wenn er den Koran benützt hätte, sich ein „Hüte uns“ oder „Mache uns verlangend“ zu verbitten, um dafür die Phrase „Schau uns“ zu verlangen!

Deutungen, die mit so vielen inneren Widersprüchen behaftet sind, vermag ich nicht für richtig zu halten; anscheinend muß ein ganz anderer Interpretationsweg eingeschlagen werden, um das Tatsächliche der drei Phrasen zu ermitteln. Eine stillschweigende Voraussetzung der Kommentatoren ist, daß sie hocharabisches Sprachgut seien; wenn Ibn ʿAbbās (vgl. Sujūṭi, Iṭkān 2, 144) *rāʾinā* für hebräisch erklärt, so haben schon die Erklärer mit Recht diese Gelegenheitsbemerkung des seichten Schwätzers, der vom Hebräischen kaum das Notdürftigste verstanden haben wird, unbeachtet gelassen. Unter Abweisung der erwähnten Voraussetzung glaube ich nun zu einer haltbareren Deutung der drei Phrasen zu kommen, wenn ich annehme, die Juden, und vielleicht auch andere Bevölkerungskreise Jathribs hätten einen in Lauten und Wendungen vom Hocharabischen teilweise abweichenden, aramaisierenden Jargon gesprochen, und hiervon lägen uns in den erwähnten Redensarten einige Proben vor.

Daß die Juden Jathribs Aramäisch, genauer die Sprache des Talmuds verstanden, ist wohl sicher; dafür sprechen zahlreiche, in den Koran übergegangene Talmudreminiszenzen, dann auch aramäische Wortbildungen wie *جالوت*, *ماروت*, *هاروت*, deren Kenntnis Mohammed den medinischen Juden verdanken dürfte. Daß diese auch in ihrer Umgangssprache allerhand Aramaismen gebrauchten, schließe ich aus der koranischen Erzählung Sure 2, 55f. (verkürzt wiederholt in Sure 4, 153), deren Pointe ein aramäisches Wort bilden dürfte. Mohammed erzählt hier: „Da sagten wir (d. h. Gott): Geht in diese Stadt ein und kostet von allem, was ihr wollt, reichlich: tretet in das Tor ein mit unterwürfigem Sinn und sprecht *hiṭṭatun*: dann werden wir euch eure Sünden vergeben und denen, die es recht machen, einen Gewinn verschaffen. Da gebrauchten die Frevler aber ein von dem angegebenen verschiedenes Wort; da ließen wir auf die Frevler einen Schlag vom Himmel herabkommen als Strafe für ihr Vergehen“.

Diese erbauliche Geschichte stellt m. E. ein Konglomerat von drei Bibel-erzählungen dar. Hauptsächlich benützt ist Num. 13, 14, wo von der Aussendung der Kundschafter in das gelobte Land, ihrer Heimkehr mit den dort gesammelten Früchten und dem Strafgerichte (עֲשָׂה) für sie die Rede ist. Weiter spielt etwas von der Auskundschaftung Jerichos (Jos. 2) herein, wodurch sich der Begriff „gelobtes Land“ zu „Stadt“ verschiebt. Der besonders auffällige Zug von dem verhängnisvollen Worte *hiṭṭatun* entstammt aber der Erinnerung an die List der Gileaditen (Ri. 12, 5f.), vermittelt des Wortes Schibboleth ihre Feinde, die Ephraimiten, zu erkennen. Da das Wort Schibboleth als „Ähre“ und „Strudel“ gedeutet werden konnte, so wird der Jude, der Mohammed die Kenntnis dieser Geschichte vermittelte, hinzugesetzt haben, es handle sich hier um Schibboleth *hiṭṭa* „Ähre von Weizen“, und Mohammed sah dann in dieser vermutlich aramäisch gegebenen Erklärung *hiṭṭa* für das wichtigere Wort an und glaubte daneben das Schibboleth in seiner Wiedergabe der Erzählung entbehren zu können.

Darnach hätten die Juden von Medina Aramäisch verstanden und gelegentlich gesprochen. Folgern wir nun daraus, daß auch ihrem Arabisch etwas von der Laut- und Ausdrucksweise des Aramäischen anhaftete, so setzen wir uns in

den Stand, die drei von Mohammed den Juden aufgemutzten Redensarten als harmlose Redensarten zu erklären, an deren dialektischer Färbung der Prophet in kleinlicher Weise Anstoß nahm.

Läßt man in der Phrase *ismaḡ gair(a) musmaḡ(in)* das Wörtchen *gair(a)* nicht die arabische Negation غير, sondern die postpositive Partikel des Aramäischen *gēr* (talmudisch גַּיִר, syr. ܓܝܪ), und *musmaḡ* nicht das arabische Partizip Passiv der 4. Form, sondern einen aramäischen Infinitiv der 1. Form *mišmaḡ* (talmudisch מִשְׁמַע, syr. ܡܫܡܥ) darstellen, so hätten die Juden damit nichts anderes gesagt als „Höre doch einmal!“. Dafür würde man im Gut-arabischen *ismaḡ samʿan* sagen: letzteres zu hören war aber gerade das Verlangen des Propheten.

Das Wörtchen *rāʾinā* verliert sein rätselhaftes Aussehen, wenn man es als arabisches *raʾnā*, *rānā* „siehe uns“ = „da sind wir“ — in welcher Bedeutung das magribinische Arabisch es bis heute bewahrt¹ — nimmt, wobei Aleph in Ajin übergegangen wäre. Ein solcher Lautwechsel, der dem Arabischen nicht ganz fremd ist — nach GAUHARI war er Eigentümlichkeit des Stammes Tamim, nach LANDBERG² weisen verschiedene Wörter des Dialekts von Ḥaḍramūt im Anlaut Ajin statt Aleph auf —, gehört nun zu den spezifischen Eigentümlichkeiten des Aramäischen. So zeigen ihn im Wortanlaut, seiner vornehmlichsten Stelle, u. a. altaram. עררנבּו = bab. *Aradnabu* (CIS II, 15), syr. ܐܪܝܬܝ „Aloe“ (hebr. mit א), ܐܪܡܐ „höher gelegener Ort“ (arab. ʿiramu), ܐܝܙܐ „einwickeln“ (arab. ʿazara), talm. ܐܫܝܐ ʿAsia, ܐܪܚܐ ܐρχή, ܐܢܩܠܐ ܐγκύλη, neusyr. ܐܘܬܪܐ = ʿatrā „Gegend“ u. a. Oft mag sich der Übergang von Aleph zu Ajin im Munde des Sprechenden vollzogen haben, ohne daß die Schrift darauf Rücksicht nahm; daraus würde sich das Anlautsajin der arabischen Lehnwörter ܐܘܡܪܝܫܘܢ „Böckchen“ (schriftaram. ʿemrūsā), ܐܪܓܢܐ „purpurn färben“ (schriftaram. ܐܪܓܘܢܐ „Purpur“), ܐܫܩܠܐܢ (schriftaram. ʿaškālōn) ungezwungen erklären lassen. Im Inlaut ist dieser Lautwechsel weit seltener; bezeichnenderweise zeigt ihn aber gerade das jüdischaramäische Wort für „Araber“, ܬܝܝܬܐܐ aus ܬܝܝܬܐ (eigentlich „Mann vom Stamme Tai“). Wie hier ein arabisches Wort in jüdischem Munde die Veränderung durchmachte, daß inlautendes Aleph zu Ajin wurde, so kann sich auch arab. *raʾnī*, von medinensischen Juden ausgesprochen, zu *rānī* umgestaltet haben. Das *i* der zweiten Silbe von رَاۤءِیٰ ist dabei kaum ursprünglich; eine geschlossene Silbe mit langem Vokal konnte sich ein Araber eben nur durch Einschlebung eines kurzen Vokals hinter denselben mundgerecht machen.

Bei Beachtung der aramäischen Gewohnheit, anlautendes Aleph nach Ajin hinüberzuspielen, findet man auch den Weg zur Erklärung der dritten von Mohammed beanstandeten Judenphrase *samiḡnā ʿaʿaḡainā*. Sie wird nichts anderes sein, als die bekannte Ergebenheitsformel *samiḡnā ʿaʿaḡainā* „Wir hören und gehorchen“ in judenarabischer Aussprache. Wenn nach der oben behandelten Regel das Aleph von ʿaḡainā zu Ajin wurde, so zog vermutlich diese Lautveränderung noch eine andere nach sich. Das Aramäisch der späteren Zeit

¹ Auch im Sabäischen scheint ܐܝܬ in der Bedeutung einer hinweisenden Partikel „fürwahr“ vorzukommen, vgl. Hal. 49, 10; Os. 4, 17; Reh. 6, 6.

² Etudes sur les dialectes de l'Arabie Méridionale, I, S. 519.

duldet nicht zwei Ajin innerhalb der gleichen Wurzel; eines von ihnen muß erweicht werden. Dabei wird meist (vgl. das Syrische) das erste zu Aleph, aber es kann auch das zweite — durch Aleph — zu Jod werden. Diese Erscheinung zeigt koranisches *ʾIsā* „Jesus“, das vermutlich in aramäischem Munde aus *Išō* zu *ʾIšō* und weiter zu *ʾIšō* geworden ist, was dann im Arabischen als *ʾIsā* erschien. Ein *ʾaṭaʾnā* mußte, nach dem gleichen Lautgesetz behandelt, zu *ʾaṭaina* werden. Diese Form oder eine mit näher an den Zähnen gebildetem, deshalb leise angezischem *t* mag Mohammed gehört haben, und bei etwas Übelwollen, das dem reizbaren Propheten besonders gegenüber den Juden Medinas nicht fehlte, entnahm er daraus ihre Absicht, ihm im Gruße zugleich eine Absage zu bieten.

Ich fasse das Vorstehende dahin zusammen: Die Rüge, die der Koran den Juden Jathribs wie auch der gesamten Gemeinde erteilt, bezieht sich nicht auf Redensarten mit beleidigendem Inhalt, sondern auf solche, die vermöge ihrer dialektisch-fehlerhaften Form dem Propheten unangenehm auffielen. Die Koranexegeten verkannten diesen Sachverhalt und vermuteten, es handele sich um tatsächliche Beleidigungen; weiter übersahen sie, daß die Rüge außer an die Juden Jathribs auch noch an islamische Elemente der Gemeinde gerichtet war. Die historische Gerechtigkeit erfordert, die Juden Jathribs von dem Verdachte, als hätten sie durch eigene Schuld sich dem Propheten gegenüber in eine unhaltbare Stellung gebracht, vollständig zu entlasten.



Quelques précisions sur la Méthode comparative.

Par H. PINARD, S. Benno's College, S. Asaph, England.

Au cours d'un travail qu'il espère mûrir lentement, l'auteur de ces quelques notes a été souvent frappé de voir combien les questions de fait obscurcissaient les questions de droit. Que de fois on manque à réaliser la légitimité d'une méthode, soit pour ne pouvoir tolérer une erreur trop évidente dans son application, soit pour n'avoir point l'esprit assez libre à l'égard des conclusions qu'elle amène!

Il lui a donc paru utile de présenter à la discussion les principes qu'il se propose lui même de suivre et, réduisant à l'indispensable les critiques que tels usages de la méthode comparative provoquent de la part des écrivains les plus distingués, de s'appliquer surtout à mettre en relief ses droits et ses limites.

Un peu plus de lumière sur les principes rendra plus facile l'accord sur les faits.

§ 1. Distinctions nécessaires.

Hiérographie, hiérologie, hiérosophie.

M. GOBLET D'ALVIELLA proposait, au Congrès d'Oxford, une terminologie des plus judicieuses. Elle caractérise trois parties dans l'histoire des religions: hiérographie, hiérologie, hiérosophie.¹

¹ Transactions of the third international Congress for the history of religions, *in-8°*, Oxford 1908, t. II, sect. IX, p. 365 sq. Cette terminologie paraît de beaucoup préférable à celles qui ont été tentées jusqu'à ce jour. Cf. L. H. JORDAN, *Comparative religion*, *in-8°*, Edinburg 1905, c. I, p. 24 sq. Pistologie ne semble avoir égard qu'aux croyances, πίστις; Théologie comparée ne paraît tenir compte que de la personne des dieux ou, vu l'usage, des questions spéculatives qui les concernent; Science des religions, Histoire comparée des religions, etc. confondent sous un même nom les trois étapes qu'il importe de distinguer; le mot *ἱερός* est au contraire d'une acception assez large pour couvrir tout ce qui est sacré, spéculation ou action: il exprime l'objet général de ces études; *ἱεράγία* — *λογία* — *σοφία* indiquent ensuite assez bien l'aspect particulier sous lequel on l'aborde.

Une note de M. J. TOUTAIN, présentée au Congrès de 1900, indique à propos de mythologie grecque, un ordre d'études qui paraît s'imposer presque partout: «Toute recherche de mythologie grecque comporte d'abord un travail exclusivement historique. Ce travail consiste dans l'étude minutieuse et approfondie de tous les documents que l'antiquité nous a laissés... Il est nécessaire de suivre dans l'étude que l'on en fera une méthode rigoureuse... Notre premier soin devra être de distinguer soigneusement les lieux et les époques. Par exemple, Apollon a été honoré dans plusieurs sanctuaires également fameux, à Délos, à Delphes, en Attique, à Didyme. Devrons-nous confondre pêle-mêle les résultats des recherches poursuivies en ces divers lieux?... Il faut d'abord étudier à part chacun de ces cultes...»

Dans chacune de ces monographies locales, il faudra, d'autre part, tenir le plus grand compte du temps. Chacun de ces cultes est-il resté toujours et immuablement semblable à lui-

La première de ces sciences décrit les faits, dans chaque culte; la seconde dégage les lois générales des phénomènes religieux; la troisième s'essaye à des conclusions métaphysiques. L'une enregistre, l'autre classifie, la dernière spéculé: trois étages d'études, toutes d'observation dans le premier cas, de coordination dans le second, d'interprétation dans le dernier.

Inutile d'insister longuement sur l'opportunité de ces distinctions. On sent que l'influence du facteur personnel est presque nulle au premier stade, plus grande au second, considérable au dernier. Ce n'est pas un motif pour rejeter d'emblée tout passage d'un ordre à l'autre, mais c'en est un fort grave de contrôler à chaque instant ces transitions.

La méthode comparative est, dans ces études, d'un usage fréquent.

Elle a ses partisans et ses adversaires. Nous ne lui ménagerons pas nos suffrages, quitte à formuler quelques précisions importantes.

§ 2. Comparaison comme procédé et parité comme thèse.

On éviterait, semble-t-il, bien des mécomptes et des critiques, si l'on distinguait avec plus de soin entre méthode et doctrine, entre l'assimilation des religions comme une thèse et leur rapprochement comme un procédé.

Ce serait en effet poser un apriorisme net et, par une démarche des plus répréhensibles, ouvrir ses recherches par l'affirmation d'un postulat, que de prononcer, dès le début, l'équivalence de toutes les formes religieuses et la parité nécessaire de leur évolution. Equivalence ou parité de valeur est une conclusion d'hiérosophie pure: on peut concevoir qu'elle se dégage, après des monographies patientes, d'une hiérosophie consciencieuse, mais admettre qu'elle règle les recherches hiérogaphiques elles-mêmes, est un procédé trop manifestement inacceptable. Avant d'être reçus comme des doctrines, l'évolutionisme religieux, le naturalisme absolu, le surnaturalisme chrétien, ont besoin d'être prouvés. Ce sont des thèses et des dogmes les uns comme les autres.

«La prétendue loi de l'évolution religieuse, écrivait M. LOISY, n'est jusqu'à présent qu'une hypothèse, une théorie conçue pour encadrer les données principales que fournit l'histoire des religions. Elle peut offrir certains avantages pour la classification des faits observés, mais il faut bien se garder de la prendre pour la règle nécessaire et le programme infaillible de tout le développement religieux, car il est impossible d'en montrer l'application continue dans l'histoire»¹.

même?... Il ne s'agira pas de poser d'avance un principe, que ce soit celui de l'immobilité hiératique ou, au contraire, celui de l'évolution. Il n'y a pas de principe en histoire. La solution de ces problèmes devra être cherchée dans les faits, uniquement dans les faits...

La synthèse ne pourra être faite que plus tard par l'étude comparative des cultes locaux... A l'heure actuelle, de telles interprétations fondées sur des étymologies souvent téméraires, sur une connaissance absolument incomplète des faits... n'ont point à nos yeux de valeur scientifique: ce sont des opinions personnelles, subjectives et arbitraires. Les conclusions, souvent différentes, parfois diamétralement opposées, que de savants mythologues ont tirées des mêmes légendes et des mêmes noms, suffiraient à prouver combien il est téméraire de vouloir aller aussi vite.» Reproduit dans J. TOUTAIN, *Etudes de mythologie et d'histoire des religions antiques*, in-12, Paris 1909, p. 81 sq.

¹ La Religion d'Israël, dans la Rev. du Clergé Français, 1900, t. XXIV, p. 341, 342.

Et voici l'observation — trop juste, hélas! — d'un maître en la partie. «A bien considérer, dit M. MASPÉRO, les Egyptologues ont appliqué tels quels avec grand zèle, aux documents égyptiens, les concepts qui avaient été dégagés par les maîtres de l'étude des religions sauvages ou des traditions populaires et ces maîtres à leur tour ont accepté comme idées égyptiennes les hypothèses qui résultent de ces applications. Il y a là une sorte de cercle vicieux, dont il y aurait intérêt à sortir.»¹

Un mythologue dont on sait les fantaisies, M. SALOMON REINACH, écrivait aussi dans une heure d'abandon: «J'avoue d'ailleurs volontiers, comme il s'agit de faits très anciens, antérieurs à toute histoire positive et sans doute ignorés des Grecs eux-mêmes à l'époque classique, que mon interprétation ne peut prétendre à la certitude; il me suffit de revendiquer pour elle quelque vraisemblance. A dire vrai, c'est un édifice construit non avec des matériaux résistants, d'une solidité éprouvée et vérifiable, mais avec des hypothèses possibles ou probables qui se soutiennent et s'arc-boutent mutuellement. Ce genre d'architecture est connu; c'est celui des châteaux de cartes.» — «Je n'aurais pas osé le dire, observe M. FOUCART en relevant ce passage. Mais il est permis de déclarer sans hésiter qu'aucune méthode scientifique ne peut se proposer comme modèle l'architecture des châteaux de cartes. Et il me semble, que la valeur du totémisme et de ses théories sur le sacrifice a été définie là d'une manière aussi exacte que spirituelle².»

Il serait facile encore, à côté de ces critiques ou de ces aveux, de multiplier les témoignages autorisés affirmant que tels savants ont trouvé, dans le champ de leurs études, non le progrès, mais la dégénérescence³.

Gratuit, comme on voit, l'évolutionisme dissimule de plus une inconséquence.

Je ne sache pas, en effet, qu'un évolutioniste admette l'unicité de souche de toutes les races humaines. Ceux qui reçoivent cette thèse pourraient moins difficilement concevoir que l'évolution religieuse de tout groupement humain ait dessiné partout le même graphique; ceux qui la rejettent devraient trouver à cette uniformité des difficultés spéciales. Des groupes divers, issus d'ancêtres différents, dans des conditions dissemblables, ont pu se trouver mieux partagés,

¹ G. MASPÉRO, dans la *Revue critique*, 1908, p. 404. Dans ces citations, c'est nous qui soulignons.

² S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, in-8°, Paris 1908, t. III, p. 88. G. FOUCART, *La méthode comparative dans l'histoire des religions*, in-12, Paris 1909, p. 90.

³ M. HILPRECHT, *Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur*, in-8°, Leipzig 1903, «n'hésite pas à conclure que quatorze ans d'observations et d'études l'ont amené à considérer l'histoire et la civilisation babyloniennes comme un phénomène de dégénérescence constante. Loin que le peuple d'Israël ait pu trouver en Babylonie quelque lumière religieuse, les Juifs exilés et séparés de l'influence de leurs prophètes n'y ont appris que les plus grossières superstitions.» *Rev. biblique*, 1903, p. 487. C'est nous qui soulignons. Même constatations de LE PAGE RENOUF dans ses *Hibbert-Lectures* de 1879. «The sublimer portions are not the comparatively late result of a process of development or elimination from the grosser. The sublimer portions are demonstrably ancient; and the last stage of the Egyptian religion, that known to the Greek and Latin writers, was by far the grossest and most corrupt.» Cité dans la *Realencyklopädie* de HERZOG-HAUCK, 3^e éd., art. Polytheismus, p. 548.

dès l'origine, et brûler quelques étapes. A quel titre refuser à leur histoire la moindre originalité?

De plus, l'évolutionisme aujourd'hui le plus en faveur, et somme toute le plus vraisemblable, n'est pas précisément l'évolutionisme à progression lente et rectiligne, mais l'évolutionisme à sauts brusques. Des conjonctures extraordinaires, comme il s'en rencontre même dans le jeu des facteurs ordinaires de notre univers, ont pu déterminer certaines déformations végétales ou animales, favoriser certains épanouissements rapides, que l'hérédité et une persistance au moins temporaire des mêmes causes ont perpétués. N'est-ce pas dans le même sens qu'il conviendrait d'orienter l'évolutionisme religieux, et le seul fait que de tels sauts brusques sont concevables, si rares qu'ils puissent être, ne devrait-il pas interdire d'affirmer comme une doctrine stricte et une loi générale l'uniformité de tout développement religieux?

Il est vrai que les critiques qui professent cette théorie prétendent bien d'ordinaire l'avoir justifiée par les faits. La seule manière de dirimer le débat n'est donc pas d'insister sur les apriorismes multiples qu'elle peut recéler¹, mais d'examiner, du moins en ce qui concerne notre sujet, si la méthode comparative aboutit bien à pareille constatation.

Sa légitimité, en général, est hors de conteste.

Il suffit de savoir que, partout ailleurs², elle a une valeur hors de pair, pour être en droit et en devoir d'affirmer que, dans les limites d'un usage vraiment critique, elle peut avoir, en matière religieuse, un rôle et un succès pareils.

En linguistique, par exemple, des variations morphologiques ou des phénomènes syntaxiques restés à peine observables dans un dialecte n'ont été notés, et surtout n'ont été compris, que par comparaison avec des langues voisines, où l'évolution les avait développés. La sémantique n'est devenue possible, que par les rapprochements multiples et la classification méthodique de tous ces faits. Si embryonnaire qu'elle demeure encore, elle promet déjà d'amples profits, soit, par voie régressive, à l'étude des langues particulières, soit aux sciences supérieures, comme la psychologie et la logique.

Rapprocher pour observer mieux, pour faire saillir, par contraste et ressemblance, tout ce qui mérite d'être remarqué, voire même pour faire naître, à titre d'hypothèses, ces idées, qu'à côté des ressemblances aperçues d'autres encore restent à découvrir, que, derrière ces similitudes extérieures, des analogies plus profondes peuvent se dissimuler, rien de plus utile, sur quelque terrain d'étude que ce soit.

Et rien de plus nécessaire, si l'on veut, comme on en a le droit, dans le sujet qui nous occupe, essayer d'étudier non plus telle forme du sentiment religieux, mais le sentiment religieux en lui-même et les lois générales de ses manifestations. L'expérimentation en chambre étant ici chose impossible, c'est en comparant toutes les formes religieuses décrites par l'hiéroglyphie, que l'on pourra dresser l'équivalent des tables baconiennes de présence, d'absence,

¹ Ils ont été judicieusement signalés, par M. FR. BOUVIER, dans les *Etudes*, 1908, t. CXVII, p. 621 sq., par M. BROS dans la *Revue pratique d'Apologétique*, 1909, t. VII, p. 682 sq.

² Anatomie comparée, philologie, psychologie, ethnologie, jurisprudence, économie... comparées. Cf. L. H. JORDAN, *Comp. relig.*, c. II, p. 25 sq.

et de variation concomitante, dégager le coefficient de valeur de chaque facteur, observer les notes accidentelles ou essentielles des phénomènes, esquisser les lois de leur développement.

On pourrait donner une idée rapide des services que la méthode comparative peut rendre, en énumérant ainsi qu'il suit, dans chaque stade de la Science des religions, quelques-unes de ses applications.

Hiérogaphie.

1^o Invention. — A. Faits particuliers: Etant donné un fait ou une série de faits, déceler par rapprochement leurs analogues ou leurs contraires dans une autre.

B. Faits généraux: Etant donné plusieurs faits de même nature, dans diverses religions, compléter la collection, par enquête dans les religions de même époque, v. g. littérature apocalyptique, mouvement allégoriste, syncrétiste ...

2^o Interprétation. — Détermination du sens obscur d'un rite, par rapprochement avec un homologue connu d'une autre religion.

Détermination de l'importance relative des éléments d'un rite, par confrontation avec les détails d'un autre.

3^o Classification. — A. Chronologie. Etant donné un fait ou une série de faits de date certaine, chercher à dater les faits correspondants d'une autre religion.

Démêler, par la même voie, dans un rite unique l'élément ancien (survivance) des modifications récentes.

B. Provenance. — Déterminer l'origine d'un rite, soit par analogie de détails caractéristiques, nettement exotiques, soit par induction, en confrontant avec des évolutions parallèles chez des peuples voisins.

Etude des facteurs d'évolution et de leur influence respective, par rapprochement avec des processus évolutifs connus.

Hiérologie.

1^o Spécificité. — Détermination des caractères spécifiques de l'expérience religieuse ou des expériences religieuses, en tant que telles.

2^o Constance. — Appréciation du caractère soit local et temporaire, soit universel et constant du fait religieux.

Même opération au sujet de l'athéisme et de ses lois de propagation ou d'évolution.

3^o Périodicité. — Etude de la succession irrégulière ou régulière des altérations, rénovations, et déformations nouvelles — de l'usure des rites et des procédés de rénovation.

Distinction des phases distinctes de l'évolution générale: animisme, totémisme, etc. ... et exceptions.

4^o Influence des divers types de religions les uns sur les autres, au profit du plus noble ou du plus bas.

5^o Relations avec des facteurs constants: religion et climat, religion et culture, religion et moralité — ou entre les éléments constitutifs: légende ou dogme à l'égard du rite et réciproquement.

6^o Relevé des anomalies.

Hiérosophie.

Interprétations systématiques des cultes isolés ou des lois générales.
Jugements comparatifs de valeur.

On le voit, la comparaison a partout un rôle important. Si donc on oppose méthode comparative et méthode historique, il est clair que le contraste existe moins entre ces méthodes prises en elles-mêmes, qu'entre certaines manières de les appliquer¹, l'une bornant l'histoire à la lecture directe des documents, l'autre suppléant au silence de l'histoire par des emprunts suggérés par voie de comparaison, l'une historique en un sens trop strict, l'autre comparative jusqu'à des assimilations injustifiées.

Que la comparaison reste ce qu'elle doit être: un procédé de recherche, ni l'histoire la plus sévère ne voudra se priver de ses services, ni l'orthodoxie d'aucune confession ne pourra s'effrayer de ses rapprochements.

Le Christianisme pour son compte doit au contraire les provoquer.

Puisqu'il affirme qu'il satisfait à tous les besoins humains par une réponse humano-divine, il ne saurait repousser des assimilations partielles. S'il prétend à quelque transcendance, c'est la comparaison qui lui fournira l'occasion de se manifester, un peu comme le premier roi d'Israël, n'apparut si grand qu'au moment où «il se tint au milieu du peuple les dépassant tous de l'épaule et au delà». I. Reg. X. 23.

Ce n'est donc pas sur les droits théoriques de la méthode comparative, qu'il peut y avoir désaccord entre chrétiens et non-chrétiens; ce ne peut être que sur ses applications.

Avant d'étudier certaines d'entre elles, il y aura avantage à préciser quelques principes qui dominent toutes ces questions.

§ 3. Principes critiques.

Parler de principes dogmatiques serait évidemment hors de propos; c'est de principes critiques qu'il s'agit, c'est-à-dire de vérités hors de conteste, de critères d'étude, indépendants de la matière présente, qui doivent éclairer l'enquête sans en préjuger les conclusions².

¹ Plusieurs observations fort justes présentées par M. VAN GENNEP, *Rev. de l'hist. des relig.*, 1908, t. LVIII, juillet-août et par M. BROS, *Rev. prat. d'apol.*, 1909, t. VII, p. 675, appellent en ce sens, semble-t-il, quelques précisions. Si l'on suggère l'opposition, préférable sous quelques rapports, de méthode historique à méthode anthropologique, on prête encore à cette critique qu'on ne peut identifier l'anthropologie avec les thèses évolutionnistes de certains savants.

² Nous insistons sur ce point. Sans doute, lorsqu'il s'agit d'hiérosophie, impossible de construire sans une base philosophique, théiste ou athée. Aux premiers stades, la neutralité paraît au contraire théoriquement réalisable et indispensable. Si postulats philosophiques ou données théologiques viennent, dès ce moment, imposer leurs conclusions, le désaccord s'éternise: chaque parti reste en droit de dénoncer l'apriorisme de l'autre.

TAINE, si constructif à certaines heures, paraît, dans les lignes suivantes, avoir rendu avec bonheur la passivité intelligente de l'historien: «M. GUIZOT, écrit-il, est philosophe... Ce talent ne consistait pas, à l'allemande, dans l'improvisation risquée de théories sublimes, mais dans la collection lente et complète de détails innombrables, dans la classification prudente et per-

a) Principe d'uniformité.

On pourrait appeler le premier **principe d'uniformité** et le formuler ainsi: L'uniformité de certaines manifestations religieuses prouve uniquement l'identité profonde des natures où elles se manifestent. Rien de plus évident.

Qui participe à la même nature participe aux mêmes besoins essentiels, partant, les traduit de manière analogue, les satisfait de façon semblable et, jusque dans les déviations de ces tendances nécessaires, se rencontre inévitablement avec les dévoyés de même race. Inutile par conséquent, chaque fois que ce facteur suffit à expliquer toutes choses, d'aller faire appel à d'autres: ce que chacun peut trouver tout seul, inutile de chercher à grands frais de qui il le tient. A vrai dire, qui pourrait inventer lui-même peut, en fait, avoir appris d'autrui tout ce qu'il sait. Nous dirons bientôt à quels signes cette origine peut se reconnaître. Du moins importe-t-il de remarquer, qu'en dehors de certains cas spéciaux, où la dépendance est sensible, de pareilles recherches sont déraisonnables et stériles.

«Il est, écrit dans une thèse remarquable, et en matière toute semblable, M. BÉDIER, il est des problèmes mal posés, où s'épuisent en pure perte les forces vives des chercheurs, et le problème de l'origine et de la propagation des contes est de ceux-là. Il est des recherches vaines et il est bon de le dire fermement, car le nombre des travailleurs n'est pas si grand dans une génération, qu'on puisse les laisser s'égarer par les prestiges de la science inutile¹.»

Est-il besoin de montrer que l'application de ces observations doit-être des plus fréquentes en matière de critique religieuse. Usage des sacrifices, des lustrations, des oblations, des consécration, des ex-voto, que sais-je, la nature humaine suffisait à réaliser ces inventions, sous de multiples cieux, de multiples fois.

b) Principe d'originalité.

Un second principe pourrait être dit **principe d'originalité** et s'énoncer ainsi: Tout est à tous, hors le génie. Il en est peu d'aussi graves, peu d'aussi méconnus. Quand il s'agit en effet de dépendance d'auteur à auteur, en quelque genre que ce soit, et d'appréciation du mérite, les notions les plus importantes sont, à coup sûr, celles d'invention et d'originalité. Qui fait consister le génie à imaginer de l'inédit portera un verdict tout différent de celui qui le reconnaît dans l'aptitude à mieux penser et à exprimer de manière excellente le déjà dit. Or, à n'en pas douter, les critiques d'évolution religieuse se rallient en masse à la première conception, alors que la seconde mérite seule — ou peu s'en faut — d'être tenue pour légitime.

pétuelle, dans le dégagement méthodique des hautes idées prouvées, dans la vérification assidue de toutes les vues d'ensemble...

Lorsque des faits tous semblables viennent, sans interruption, et d'un mouvement croissant, frapper tous au même endroit de notre âme, nous fléchissons sous leur continuité et sous leur véhémence, et nous sommes emportés dans le courant qu'ils ont formés... On a le plaisir très noble de sentir les faits épars se changer, sans contrainte et par le seul effet de leurs affinités mutuelles, en un tissu continu de solides raisonnements». Essais de critique et d'histoire, *in-12*, Paris 1892, p. 42 sq.

¹ Les fabliaux, *in-8°*, Paris 1895, p. 285; cf. p. 273 sq.

Voici en effet ce qui se produit. On conclut de la parité matérielle des rites à leur parenté historique, voire à leur identité foncière. C'est dire qu'on oublie, en matière de religions comparées, qu'après avoir constaté des analogies matérielles et des dépendances de fait, il reste encore une question à examiner, la plus grave de toutes : de quelle âme, ou identique, ou toute nouvelle, vit cette matière étrangère ? Disons mieux : cet emprunt est-il ou n'est-il pas une création ?

Les mots semblent s'exclure. En fait, c'est la loi de tout vivant de prendre sans cesse à autrui pour rester soi. C'est la loi constante de ce qui, à première vue, paraît le plus opposé à cette condition commune : les créations de l'art.

« J'avance ici ce paradoxe, écrivait BRUNETIÈRE, que le lieu commun est la condition même de l'invention en littérature... »

« Je parle roman, je parle art dramatique, je parle poésie. Rien ne se fait de rien ; c'est le cas de répéter ce lieu commun... Il faut que plusieurs générations d'hommes aient vécu sur le même fonds d'idées, pour que ce fonds lui-même puisse être transformé par la main de l'artiste. La grande originalité, ce n'est pas de tirer quelque chose de sa propre substance, mais bien de mettre aux choses communes sa marque individuelle. La véritable invention, ce n'est pas d'imaginer la descente aux enfers et le cadre de la Divine Comédie, c'est de s'en emparer, et d'une prise si souveraine, que personne après Dante ne puisse avoir l'audace d'y toucher. La véritable invention, ce n'est pas d'écrire le premier la nouvelle, c'est de l'animer du souffle de vie, c'est d'en tirer Roméo et Juliette, c'est de s'approprier à jamais le sujet, et d'éteindre le nom de Luigi da Porto, ou de Bandello même, sous l'éclat du nom de Shakespeare... »

« Donner à « l'expérience universelle » une forme, une voix à « l'universel bon sens », n'est-ce pas justement le propre du génie ?

Ainsi le vaste écho de la voix du génie
Devient du genre humain l'universelle voix,

parce qu'il a dit clairement ce que la voix du genre humain balbutiait, et qu'il a prononcé la parole magique où tout le monde a reconnu ce que tout le monde voulait exprimer, sans pouvoir y parvenir — propter egestatem linguae... »

« Inventer ce n'est pas trouver en dehors du lieu commun, c'est renouveler le lieu commun et se l'approprier... »¹

¹ F. BRUNETIÈRE, *Histoire et Littérature, in-12*, Paris 1893, t.I, Théorie du lieu commun, p. 31 sq. — Nous citons largement, non que citation vaille raison, mais parce que les raisons sont moins suspectes, développées par un tiers, en dehors des susceptibilités rationalistes ou confessionnelles qui nous divisent.

A parler en rigueur, on observerait que, s'il y a quelque part une religion révélée, son génie ne peut être restreint à une utilisation géniale d'éléments préexistants. C'est juste. Mais les notions précédentes de l'invention et du génie créateur ont l'avantage d'être indiscutables dans les choses humaines. Si elles amenaient à déceler un cas hors de pair, il serait toujours temps de voir ensuite, si son originalité comporte utilisation pure ou implique de plus révélation.

«Ceux qui mettent l'invention (et c'est presque tout le monde aujourd'hui), dans la faculté de trouver du nouveau, ne font pas attention que, si par hasard l'invention consistait en si peu de chose, ils ne nommeraient presque pas un grand nom dans l'histoire de la littérature ou de l'art, qu'il ne fallût déposséder de sa gloire deux ou trois fois séculaire, pour y substituer quelque précurseur obscur, à bon droit oublié...»

«L'originalité de Goethe serait-elle diminuée [du fait de ses emprunts]! Mais au contraire, et c'est ici précisément qu'elle éclate... Je veux dire, et j'ose dire dans la docilité avec laquelle il se laisse guider aux suggestions du vieux thème [de Faust], dans la sureté d'instinct avec laquelle il sait démêler ce qui ne pouvait convenir qu'aux divertissements forains de ce qui convient à la réalisation d'une grande œuvre, dans cette confiance enfin toute olympienne, avec laquelle il emprunte, comme quelqu'un qui sait bien qu'il peut rendre au centuple, et, qu'après tout, donner une forme durable à cette matière, amorphe pour ainsi dire, diffuse, et répandue comme à l'état cosmique, c'est là proprement ce qui s'appelle inventer...»

«Si donc l'invention est là où on prétend la mettre, ce n'est pas l'Ecole des femmes [de Molière], c'est la Précaution inutile [de Beaumarchais et de Scarron] qui est l'œuvre originale... Mais prenez bien garde, en ce cas, où vous allez aboutir... Vous allez nier d'abord le style; vous allez nier ensuite le droit d'imiter la nature et de copier la vie; vous allez enfin nier la pensée...»

«La condition même de l'invention dans les arts, c'est le droit pour chacun de considérer comme son légitime héritage tout ce qu'il trouve de trésors entassés dans le patrimoine des générations antérieures; d'y reprendre par conséquent, pour en user comme il lui plaira, ce qu'il juge à sa convenance; et de croire qu'il n'a d'autre obligation envers le public, envers lui-même, envers l'art, que d'y mettre sa marque personnelle¹.»

Ainsi entre les précurseurs obscurs et les grands maîtres n'y a-t-il comme différence que la petite flamme du génie. Ce rien, que la critique des sources ne peut épingler sur ses fiches, suffit à faire de chacun d'eux, au lieu d'un plagiaire, un créateur.

S'il en est ainsi des créations artistiques, pourquoi en serait-il autrement des créations liturgiques, ascétiques et autres, par où s'exprime le sentiment religieux? Pour elles aussi, après avoir déterminé, par la critique de provenance, les dépendances de rituel à rituel, il reste à résoudre encore le problème de beaucoup le plus grave: où est l'originalité et le génie?

c) Principe de primauté.

On s'en doute; ce n'est pas le moins délicat. Le facteur de tous le plus important, en critique d'art, comme en critique religieuse, est à la fois le plus rebelle à l'analyse; le génie, principe le plus fécond, est en même temps le plus caché. Qu'on nous permette d'appeler cette vérité, d'un mot bien lourd encore, **principe de primauté**.

¹ Op. cit., Lieu commun sur l'invention, p. 79 sq. Dans ces deux chapitres l'auteur multiplie les exemples.

Une connaissance même superficielle de la critique moderne suffit à montrer à quel point cette prééminence de l'élément invisible est parfois oubliée. Comme un biologiste se persuade aisément qu'il a tout dit d'un vivant, quand il en a disséqué toutes les parties, un littérateur se figure qu'il a tout saisi d'un poète, quand, toutes ses dépendances étudiées et étiquetées, il en a sur son bureau de travail «les membres épars». Eh non! L'un a tout de l'animal sauf la vie; l'autre tout de l'écrivain sauf cette «âme plus divine» qui fait l'artiste et qui transfigure les rituels et les religions.

L'âme est tout et ne se voit pas: voilà la difficulté.

On la rencontre en critique religieuse de manière tout spéciale.

La beauté artistique, imprimée dans les formes sensibles, est en effet de telle nature, qu'il n'est d'âme si revêche, qui ne se sente, en sa présence, touchée de quelque impression. Au surplus, pour éveiller et développer le sens esthétique, il suffit d'une culture intellectuelle aujourd'hui assez répandue. L'inspiration religieuse, au contraire, relève d'un sens spécial, dont la délicatesse dépend d'une culture morale très particulière et dont l'acuité, plus que d'autres, dépend du don de sympathie. On l'a dit; c'est là une disposition indispensable pour comprendre même la nature inanimée; jamais elle n'est plus nécessaire, fût-ce pour les plus grossières des peuplades sauvages, que dans l'étude du sentiment religieux. Il s'agit là des sentiments souvent les plus nuancés, parfois les plus délicats de l'âme: qui s'en occupe avec une mentalité de combat, de quelque érudition qu'il fasse étalage, se révèle impropre à la critique.

Et voici, outre ces motifs d'erreurs, qui naissent du sujet, d'autres motifs qui proviennent de l'objet.

Les similitudes s'accroissent forcément entre les diverses religions, à mesure qu'elles tendent vers leur expression extérieure: infiniment distantes peut-être par leur esprit intime, elles se rejoignent, peut-être à s'y méprendre, dans leurs rites. C'est qu'il n'est pas possible de varier à l'infini la traduction sensible des sentiments humains: les gestes et les signes d'usage pratique sont en nombre limité, d'autant que la décence qui convient au culte exclut, en général, toute excentricité. On peut donc concevoir qu'on se purifie dans les eaux, qu'on s'abîme dans la poussière, qu'on s'étend de jeûnes, soit pour un fétiche, soit pour le Grand Tout, soit pour le Dieu transcendant: mêmes gestes, cultes irréductibles.

Un arbitre superficiel se laissera tromper encore, s'il se borne, visant à étudier les idées, à relever l'analogie de certains élans mystiques. Les affections de l'âme, participant encore du sensible, ont de même une puissance très limitée de diversification; forcément elles ont un air de famille: espoir, crainte, enthousiasme, l'idée générique du divin suffit à engendrer tout cela; mais que d'espèces de dieux possibles dans ce genre unique! L'indéfini du rêve, l'infini immanent du panthéisme, l'infini transcendant du théisme peuvent produire des exaltations affectives fort analogues: telle page isolée de Cléanthe ou d'Épictète se prendrait aisément pour une élévation de S. Augustin, de S. Bernard, ou encore de Renan ou de Sabatier.

Les idées seules se distinguent nettement les unes des autres: indéfini, infini moniste, infini théiste, ce ne sont pas trois concepts distincts, ce sont comme trois mondes à part. Où les gestes et les sentiments se confondent,

comme des parcelles de matière forcément plus ou moins semblables, les idées se distinguent, comme des rayons de lumière de directions opposées¹. C'est donc encore une fois par l'idée qu'il faut juger du rite.

d) Principe d'unité.

Mais l'idée se dérobe, soit pour les raisons déjà signalées, soit parce que les dogmes n'ont de sens que les uns par les autres, les uns dans les autres. Deux rayons de lumière, même à distance, s'influencent; ainsi les idées ne restent-elles pas l'une à côté de l'autre comme des blocs de matière juxtaposés; elles se compénètrent et s'éclairent par le dedans.

Appelons **principe d'unité** cette dernière constatation.

Dans un tout organique, aucune partie ne peut être pleinement comprise que dans sa relation avec le tout; ainsi des membres et des sens d'un corps vivant; ainsi et surtout des éléments divers d'une religion. A moins qu'elle ne soit une juxtaposition sans lien de fragments hétéroclites — et le fait est d'autant moins à supposer qu'on abordera des milieux et des temps plus intellectualistes — la liturgie y est réglée par la morale, la morale par la dogmatique et, dans celle-ci, quelques vérités premières, révélées ou prétendues telles, commandent tout le reste.

En fait, point de culte qui n'ait au moins quelque ébauche d'une systématisation analogue: quelquefois le rite précède le dogme ou la légende, quelquefois la légende précède le rite; toujours l'accord tend à s'établir par influence réciproque des deux éléments.

Il en résulte qu'après avoir précisé l'idée qui anime le rite, il reste à connaître sa place et son coefficient de valeur. La tâche, à vrai dire, devient des plus ardues, soit parce que ce coefficient est sujet, suivant les lieux et les temps, à de grandes variations, soit parce que, fût-il constant, il est difficile à un juge du dehors de l'observer sans erreur. Telles nuances par exemple qu'un Chinois exprimera seulement par un changement d'attitude ou de nombre dans les prostrations ou les encensements, risquent de paraître négligeables à un érudit, et finesses de casuistique, si l'on s'essaie à les traduire en termes abstraits. Ce qui n'est rien pour cet étranger peut être question de vie ou de mort pour un fidèle, s'il voit là matière à sacrilège, s'il est prêt à mourir, plutôt que de renier en pratique ces essentielles distinctions.

Ces quelques observations donneront une idée des difficultés propres à ces études. Elles ne déprécient en rien les droits de la méthode comparative, mais elles appellent une critique plus méticuleuse, en signalant à quel degré la prudence, la délicatesse, le sens des nuances doivent la préoccuper.

¹ «L'intelligence et le cœur pouvant tous deux déterminer l'action, une même conduite peut provenir soit d'un même sentiment, soit d'une même doctrine. Il suffit d'un coup d'œil sur l'ensemble des doctrines religieuses pour voir quelle est leur variété; mais l'état d'âme et la vie pratique ne varient guère, quand on étudie les grands saints, qu'ils soient chrétiens, stoïciens ou bouddhistes.» W. JAMES, *L'expérience religieuse*, 2^e éd., in-8°, Paris 1908, p. 420. Voilà le fait. L'auteur en conclut: «Les théories si diverses que fait naître la religion n'y jouent qu'un rôle secondaire; si l'on veut saisir son essence, il faut considérer les sentiments et l'action, qui sont ses éléments les plus permanents.» I. c. C'est toute la question.

A leur manière, chacun des principes que nous venons d'esquisser conduit à la même conclusion :

Principe d'**uniformité** : l'uniformité de certaines manifestations religieuses révèle seulement l'identité foncière des **natures**.

Principe d'**originalité** : tout est à tous, sauf le génie, qui suffit à marquer d'une touche personnelle tous ses emprunts.

Principe de **primauté** : en toute œuvre humaine, la prééminence appartient à l'élément invisible, qui en est l'âme, et c'est l'idée.

Principe d'**unité** : dans un tout organique, aucune partie ne peut être comprise que dans sa relation exacte avec l'ensemble.

Si, de ce domaine de la théorie pure, nous descendons aux applications force nous sera de reconnaître que ces règles critiques sont loin d'être toujours respectées.

§ 4. Applications principales.

Quatre cas, entre autres, méritent de nous arrêter : les assimilations par analogie, les suppléances, l'établissement des dépendances, les jugements de valeur.

a) Assimilations par analogie.

C'est une tentation à coup sûr bien naturelle d'assimiler sous tous rapports ce qui paraît analogue sous quelques aspects. La facilité de rencontrer des analogies entre les divers cultes la rend fréquente et l'abondance de ces ressemblances la fait très séduisante : lorsque de tous les points du globe parviennent des renseignements analogues, n'est-on pas tout naturellement porté à croire, avant de faire une critique un peu profonde, qu'on se trouve en présence de lois universelles ?

Les principes exposés plus haut suffisent à avertir qu'il n'en est rien : une masse de faits ne vaut pas une once de critique ; accumuler des documents n'est pas édifier de la science : l'érudition stupéfiante de certains chercheurs bien connus aboutit à des « tas » non à des « thèses ». Chacune de ces pierres est à reprendre, à analyser minutieusement, à classer méthodiquement : en tas, elles sont toutes semblables ; isolément, on perçoit tant de différences, qu'au lieu d'une étiquette unique, totémisme, astrolâtrie, ou toute autre, on s'aperçoit qu'il en faut plusieurs . . . et qu'il est, pour le moment, impossible d'en donner une à beaucoup.

Analogie matérielle, similitude partielle ne sont pas parité totale, encore moins identité vitale.

b) Les suppléances.

Une assimilation plus hardie est celle qui se pratique par voie de suppléance¹. M. G. D'ALVIELLA voyait là un procédé essentiel de l'hiérologie et M. S. REINACH revient volontiers sur cette idée.

Qui ne le voit ! Bien plus que la méthode précédente, celle-ci suppose comme acquise, alors qu'il est seulement question d'hiérologie et d'hiéroglyphie, la conclusion d'une hiérosophie toute spéciale : tous les cultes se valent et

¹ « Méthode essentielle . . . où l'on supplée à l'insuffisance des renseignements sur l'histoire continue d'une croyance ou d'une institution, dans une race ou une société, par des faits empruntés à d'autres milieux et à d'autres temps. » Transactions . . . t. II, p. 365.

tous ont suivi une marche identique dans leur développement. Il ne faut rien moins pour qu'on ait droit de «suppléer à l'insuffisance des renseignements sur l'histoire continué d'une croyance ou d'une institution, dans une race ou une société, par des faits empruntés à d'autres milieux ou à d'autres temps.»

Toutefois, on peut, à titre d'hypothèse, lorsqu'un chaînon manque dans l'histoire d'un culte, supposer provisoirement qu'il a dû être analogue à tel chaînon d'un culte similaire, dont les deux soudures, pour ainsi dire, apparaîtraient fort semblables. Il reste ensuite à chercher la confirmation des faits.

La méthode de suppléances prétend aller plus loin et s'autoriser d'expérimentations faites par exemple sur les sauvages actuels et sur les animaux supérieurs de l'âge moderne.

Le postulat évolutionniste s'affirme ici plus nettement que jamais.

Evidemment l'utilité psychologique de ces recherches est hors de doute. La psychologie de l'animal, si l'on peut ainsi parler, celle de l'enfant, celle du sauvage, et — il convient d'en tenir compte aussi — celle de la seconde enfance ou sénilité, sont d'un haut intérêt, pour éclairer tout ce qui, dans la mentalité humaine, est embryonnaire ou maladif; mais c'est d'histoire qu'il s'agit ici.

Mettons que certains rites primitifs soient rendus plus intelligibles par les pratiques analogues que l'on peut encore observer chez ces témoins: servilité, crainte infantile, puérilité, superstition; reconnaissons que la comparaison peut nous aider à découvrir et à expliquer certains faits curieux de survivance¹. Cela nous donne-t-il le droit de transporter, comme des faits, dans le passé les hypothèses que le présent nous suggère? — Nullement.

Au fond de cette thèse «l'humanité est sortie de l'animalité ou d'une enfance quasi-animale, et c'est dans le sauvage ou l'animal d'aujourd'hui que nous pourrions retrouver ses mœurs originelles», il se cache comme une contradiction qu'il importe de signaler.

Chacun protesterait, à coup sûr, si quelque historien sous prétexte de décrire les débuts d'une de nos universités ou de nos grandes écoles militaires, s'avisait de prendre pour base d'information la mentalité de ceux que

¹ «En général, écrit M. G. D'ALVIELLA, quand les traditions sont en désaccord avec la culture intellectuelle ou morale du milieu où on les observe, il est vraisemblable qu'elles constituent des *survivances*, c'est à dire qu'elles remontent à une époque où elles n'étaient pas confinées dans les couches incultes et où elles étaient acceptées par l'ensemble de la société. Si toutefois l'état psychologique dont elles sont le corollaire existe encore dans une partie de la nation, il y a lieu de considérer qu'elles peuvent être également de formation ou d'importation récente. D'un autre côté, là où il est impossible de constater historiquement la présence de cet état psychologique, dans le passé, on n'en est pas moins autorisé à conclure à son existence antérieure, si chez d'autres peuples où il prédomine encore, il a engendré des croyances et des usages analogues...

«M. FARNELL a récemment fait observer, à juste titre, qu'avant de suppléer aux lacunes de l'histoire chez un peuple particulier à l'aide de renseignements puisés un peu partout, il convient de faire appel aux traditions en vigueur chez les ancêtres ou les voisins immédiats de ce peuple...» Transactions, t. II, p. 370.

Ces explications indiquent fort bien dans quel cas et comment on pourrait passer des hypothèses pures à de hautes vraisemblances et, si des indices sérieux s'y ajoutent, à de quasi-certitudes. Il est à peine besoin de dire à quel point les applications pratiques restent délicates.

le langage familier nomme des «fruits secs». Ils ont appartenu à ces institutions, soit; et ils ont quelque chose de leur esprit, soit; mais s'il s'agit de décrire leur progrès, on ne peut, sans illogisme, prendre pour type ceux que ces sociétés ont rejetés, comme inaptes à passer plus loin.

Admettons pour un instant l'origine animale de l'homme. Ce pourquoi l'animal et le sauvage ne peuvent être pris comme types de l'évolution primitive, c'est que l'humanité a progressé et qu'eux, à tout le moins, sont restés stationnaires.

De vrai, plus on interroge les faits, plus on constate, dans l'ordre végétal, ou animal, ou rationnel, que l'obstacle au développement ne vient pas précisément de l'état embryonnaire des débuts, mais d'une malformation originelle ou d'une déviation postérieure. L'animal et le sauvage n'ont pas abouti dans leur évolution; donc, malformation ou déviation, il y avait, il y a, dans leur organisme, un vice quelconque qu'on ne peut, sans erreur de méthode, attribuer aux races saines que l'expérience a révélées aptes à progresser.

Il paraît possible de pousser plus loin.

Certains critiques, pour prouver la descendance animale de l'homme, insistent sur la dégradation des peuplades sauvages. L'argument, semble-t-il, porte à rebours. Puisque nulle part, dans l'animal, nous ne constatons l'équivalent de ces tares et de ces turpitudes, force nous est bien de conclure qu'elles ne viennent pas de la nature elle-même. A les considérer mieux, on s'aperçoit qu'elles sont simplement contre nature: la même intelligence qui porte le sauvage à rechercher une explication plus profonde, et, en un sens, surnaturelle des choses — ce qui est raisonnable — s'est égarée à la reconnaître dans des êtres ou brutaux ou vicieux — ce qui est folie; il a voulu honorer cette surnature, ce Grand-Etre, et il a exprimé le dévouement par des actes de déraison, le respect par l'avilissement volontaire, le repentir par un rachat formaliste de la faute. En tout cela, l'analyse découvre une idée élevée, en germe, infiniment au-dessus de l'instinct animal, et un développement par déviation, parfois bien au-dessous des actes imparfaits, mais somme toute toujours normaux, de la bête. On est en droit de conclure que si le germe n'a pas abouti, c'est précisément parce qu'il a donné dans ce sens.

Le théisme anthropomorphique des Grecs, par exemple, nous aide à comprendre comment l'Hellène a pu tendre avec succès à l'épanouissement harmonieux de son corps et de son âme: cet idéal de Dieux-surhommes l'invitant sans cesse à se développer. Le théisme thériomorphique du sauvage, au contraire, nous fait entrevoir la raison de son abêtissement: dépression de l'esprit et déformation du corps étant une suite nécessaire du culte dépravé qu'il se donnait.

Qu'on ne dise pas: le thériomorphisme est logiquement antérieur à l'anthropomorphisme; la forme la plus basse a dû précéder la moins grossière. Le développement historique ne suit pas nécessairement le développement rectiligne de la logique abstraite. Aussi bien admet-on généralement que l'animisme a précédé le totémisme, bien qu'il soit, sans être plus parfait, un peu moins déraisonnable. De plus, cette échelle des formes religieuses, animisme-

totémisme-anthropomorphisme, n'est nullement logique au sens où logique veut dire naturel. L'intelligence capable de s'élever à un hénouthéisme quelque peu précis, de concevoir la nécessité d'êtres supérieurs, avait déjà la force de comprendre la folie qu'il y a à les incarner dans des animaux et surtout à les identifier avec les plus vils. Un dieu-bête n'est pas un concept simple, qui puisse être primitif. C'est comme une idole faite en deux fois. Au critique de rechercher à quelle date et par quelles mains.

Voici, dans la nature du sentiment religieux une note dont peut-être on n'a pas assez tenu compte. Elle est toute première et essentielle. Que le dieu soit un ami et un père ou un tyran, l'âme religieuse, par amour ou par crainte, est portée au dévouement. Or, c'est un fait, et constant: entre les deux formes possibles de dévouement (renoncer à ses passions, pour plaire à ses dieux en devenant plus homme — renoncer à ses prérogatives humaines, pour acheter l'indulgence des dieux) c'est la seconde qui de tout temps a rencontré le plus de partisans. L'une et l'autre appellent un sacrifice réel de soi — et c'est là sans doute ce qui a rendu possible tant d'illusions lamentables. Le fidèle croyait servir ses dieux, parce qu'il lui sacrifiait vraiment soit sa dignité d'homme, soit ses affections les plus vives, par exemple son amour paternel, dans l'oblation de ses enfants. Mais l'une de ces formes conduit à l'amélioration progressive de l'humanité, l'autre à sa dépravation croissante. Les races qui s'engageaient dans cette dernière voie devaient, au dernier terme, juger plus religieux le culte de dieux plus humiliants exprimé par des rites plus inhumains. Un tel culte renferme certainement des éléments anciens; l'erreur serait de croire qu'il est tel quel la forme primitive de la religion.

Ainsi, en dehors des dogmes d'aucune école, les faits et la critique seule avertissent de se tenir en garde contre certaines thèses de l'évolutionisme. Que l'on présente le sauvage comme le type de l'homme primitif, ou, ce qui peut renfermer une part de vérité plus appréciable, comme le type de l'homme préhistorique, expliquer le développement de la race humaine par ces manifestations morbides, c'est rendre raison du progrès général par ce qui l'a entravé sur certains points.

Qu'on nous permette de revenir encore sur cette importante question.

Le tout est de savoir si l'animal ou le sauvage sont en évolution progressive ou régressive, en voie de croissance ou de dégénérescence.

En interrogeant les faits et gestes des uns et des autres, on trouve dans l'animal une régularité parfaite dans des actes instinctifs, mais sans espoir de monter plus haut, parce qu'il n'y a pas encore le germe d'un raisonnement abstrait; on constate chez le sauvage une possibilité très nette de progrès, puisqu'il raisonne en abstrait, mais avec des déformations déplorables, qui enrayent sa marche en avant, si elles ne le ramènent pas au-dessous de la bête. Si, dans la lutte pour la vie, les uns et les autres sont des «ratés», est-ce enfance ou sénilité? — Il n'y a guère de doute sur la réponse: Stérilité pour l'animal, sénilité pour le sauvage.

Encore le mot sénilité est-il impropre: dans la dégénérescence sénile l'esprit s'éteint; tout espoir de progrès est perdu. Autre est le cas du sauvage. C'est plutôt un dévoyé. Il garde, parce qu'il lui reste la vigueur physique de

l'âge mûr et la flamme de l'intelligence, l'amorce d'une vie plus haute : c'est un primitif qui a les vices d'un décrépît. Qu'on renonce donc à en faire tout simplement le type de l'enfance normale, à voir, dans les chemins qu'il suit, ceux que toute l'humanité a dû suivre¹.

La méthode comparative apparaît plus évidemment impuissante, s'il s'agit de reconstituer par voie de suppléance l'histoire des origines.

Interroger les animaux supérieurs, ou les enfants, ou les sauvages, pour apprendre quelle a pu être la forme religieuse primitive, ce ne peut-être à vrai dire qu'un passe-temps de desœuvrés. En effet, si précieuses que puissent être les informations recueillies, pour éclairer la question théorique de possibilité, elles ne sont d'aucun secours, pour éclairer la question de fait.

La raison en est que l'âme de l'homme ne vient pas de l'âme des bêtes. On a beau rapprocher les manifestations supérieures de celles-ci des manifestations inférieures de celles-là, il reste que l'âme humaine se distingue par des opérations non seulement plus élevées, mais spécifiquement différentes, qu'elle se révèle simple, parce qu'elle généralise et raisonne, qu'elle est par conséquent d'autre nature.

C'est, de plus, qu'avec une âme de cette sorte et deux yeux ouverts pour contempler le monde, il y a cent manières possibles d'imaginer, de commencer, puis de parfaire une religion, et que dans les brumes et les tempêtes du Nord on n'y procèdera certainement pas comme dans les zones féeriques des pays chauds.

C'est encore que, si le Créateur a dû intervenir pour la création des âmes, et donc pour la production du premier homme, toute la science du monde est inapte à découvrir dans quel état de force ou de science il l'a fait sortir de ses mains.

Il en va par conséquent de « l'origine de tous les cultes » comme de « l'origine du langage » : la question de fait est insoluble.

On connaît les expériences du vieux Psammétique, dont parle Hérodote. Deux enfants sont confiés à un berger, avec ordre de les faire nourrir par des chèvres et défense de leur laisser entendre un seul mot. Le premier qu'ils

¹ Cette idée n'est point neuve. Voir par ex. J. DE MAISTRE, *Soirées de S. Pétersbourg*, in-8°, Bruxelles, 1838, t. I, entretien II, p. 74 sq.

Dans la même pensée, un économiste distingué, CH. S. DEVAS, M. A., observe : « Pareille hypothèse se heurte à trois objections. Premièrement, le fait bien établi de la rétrogradation empêche de conclure avec certitude qu'un état donné d'infériorité est l'état primitif plutôt qu'un état de déchéance. Secondement, aussi loin qu'il est possible de remonter, les premiers hommes nous apparaissent en possession de ressources matérielles et morales qui les mettent bien au-dessus des races sauvages inférieures. Troisièmement, si l'on suppose au début une moralité très basse, la simple survivance eût été presque impossible, et, à plus forte raison, un progrès quelconque. » L'Eglise et le progrès du monde, trad. J. D. FOLGHERA, in-12, Paris, 1909, p. 28.

M. G. FOUcart se prononce dans le même sens. Il insiste sur les influences manifestement subies et sur les cas certains de régression. La méthode comparative dans l'hist. des relig., p. 23 sq.

Sans dédaigner en rien ces raisons graves, nous avons voulu analyser un autre fait, celui du retard actuel de ces peuples et montrer quelles présomptions il fondait contre leur caractère de primitifs, ou même de préhistoriques.

articuleraient ne serait-ce pas la langue naturelle et primitive? — Comme ce fut le son *βexós*, en phrygien pain, la conclusion parut évidente.

Le même essai, avec le même sens critique, fut renouvelé, dit-on, par Jacques IV d'Ecosse, par Frédéric II de Souabe et par un empereur mongol.

Franchement, il faut passer aux princes ces expériences dispendieuses¹, mais la science a mieux à faire que de reprendre à propos d'hiérologie des tentatives discréditées en linguistique.

Qu'il s'agisse de lacunes à combler dans l'historique des divers cultes, ou d'origines obscures à reconstituer, la méthode comparative ne peut donc, en saine critique, pratiquer à proprement parler de «suppléances».

Des réserves analogues s'imposent à elle, dès qu'elle s'exerce à découvrir entre les religions, des relations de dépendance.

c) Dépendances.

Le procédé le plus sommaire, pour arriver à des conclusions de ce genre, est celui des analogies: une similitude plus ou moins profonde est tenue pour un signe certain de parenté. A vrai dire, rien n'est plus discutable. Si le principe d'uniformité, mentionné plus haut, a quelque valeur, son premier service doit être de mettre en garde contre ces assertions précipitées. Bon nombre d'hiérologues d'ailleurs le reconnaissent.

«Des ressemblances ne supposent pas nécessairement une imitation et les similitudes d'idées ou de pratiques doivent souvent s'expliquer, en dehors de tout emprunt, par une communauté d'origine².»

Rien de plus juste, à condition de remonter souvent, beaucoup plus haut que l'Orient hellénistique ou l'Assyro-babylonie, jusqu'à cette communauté de nature, qui doit traduire des vues forcément analogues d'objets identiques par des expressions littéraires, artistiques ou liturgiques, d'une similitude forcément très marquée.

Il me souvient de ces vers, plus riches de bon sens que de poésie, de Vauquelin de la Fresnaye.

Qui va même chemin et fait même voyage

Quelquefois se rencontre en un même passage.

Pour ce motif, dans la description du cheval, par exemple, ou dans celle des aurores et des tempêtes, ou de tout autre thème général, les poètes devaient inévitablement se rencontrer. Il devait de même arriver aux liturgistes et aux

¹ Cf. MAX MÜLLER, *Lectures on the Science of language*, 4^e ed., in-8°, Londres, 1864, lect. IX, p. 359 sq. — M. SALOMON REINACH se contente d'observer les émotions de l'enfant en promenade dans nos jardins zoologiques: il y voit un argument en faveur du totémisme. *Cultes, mythes et religions*, in-8°, Paris, 1905, t. I, introd. p. IV. Que n'a-t-il signalé, au même titre, ses tendresses pour son cheval de bois, et ces revirements brusques d'affection, ces procédés vraiment sauvages, auxquels il s'oublie parfois!

Voici d'ailleurs qui est aussi clair: «Un des axiomes qui doit inspirer le sociologue, convaincu de la doctrine de l'évolution, c'est que nos idées modernes, par cela même qu'elles sont modernes, n'ont pas pu être celles des premiers hommes». p. 98.

C'est vrai, en toute hypothèse, de nos idées raffinées et décadentes, mais si est moderne tout ce qui n'est plus sauvage, où s'arrêter!

² F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, in-12, Paris 1907, p. XIII.

mystiques de dire les mêmes choses, presque de même manière, sans s'être donné le mot¹.

Ici encore l'histoire des fables peut éclairer l'histoire des liturgies: dans l'un et l'autre cas, c'est de recherche des sources qu'il s'agit, et les règles critiques restent les mêmes.

Les dépendances de conteur à conteur, observe très justement M. BÉDIER, ne sont constatables, que lorsqu'un thème général a été individualisé par des détails si spéciaux, qu'il est comme impossible de les réinventer deux fois. Se rencontrer dans l'expression de telles particularités devient d'autant plus impossible que les détails identiques sont plus nombreux. Partout ailleurs les questions d'emprunts et de priorité d'origine sont insolubles. Pour les thèmes liturgiques, comme pour les fables, n'allons donc pas perdre notre temps et notre huile à dénoncer des falsifications et des plagats, au sujet de choses plus ou moins amorphes, dont les inventeurs anonymes, faute d'avoir rien inventé de topique, n'ont pas pris et ne pouvaient pas prendre de brevet².

On a cherché à établir de manière plus critique les dépendances, en recourant à la méthode des antécédents. E. HATCH l'a proposée dans les Hibbert Lectures, de 1888, et M. G. D'ALVIELLA l'a prônée avec chaleur:

«1^o Etablir ce qu'était le culte chrétien avant et après son entrée en contact avec l'hellénisme; 2^o Rechercher si, parmi les éléments nouveaux qui apparaissent à la suite de ce contact, il en est qui se trouvent également dans les Mystères; 3^o Examiner si ces éléments ne peuvent provenir d'une autre source³.»

A vrai dire, si chacun de ces points était rigoureusement établi, ce procédé n'aurait rien que de légitime; mais pratiquement le travail est très simplifié:

¹ A titre de curiosité, car les mêmes choses ont été, depuis, souvent redites et mieux étudiées, voici un extrait d'un manuscrit anonyme du XVII^e s.: «Ce n'a esté que comme par hazard que l'usage des mesmes choses a esté observé dans toutes ces religions; ce qui vient sans doute ou des qualités particulières des choses qui d'elles mesme (sic) paroissent plus propres pour le culte de la divinité: ou de l'unité de la nature humaine qui porte tous les hommes à juger d'un instinct naturel que certaines choses peuvent servir d'embellissement à la religion: ou enfin de l'unité qui se trouve en la diversité mesme des religions, dont il n'y a aucune qui ne convienne et ne se réunisse en quelque chose». Des cérémonies de l'Eglise, Bibliothèque mazarine, mss. 3953 (1364).

² BÉDIER, *Les fabliaux*, spécialement: *Conclus. générales*, p. 273 sq. Dans le même sens M. A. BARTH, dans sa critique sévère de FR. RIBEZZO, *Journal des Savants*, 1903, 1904, spécialement 1904, p. 55.

Un rite aussi individualisé que le taurobole présentera au contraire une piste relativement plus facile à suivre; cf. CUMONT, *Le taurobole et le culte de Bellone*, dans *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1901, p. 97 sq.; cf. *Relig. orient.*, p. 268 notes.

³ *Rev. de l'hist. des relig.*, 1903, p. 143. Voici sans doute le passage de HATCH: «I purpose to pursue the surer path... by stating the causes, by viewing them in relation to the effects and by considering how far they were adequate in respect of both mass and complexity to produce those effects». The influence of Greek ideas..., lect. I (ed. 1907) pag. 11. M. HARNACK, dans l'édition allemande de PREUSCHEN, *Griechentum und Christentum*, in 8^o, Fribourg, 1892, a loué la sûreté avec laquelle HATCH avait appliqué sa méthode: «Eine solche Sicherheit in der methodischen Durchführung hatte ich nicht erwartet. Diese Vorlesungen sind ohne Zweifel HATCH's reifstes Werk und sie werden einen unvergänglichen Platz in der kirchenhistorischen Literatur behaupten». p. 265, expliquant ensuite, dans des pages très intéressantes pour l'histoire de sa pensée, dans quel sens la thèse lui semblait à compléter.

il revient à l'application d'une méthode cent et cent fois utilisée depuis la Réforme. Elle consiste à déterminer un état antécédent, où le Christianisme, supposé à l'état pur, ne contient rien que son essence — cela se réduit d'ordinaire aux quelques idées, voire aux quelques sentiments que le critique tient pour essentiels — à noter une étape postérieure, puis à soustraire de l'inventaire fait à ce moment l'avoir primitif : la différence donne la somme des emprunts ; ils ne reste plus qu'à examiner à qui ils ressemblent, pour déterminer par analogie de qui ils dérivent.

Sans rappeler en détail toutes les protestations que la thèse de HATCH a soulevées, en dehors du camp catholique, de la part du Rev. GORE, du Dr. SANDAY, de MM. EDWARDS, G. E. PURVES, de M. H. BOIS, il suffira à l'étude présente de signaler quelques erreurs critiques, par où l'auteur dévie du programme et de la méthode qu'il s'était imposés, les mêmes fautes étant à craindre en tout autre sujet.

C'est tout d'abord une détermination inexacte de l'embryon initial. On le restreint, à l'état de développement matériel du premier âge. Sans doute, on y admet bien quelques idées, l'adoption divine, la fraternité dans le Christ, l'attente de la parousie ; mais ces idées sont notées en statique, non en dynamique, c'est à dire mesurées pour ainsi dire à la trace matérielle qu'elles ont laissée dans les textes, non au contenu logique que les textes laissent entrevoir, sans traduire jamais toute sa richesse de vie et son énergie d'expansion.

Au surplus, voici qui éclairera mieux que toute appréciation personnelle.

HATCH ouvre son livre en opposant au Sermon sur la Montagne le Symbole de Nicée. Il est impossible, pense-t-il, de ne pas saisir leur opposition à la fois de forme et de contenu : *The contrast is patent.*¹

Le lecteur sait à quoi M. HARNACK réduit « l'essence du Christianisme » ; et il aura une idée de la méthode de M. G. D'ALVIELLA par cet extrait de son Syllabus d'un cours sur les origines du Christianisme : « Sa théodicée était une page blanche, où la philosophie hellénique pouvait inscrire ses conceptions favorites de Dieu et de l'âme, sans devoir les coucher sur le lit de Procuste des vieilles mythologies. »²

La dogmatique chrétienne réduite au Sermon sur la Montagne, l'essence du Christianisme au sentiment de la filiation divine, sa théodicée à une page blanche, cette manière d'évaluer « ce qu'était le culte chrétien avant son contact avec l'hellénisme » vicie toutes les conclusions qui suivront. Comment, si les antécédents sont notés de la sorte, pouvoir apprécier sainement les accroissements ? Si les théologiens protestent, les historiens ne seront pas moins sévères.

¹ « Le Sermon sur la Montagne est la promulgation d'une nouvelle loi de conduite ; il implique des croyances plus qu'il ne les formule ; les conceptions théologiques qui lui servent de fondement ont trait plutôt à l'aspect moral qu'à l'aspect spéculatif de la théologie ; la métaphysique en est pleinement absente. Le symbole de Nicée est un relevé, partie de faits historiques, partie d'inférences dogmatiques ; les termes métaphysiques qu'il contient auraient été probablement inintelligibles aux premiers disciples ; la morale n'y a point de place. L'un appartient à un monde de paysans syriens, l'autre à un monde de philosophes grecs. » *The influence . . .*, lect. I, p. 1.

² *Revue de l'hist. des relig.*, 1903, p. 321.

Pour justifier son procédé, HATCH signale les difficultés de la méthode historique, celle qui consisterait à étudier minutieusement les écrits de ceux qui «ont tenté les premiers efforts pour donner au Christianisme une forme grecque», et «à suivre, par ordre de temps et de lieu, l'influence des différents groupes d'idées sur les différents groupements chrétiens». ¹ — Ces obstacles, pour être réels, ne sont pas insurmontables.

Insister, comme il le fait ensuite, sur le caractère insensible du développement chrétien, c'est indiquer peut-être le signe le plus net d'un développement organique. ² On ne voit pas le blé pousser, ni l'enfant grandir; pour remarquer qu'ils «montent en herbe», il faut prendre leur taille à des époques différentes et comparer les résultats: c'est toute la méthode des antécédents.

Tout de même, pour déceler le développement du Christianisme, examinez son bilan à deux dates distinctes.

On peut concevoir que cette opération révèle des contradictions ou des oppositions manifestes: une déviation insensible au début pourrait apparaître flagrante au IV^e ou au V^e siècle. Mais les cas sont bien rares où les écrivains des diverses époques se contredisent nettement. ³ En dehors de là, il faudra reprendre un à un tous les écrivains intermédiaires, vérifier leurs attaches avec leurs prédécesseurs et surtout étudier leur mentalité: emprunts ou développements quelconques, dans quel but, avec quel choix, avec quelle originalité ont-ils agi?

En voici la raison: c'est qu'apprécier la légitimité de ces développements suppose une vue très sûre de l'esprit du christianisme primitif. Or dans toutes les questions délicates, controversées entre critiques, le seul moyen d'éclaircir le débat, c'est de demander aux représentants authentiques de ce culte ce qu'ils en ont pensé. Que leurs déclarations soient explicites ou non, la mentalité d'un homme n'est pas, dans l'ensemble, si difficile à pénétrer, et puis les expériences, en se multipliant, se contrôlent l'une l'autre. En fin de compte, si considérable que nous apparaisse l'accroissement matériel, aucune règle critique ne permettra de le tenir pour illégitime, si l'on établit que chaque écrivain l'a considéré comme orthodoxe et l'a reçu, non pour innover dans l'Eglise, mais pour défendre et conserver l'esprit chrétien.

Qu'importe que cette méthode soit plus délicate et plus coûteuse, si elle est plus sûre? ⁴

¹ HATCH, *Influence...*, p. 11.

² D'où vient au contraire qu'il est si aisé de reconnaître dans les discours de Julien sur le Roi-Soleil ou sur la Mère des Dieux ce que sa théologie a de nouveau et de personnel?

³ Un cas très curieux à étudier est celui de la doctrine des premiers apologistes et des derniers Pères, sur le culte extérieur.

⁴ Elle a donné ailleurs des résultats appréciables. Voir par exemple l'évolution du culte d'Attis, dans le beau livre de H. HEPDING, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, in-8°, Gießen, 1903, c. VI, p. 211 sq.; celle des mystères d'Eleusis. Cf. DARENBERG et SAGLIO, *Dict. des Antiquités*, art. Eleusis, p. 551 sq.

Les documents étaient pourtant moins abondants que pour les origines du mouvement chrétien. Mais les modifications y sont plus nettes, s'accusant pas des contaminations et des emprunts hors de conteste.

d) Jugements de valeur.

Une dernière application de la méthode comparative a trait, non plus à la description chronologique des religions, mais à leur appréciation : elle consiste à formuler sur chacune des jugements de valeur et à les classer par ordre de dignité.

Sans doute pareille opération ne peut trouver place qu'au dernier stade de ces études et leur état est encore trop imparfait, pour qu'on se permette aujourd'hui des sentences catégoriques, mais cet aboutissement est nettement entrevu, et beaucoup gardent la conviction de pouvoir établir par là, quelque jour, une «apologie scientifique» de La Religion.

Il ne sera pas sans intérêt d'examiner le bien fondé de ces espérances.

A première vue, rien de plus simple. On fait passer tous les cultes à la toise et l'on compare les résultats : il n'est besoin que d'être impartial et de savoir lire. — Hélas non !

Il suffit de comparer des tableaux, pour discerner la touche des maîtres. — Non, il faut être d'accord sur la notion du beau et la règle du goût.

Ainsi des religions, la «catégorie de l'idéal» n'étant pas identique dans tous les esprits.

Mais si «l'on ne discute pas des goûts et des couleurs», on peut discuter vérité et religion ! — Tout est là. Si précisément on réduit la comparaison des religions à une appréciation de couleurs ou de goûts, il est impossible qu'elle aboutisse. Les dieux s'entassent dans le Musée ; chacun les voit sous les vitrines, compare et passe, les jugeant, comme on juge des tableaux du Louvre, avec la règle de critique qu'on apporte en entrant. C'est tout.

Or la comparaison des religions, telle que beaucoup la préconisent aujourd'hui, ne peut sans vice de méthode prétendre à rien de plus.

En effet. On peut concevoir la méthode comparative au service d'une idée prouvée ou d'un principe. Nous sommes d'accord par exemple sur les certitudes de sens commun, sur la personnalité et la providence de Dieu, et nous partons avec ce critère à la recherche de la vraie religion. C'est là un procédé d'usage courant : en pratique, on examine les cultes les plus en vue et l'on conclut.

On peut au contraire partir de chez soi pour comparer, sans autre but que de voir ce que la comparaison révélera comme le meilleur. Or, si l'on s'en va sans un principe de discernement, pareil projet n'a pas de sens. Le mot est dur, mais juste.

Ce qui fait illusion, c'est que pour certaines comparaisons le critère ou peut être choisi arbitrairement, par exemple pour les grandeurs et les quantités, ou nous est donné comme naturellement ; ainsi d'un certain sens du beau que chacun possède. Logiquement, il conclut que l'ordre de grandeur est tel en soi, que l'ordre de beauté est tel pour lui. Mais il ne s'agit ici ni d'appréciation quantitative, ni d'estimation purement subjective : on veut un jugement objectivement valable : Où est la Religion !

Autre illusion : dans quelques circonstances la comparaison fournit elle-même le critère ; ainsi l'étude des différentes espèces animales, par exclusion des différences et variations accessoires, aboutit à dégager un principe de

classification. Pourquoi la même voie positive n'aboutirait-elle pas ailleurs? — Précisément parce qu'il s'agit de dépasser l'expérience. La comparaison fera trouver les lois de l'évolution religieuse: c'est son rôle et l'on peut dire son privilège exclusif; mais que peut-elle au delà? L'observation est d'ordre empirique et phénoménal; la conclusion du moins immédiate, ne peut être que de même ordre, empirique et phénoménale. Les classifications suggérées par cette voie, en chimie ou en biologie, ont-elles rien défini sur la notion de substance?

On sera tenté de dire: Tout comme de l'existence de phénomènes spécifiques, dans l'être vivant, on conclut à l'existence d'un principe de vie, on conclura, s'il y a lieu, à l'existence d'un dieu et d'une religion transcendante. Fort bien. L'école spiritualiste connaît et pratique cette méthode. Toutes les sectes chrétiennes, pour qui Dieu est intervenu dans l'histoire par des faits miraculeux, souhaiteront qu'on en fasse usage. Mais ce n'est plus la méthode empirique et positive: au delà du fait celle-ci n'admet plus que l'inconnaissable; les épithètes de miraculeux et de transcendant ne peuvent chez elle signifier rien de plus; et donc un jugement absolu sur les religions comparées dépasse la compétence qu'elle se reconnaît.

Reste à suppléer à cette insuffisance par quelque critère empirique.

On dira qu'on peut tenir comme véritable ce en quoi toutes les religions s'accordent. Soit, mais ce fond commun sera lamentablement pauvre, si l'on tient compte des divergences considérables des religions et des sectes, et de valeur bien médiocre. Que l'on applique cette règle aux chefs d'œuvre de la poésie et de l'art! Surtout cette règle est gratuite et illogique. Elle suppose ce principe: ce qui est l'objet d'un consentement universel ne peut être faux, ou encore — c'est tout un — ce qui procède nécessairement de la nature ne peut être que sain. Cela implique toute une philosophie, ou plutôt cela prend un sens différent dans un monisme matérialiste, dans un panthéisme idéaliste, dans le théisme; et si le sens de ce principe premier reste sujet à pareil flottement, où est la religion?

Pratiquement, ceux qui rêvent de cette solution ont dans l'esprit que cet accord sur la commune mesure se fera *ex aequo et bono* et par entente de tous ceux qui comptent comme mentalité religieuse. — Aristocratie difficile à définir et que récuseront probablement, dès le principe, ceux qui auraient le plus d'intérêt à profiter de ses arrêts!

On pourrait, pour mettre les choses au mieux, dire que, depuis l'ère chrétienne, l'accord s'étant fait sur quelques conceptions fondamentales, c'est sur ce terrain d'entente que l'on établira la comparaison définitive: respect de la moralité, altruisme et charité, mise en valeur des facultés les plus hautes, culte intérieur avant tout. Quiconque n'admet pas ces points fondamentaux sera réputé hors de la voie. Soit. Mais que dire après ce premier verdict? — Que tout le reste est indifférent?

C'est une illusion assurément très grave de raisonner des choses intellectuelles et morales, comme de celles qui se pèsent ou se mesurent. Dans le monde matériel et quantitatif, sans doute, qui marche sur le terrain certainement solide n'enfoncera pas; qui ne soulève que son poids ne se brisera rien; mais peut-on dire que celui qui s'arrête aux évidences rudimentaires a trouvé

la lumière libératrice de sa pensée? que qui réduit sa vie morale aux truismes moyens vit la vie pleine et la vie vraie? C'est supposer que les idées se juxtaposent dans l'esprit, comme des jetons dans une sébille, matériellement, que les vertus, comme des plis affectant telle ou telle partie de l'âme et facilitant les actions accoutumées, voisinent, sans se toucher. Il n'en est rien.

Une thèse de mathématique — j'entends de celles qui ne sont pas de purs corollaires — ne s'ajoute pas aux précédentes, elle les éclaire.

Une thèse de philosophie ne s'additionne pas à une autre; elle la transfigure. On a l'air de comprendre autre chose; il est plus exact de dire qu'étant entré plus avant dans l'intelligence des choses, on a compris tout le reste autrement. C'est cela la vie de l'esprit. Et qui n'a pas atteint un certain degré de profondeur, une certaine intensité de vue, n'a peut-être pas encore entrevu, non la Vérité, qui est ineffable, mais le vrai chemin qui y conduit, la direction de pensée qu'il faut prendre pour approcher d'elle sans l'êtreindre jamais.

Disons de même: les vertus se compénètrent. La sobriété d'un orgueilleux n'est pas celle d'un homme modeste, qui joint à celle du corps cette tempérance de l'esprit. La charité ne s'ajoute pas à la modestie, elle la transforme par le dedans; elle en fait autre chose. A bien comprendre ce que c'est qu'une âme, on ne la meuble pas de vertus, mais on la spiritualise de plus en plus. Or il se peut qu'en deçà d'un certain idéal on n'ait pas encore trouvé le nom des vertus qui spiritualiseraient l'âme au degré voulu, ou du moins — et c'est tout ce que l'on peut souhaiter de nous — qui la mettraient sur le chemin de ces transformations. On aura obtenu un *modus vivendi* entre humains, voire entre Dieu et les hommes, mais la recette libératrice, le secret de cette discipline qui orienterait chacun dans la vie normale, celle qui prépare l'autre, s'il en est une, ou tout au moins qui transfigurerait celle-ci, en lui donnant le sens qui convient, il se peut qu'au niveau où s'arrête l'accord commun de ces religions on n'en ait pas encore le soupçon.

Appeler «La Religion» cette moyenne bâtarde entre les cultes, ce n'est donc pas seulement une solution de désespérés — et de cela nul ne se cache — c'est un illogisme — et nous espérons l'avoir montré.

Sans doute, nous avons supposé les cas les plus rigides. Mais ceux qui prônent cette voie comme la seule scientifique ne peuvent être que des positivistes impénitents; et, de toute manière, c'est par l'étude de ces cas extrêmes que les questions de méthode ont chance de se préciser.

Concluons. Supposé quelques principes philosophiques acquis, la méthode comparative permettra de reconnaître la vraie religion et de mettre en lumière ses prérogatives. Sans critère absolu, elle ne peut, à moins d'illogisme, prononcer un jugement absolu, ni conseiller même une attitude pratique qu'elle est impuissante à justifier.

§ 5. Etude des différences.

Plusieurs des remarques qui précèdent, notamment cette similitude de plus en plus grande des actes humains à mesure qu'on considère plus exclusivement leur expression sensible¹, et cette importance des idées, si grave

¹ Voir plus haut, p. 10.

qu'une déviation en tel ou tel sens suffit pour donner à la vie une orientation et une valeur tout autres¹, obligent le critique à ne pas relever les seules analogies, mais à tenir un compte minutieux des différences. On pourrait presque dire que ce devoir résume tous les autres, puisqu'il assure à la comparaison ces qualités indispensables d'être intégrale et d'être critique. L'étonnant serait que les sciences physiques paraissent être les seules «sciences exactes», où l'on y regarde de près; que l'on distingue fort légitimement les vivants en espèces et en races sur des différences en apparence minimes, et qu'on confonde les idées et les rites malgré des divergences autrement graves; ce serait que les théoriciens de l'évolution physique se gardent d'identifier aucun des termes de leurs séries animales, parce qu'ils sont devenus divers par l'évolution, et que les théoriciens de l'évolution religieuse se permettent de confondre les religions, malgré l'évolution qui les différencie depuis des siècles.

Mais les critiques eux-mêmes reconnaissent les errements passés. «Cet engouement pour les comparaisons hâtives, dit M. JASTROW, est un trait caractéristique de la méthode comparative encore en enfance [in its infancy] tandis qu'une méthode comparative plus mûre [a matured comparative method] se préoccupe autant de déterminer où les comparaisons ne sont pas à faire, que de tirer des conclusions de comparaisons déjà établies»².

Le Congrès d'Oxford, par MM. S. REINACH³ et G. d'ALVIELLA⁴, rappelait de même qu'il était temps de songer à faire la critique des divergences:

«L'heure est venue pour nous d'aller au delà des analogies et du plaisir que leur découverte nous cause; nous avons à entreprendre l'étude des différences, qui, comparables sous ce rapport aux variations des lois phonétiques, doivent, aux prix d'une enquête soigneuse, nous fournir une clef pour mainte serrure délicate négligée jusqu'ici dans le vaste magasin de nos connaissances. Même confinée dans l'étude comparée des religions grecque et romaine, plus subtile ou plus délicate, cette méthode conduit à des résultats nouveaux, en nous forçant à distinguer entre des phénomènes apparentés, qui parfois ont été confondus et portent indûment ce que j'appellerais la même étiquette⁵.»

N'avoir qu'un mot, qu'un jugement, qu'une «étiquette» pour les choses les plus disparates, dès qu'une ressemblance suggère cette identification décevante, c'est bien cela le propre de l'enfance. Le sens de la diversité, de la complexité et des nuances ne vient qu'avec les années.

«Trop beau pour être vrai» devrait être, pour un esprit averti, la première réflexion qu'éveillent des analogies trop frappantes. MAX MÜLLER⁶ m'en suggère une raison nouvelle tirée du fait de l'évolution.

On peut en effet poser cette règle paradoxale: Plus deux choses aujourd'hui se ressemblent, moins il y a chance qu'elles aient été identiques

¹ p. 10 sq.

² *The study of Religion*, New-York, 1901, p. 28; cité par JORDAN, *Comp. relig.*, p. 411, 412.

³ *Transactions...*, t. II, p. 120.

⁴ *Ibid.*, p. 365.

⁵ *Introduction to the Science of Religion*, in-8°, Londres, 1873. On false analogies in comparative theology, p. 301; cf. 283 sq.

autrefois; car, s'il est impossible qu'elles aient été constamment placées dans des conditions rigoureusement pareilles, il est impossible qu'identiques à l'origine elles soient demeurées les mêmes; si elles paraissent telles, une étude plus attentive ne peut donc manquer de découvrir en elles de secrètes différences.

Les cas les mieux établis de survivance viennent confirmer ces remarques. Ces rites apparentés ne persévèrent pas avec les mêmes caractères, et l'un des indices les plus propres à les déceler, c'est précisément leur état d'étiollement, presque d'exotisme, en contraste avec d'autres parties d'un rituel ou nouvelles ou normalement développées. Survivant comme pratiques matérielles, ils ont le plus souvent changé de sens.

* * *

Ces observations auront peut être mis en relief quelques unes des difficultés auxquelles vient se heurter la méthode comparative, *a)* soit dans les assimilations qu'elle propose, *b)* soit dans les suppléances qu'elle tente (origines premières ou étapes d'évolution), *c)* soit dans la détermination des dépendances, *d)* soit dans les jugements qu'elle voudrait risquer. Les erreurs de bien des mythologues ne doivent pas toutefois faire oublier les services qu'elle peut rendre. Mieux observés, les principes critiques que nous avons rappelés permettraient d'éviter, avec ces fautes, les suspicions qu'elles éveillent et, ce qui est plus grave, les pertes de temps et de forces où s'épuisent nombre de travailleurs. La méthode comparative intégrale et rigoureuse se garderait des fantaisies de la thèse comparatiste et des comparaisons superficielles. C'est donc moins le bon droit qui lui manque, que la fidélité à ses propres règles... et la patience.

Le temps n'est pas venu où l'on puisse, au nom de l'hiérologie, définir des lois absolues, au nom de l'hiérosophie, promulguer des conclusions générales. L'histoire des religions est, aujourd'hui et pour longtemps encore, comme un «Corpus inscriptionum» où sont accumulés, à côté de quelques textes clairs, une multitude de textes lamentablement mutilés. Quiconque a peiné sur des lignes bien lisibles, datées, signées, avec l'angoisse de dénaturer une pensée insaisissable, n'aura pas besoin qu'on insiste pour lui expliquer la réserve où se cantonnent les plus autorisés des chercheurs. Il comprendra que la première tâche qui s'impose, c'est de relever avec une précision scrupuleuse tous les documents qui subsistent, sans rien omettre, parce qu'un détail secondaire à première vue peut être un vestige révélateur d'un état très ancien, sans hasarder d'interprétation, parce que souvent le document ne peut se déchiffrer qu'à la lumière de faits similaires, placés hors de son champ d'observation, consolé d'ailleurs de l'aridité de sa tâche par cette conviction qu'au service de la Vérité, où personne n'est capable de tout dire, on a toujours assez mérité, quand on n'a rien dit que de vrai.



Analecta et Additamenta.

Le Lièvre et la Hyène. Conte des Wasukuma (Victoria-Nyanza). — Un jour un lièvre se lia d'amitié avec une hyène. Tous deux se mirent à faire «la petite commerce». Un jour ils s'entendirent pour l'achat d'une vache. A quelque temps de là le lièvre fit à sa chère compagne, madame la hyène, une proposition en ces termes: «Allons, mettons nos mères à mort pour pouvoir bien jouir de notre bien, la vache». La hyène consentit, et de suite s'en alla, transperça sa mère d'un coup de lance et la tua.

Le lièvre s'en alla, enfonça sa lance dans un thèque (arbre à sève rouge) et l'en retira rouge comme empourprée de sang. Sa mère, au contraire, il la cacha le mieux possible dans le voisinage. Il s'en alla ensuite montra sa lance à la hyène qui la voyant toute rouge se dit: «En vérité, il a tué sa mère!»

Ils passèrent la nuit ensemble. Le lendemain matin le lièvre sortit avec la vache pour la conduire aux pâturages. Il la conduisit chez sa mère. Celle-ci fit une cuisine excellente pour les deux. La vache se remplit d'*ugali* (pâte de farine) et de viande. Le soir venu, le lièvre reconduisit la vache à la maison. Il alla de suite trouver la hyène et lui dit: «Viens, frappe la vache, tu verras elle fera de l'*ugali* et de la viande.» Celle-ci prend un bâton, en frappe la vache qui laisse tomber de l'*ugali* et de la viande. Le lièvre et la hyène trouvent ainsi un repas tout préparé: ils s'assoient et mangent ensemble.

Le lendemain c'était le tour de la hyène de garder la vache. Elle la conduit donc aux meilleurs pâturages jusqu'au soir. Au coucher du soleil elle la reconduisit à la maison. Elle dit alors au lièvre: «Frappe la vache!» Le lièvre frappa, mais la vache ne donna que du vulgaire fumier. «Tu ne sais pas bien garder», dit le lièvre à son amie. J'irai demain moi-même la conduire aux bonnes herbes». Le matin venu, notre lièvre reconduisit la vache chez sa mère qui de nouveau fit bonne cuisine; et la vache se bourra de viande et d'*ugali*. Au soleil couchant elle fut ramenée à la maison par le lièvre qui, appelant la hyène, lui dit: «Viens, frappe!» La hyène frappe la vache, et celle-ci de donner aussitôt de l'*ugali* et de la viande en abondance. A cette vue la hyène se jette avec une telle voracité sur cette nourriture que la salive sortait abondamment de la bouche. Le lièvre lui dit: «Tu vois que toi, tu ne connais pas le métier de bien garder la vache; tu montres de la mauvaise volonté!»

Le lendemain la hyène croyant réussir cette fois-ci à trouver les bons pâturages mena la vache au milieu d'un champ de sorgho. La vache mangea à son aise jusqu'à satiété. Au soir elle rentra au logis conduite par la hyène qui, sûre d'avoir réussi cette fois-ci, appela le lièvre et lui dit: «Frappe!» Le lièvre frappe; et de nouveau la vache ne donna que du vulgaire fumier. Le lièvre devint furieux et se mit à insulter sa compagne et à lui faire des reproches sur sa maladresse et son ignorance dans le choix des pâturages. «J'irai demain encore une fois moi-même.» Le jour suivant le lièvre selon son habitude mena la vache chez sa mère. La hyène se mit en devoir de les suivre doucement, doucement, tout en se cachant pour ne pas être vue.

A sa grande surprise elle voit la mère du lièvre cuire de la nourriture. Elle suivit toute l'opération tout en restant cachée.

Après le départ du lièvre elle s'approche de la mère de ce dernier, la salue et lui dit: «Cuis-moi aussi un repas abondant». Celle-ci s'exécuta, et la hyène mangea jusqu'à satiété. Après cela elle prit la mère du lièvre, la mit en pièce et la dévora.

De retour à la maison le lièvre lui dit au soir: «Frappe». Et la hyène de frapper. De nouveau la vache lâcha de l'*ugali* et de la viande. Le repas commença; mais la hyène déjà repue ne mangea que très peu.

Le lendemain le lièvre content de son coup, reprit la vache pour la conduire de nouveau chez sa mère. Mais quelle ne fut pas sa frayeur, en ne la trouvant plus. Il ne trouva plus que du sang. De là il comprit que sa mère avait été mangée par la hyène.

Le soir il rentra triste au logis et s'assit avec sa compagne autour du feu en se mettant, lui, du côté où venait la fumée. Là il se mit à pleurer et à verser un torrent de larmes. La hyène lui demanda: «Qu'as-tu donc mon frère lièvre? Pourquoi pleures-tu?» Celui-ci lui répondit: «Ce n'est rien, mon amie, c'est la fumée qui entre dans mes yeux et me fait pleurer». Mais en réalité il pleurait la mort de sa mère.

Le jour suivant le lièvre alla de nouveau avec la vache aux prairies. Arrivé dans les champs, il prit la vache, la tua et cacha la bonne viande dans un sentier creux; les os au contraire avec le peu de viande qui y restait attaché, il les mit sur un autre chemin. Après cela il retourna à la maison et dit à la hyène en sanglotant: «Notre vache s'est perdue; viens avec moi pour la chercher». Arrivé à l'endroit où les deux chemins se recontrent il pria la hyène de prendre le chemin à gauche celui où il avait mis les os.

Lui, prit le chemin où se trouvaient les bons morceaux de viande. Chacun s'avavançait ainsi dans le chemin assigné. La hyène rencontrant les os les avala l'un après l'autre jusqu'à la fin. Le lièvre finit de son côté la viande.

La hyène avait bien mangé tous les os mais sans calmer sa faim. Elle revint donc exténuée de son voyage et pria son ami le lièvre de lui donner de la viande. Celui-ci engraisé par la bonne chair se sentit le plus fort. Il dit à la hyène: «Présente une patte!» La hyène à bout de forces lui présenta une patte que le lièvre lui coupa. Le lendemain elle revint demander de nouveau sa nourriture au lièvre. Celui-ci lui dit de présenter une autre jambe. Il la lui coupa également. Le troisième jour la hyène se voyant mourir de faim revint trouver son ami qui lui creva les deux yeux et la rendit aveugle. Alors le lièvre lui coupa les deux autres jambes, et la rendit ainsi impuissante à se défendre. Voyant cela, le lièvre prit une matraque et l'assomma de coups. La hyène se mit à pleurer et à hurler. Le lièvre lui dit: «Parce que tu as tué ma mère, moi à mon tour, je te tue aujourd'hui.» Et en disant cela il acheva d'assommer la hyène qui mourut ainsi.

Zur Sprache von Ponape und der Zentralkarolinen, Südsee. — Als eifriger Leser des „Anthropos“ verfolge ich alle Veröffentlichungen über die mikronesischen Sprachen, mit deren Studium ich mich schon seit längeren Jahren beschäftige (vgl. „Anthropos“, I, 1906, S. 671), mit großem Interesse und so erregte auch die Besprechung der THALHEIMER'schen Arbeit, „Beitrag zur Kenntnis der Pronomina personalia und possessiva“ („Anthropos“, III, S. 631 ff.), meine Aufmerksamkeit. Da ich im vorigen Jahre verreist war, gelangte ich erst jetzt in den Besitz des Jahrganges 1908 und war deswegen auch bisher nicht imstande, die in Rede stehende Arbeit einzusehen, da Bestellungen kaum unter fünf bis sechs Monaten nach diesen abgelegenen Inseln hin ausgeführt werden können.

Da wissenschaftliche Fragen durch die Berücksichtigung auch abweichender Ansichten nur Klärung und Förderung erfahren können, sei es mir gestattet, hier einige Bemerkungen vorzutragen, die sich an Ihre Besprechung, nicht an die THALHEIMER'sche Arbeit selbst, knüpfen, da ich mich mit der letzteren aus den oben angeführten Gründen noch nicht beschäftigen konnte.

1. Was die Erklärung der Pluralformen *ail* in der Ponapesprache betrifft, so kann ich Ihrer Erklärung, daß sie von *éjil* „drei“ herkommen, nur beipflichten. In der Marschallsprache können wir die Bildung des Dual und Plural noch mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit erkennen: *kim* wir, *kidjéro* wir zwei, *kimro* ich und er, *kidjil* wir drei, *kimdjil* ich und sie (3 Personen).

| | | |
|-------------------|------------------------|-------------------------|
| <i>kom</i> ihr | <i>kómro</i> ihr beide | <i>kómdjil</i> ihr drei |
| <i>ir, re</i> sie | <i>irro</i> sie beide | <i>irdjil</i> sie drei. |

Um eine noch größere Zahl zu bezeichnen, wird an das Pronomen *eang* angefügt.

In der zentralkarolinischen Sprache, wenigstens in den mir bekannten Mundarten, fehlt übrigens der Dual. Daß in der Ponapesprache die Bedeutung der Endsilbe *ail* früher und vielleicht auch noch jetzt richtig aufgefaßt ist, scheint mir auch aus folgendem Umstand ersichtlich. Der Oberhäuptling wird hier ähnlich wie im Deutschen in der dritten Person Pluralis angeredet (für andere Personen gibt es die Höflichkeitsbezeichnung *kóm wi*). Zu diesem Zwecke benützt man

aber stets nur die Stammformen *īr* und *re*, die allgemein „sie“ bedeuten, niemals aber *īrail*, und in gleicher Weise nur die Possessivform *ar*, nie *arail*. Die Höflichkeit konnte es wohl verlangen, daß man eine Person im Pluralis ansprechen mußte, sie aber gerade als drei anzusehen, lag kein Grund vor; im Gegenteil, je größer die Menge, desto größer die Höflichkeit.

2. Über die Suffigierung der Possessiva möchte ich folgendes bemerken. In der Ponapesprache (und ganz ähnlich auch in der zentralkarolinischen) ist der Sachverhalt folgender, auf den ich deswegen mehr eingehe, weil er mit der erforderlichen Genauigkeit bisher noch nicht in der Literatur geschildert ist. Die Kategorien, in die der Herr Verfasser die Substantiva, bei denen Suffigierung stattfindet, einteilt, entsprechen ungefähr denen, die ich in meiner Grammatik der Ponapesprache aufstellte¹, nur ist mir die Nr. 7 nicht ganz klar (Nomina possessiva).

Alle diese Klassen lassen sich nun unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt bringen, nämlich den der „untrennbaren Zusammengehörigkeit“. Sobald dies Merkmal nach der Empfindung der Eingebornen vorliegt, suffigiert man das Pronomen; in allen anderen Fällen stellt man es als selbständiges Wort, das seinen eigenen Akzent hat, vor das Substantiv. Fast alle Substantive kommen auch ohne Suffix vor; nur bei einem, dem Ausdruck für Bruder und Schwester (*rī-ai*), ist das Stammwort alleinstehend, ohne Suffix, den Eingebornen nicht geläufig.

Wir finden:

| | |
|-----------------------------|--|
| <i>kīl</i> die Haut | <i>klli, kilim, kīli</i> meine, deine, seine Haut |
| <i>tūm</i> die Nase | <i>tūmwei, tūmwom, tūmwe</i> |
| <i>tām</i> die Stirn | <i>tāmwei, tām wom, tāmwe</i> (auch: <i>tōmwai</i>) |
| <i>mōñ</i> der Kopf | <i>mōñei, mōñom, mōñe</i> |
| <i>tāñ</i> der Oberschenkel | <i>tāñei, tāñom, tāñe</i> |
| <i>jām</i> der Vater | <i>jāmei, jām om, jāme</i> |
| <i>jāp</i> das Land | <i>jāpwei, jāp wom, jāpwe</i> |
| <i>kīk</i> der Nagel | <i>kiki, kikim, kiki</i> |
| <i>ñīl</i> die Stimme | <i>ñīli, ñīlim, ñīli</i> |
| <i>māj</i> das Gesicht | <i>mējei, mējom, mēje</i> |
| <i>jāl</i> die Sehne | <i>jālei, jālom (jālum), jāle</i> usf. |

In diesen Fällen wird also bei der Suffigierung, gewissermaßen um das Wort nicht zu schwerfällig zu machen, der Stammvokal verkürzt und das Possessivsuffix *ai* (mein) abgeschwächt. Das zuweilen nach *m* und *p* eingeschobene *w* (auszusprechen ähnlich wie das englische *w*) gehört zum Stamm, ist aber nur vor Vokalen (wenigstens für Europäer) hörbar.

Eine andere Klasse von Substantiven hat vokalisch auslautende Stämme, bei diesen wird der Endvokal mit dem vokalisches anlautenden Possessivsuffix verschmolzen, z. B.:

| | |
|-----------------------|---|
| <i>nta</i> das Blut | <i>ntai, ntām, nta</i> mein, dein, sein Blut |
| <i>ā</i> die Leber | <i>āi, āom, ā</i> |
| <i>ñī</i> die Zehe | <i>ñī, ñīm, ñī</i> |
| <i>tī</i> der Knochen | <i>tī, tīm, tī</i> |
| <i>pā</i> die Hand | <i>pāi, pām, pā</i> |
| <i>nā</i> das Bein | <i>nāi, nām, nā</i> |
| <i>pō</i> oben | <i>pōi, pōm, pōe</i> oberhalb von mir, von dir, von ihm |
| <i>pā</i> unten | <i>pai, pām, pā</i> unterhalb von mir, von dir, von ihm |
| <i>rē</i> bei | <i>rēi, rēm (rām), rē (rā)</i> bei mir, dir, ihm usf |

Die Regel hat aber einige wenige Ausnahmen, z. B.:

| | |
|--------------------------|---|
| <i>wī</i> das Fett | <i>wtai, wtom, wīe</i> |
| <i>au</i> der Mund | <i>aūai (aūwai), aūom (aūwom), aūe (aūwe)</i> |
| <i>lau, lō</i> die Zunge | <i>laūai (lōi), laūom (lōm), laūe (lōe)</i> |

¹ Erschienen in den „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen“ in Berlin 1906. Sie enthält ziemlich viele Druckfehler; auch sind einzelne Ungenauigkeiten vorhanden, die verbesserungsbedürftig erscheinen. Eine Grammatik und ein kleines Wörterbuch der zentralkarolinischen Sprache wird demnächst veröffentlicht werden.

In einer dritten Klasse endlich erleidet weder das Substantiv noch das Suffix eine Änderung, z. B.:

| | |
|--------------------------|--|
| <i>jálañ</i> das Ohr | <i>jálañai, jálañom, jálañe</i> |
| <i>īn</i> die Mutter | <i>īnai, īnom, īne</i> |
| <i>mmar</i> der Titel | <i>mmārai</i> |
| <i>kan, kañ</i> Essen | <i>kānai</i> |
| <i>nīm</i> Trinken | <i>līmai</i> |
| <i>īm</i> die Hütte | <i>īmwai</i> |
| <i>war</i> das Kanoe | <i>warai</i> |
| <i>ūtān</i> der Ursprung | <i>ūtānai</i> von mir herstammend usf. |

Aus den vorstehenden Beispielen ergibt es sich, daß eine „mittelbare Suffigierung“ des Pronomen possessivum in der Ponapesprache nicht vorhanden ist.

Für die Richtigkeit meiner Behauptung, daß alle Klassen von Substantiven, bei denen Suffigierung stattfindet, unter den gemeinsamen Gesichtspunkt der Zusammengehörigkeit, die als untrennbar aufgefaßt ist, zu bringen sind, sei es mir gestattet, folgendes anzuführen:

mom bedeutet das Aussehen, das Benehmen, das Äußere.

mōmwai also mit Suffigierung des Pronomens heißt: das mir charakteristische Aussehen, das mir eigentümliche Benehmen, das von meiner Person untrennbar ist.

ai mom bedeutet dagegen: mein Äußeres, wie es sich im jetzigen Augenblick präsentiert, das Benehmen, wie ich es jetzt gerade zur Schau trage.

ānjou Zeit.

ānjoui meine Lebenszeit, die zu meiner Person gehört.

ai anjou die Zeit, die ich augenblicklich habe, vielleicht zur Arbeit, zur Muße etc.

joūnepar Jahr, *joūneparai* mein Lebensjahr.

ai joūnepar mein Jahr, d. h. das Jahr, das mir für irgend welche Zwecke zur Verfügung steht.

īnai meine leibliche Mutter.

ai nōnō bedeutet auch: meine Mutter; kann aber auch als Anrede für ältere Frauen benützt werden, die man damit ehren will, und die in keinem verwandtschaftlichen Verhältnis zu dem Redenden stehen.

Ebenso ist es mit *jāmai* mein leiblicher Vater und *aipāpa*.

ai pant mein Gatte, meine Gattin (das Ehebündnis ist ja trennbar).

ai penainai meine Verwandten, zu denen allerdings auch die leiblichen Eltern, aber auch angeheiratete Verwandte, gehören, die die Familienzugehörigkeit wieder verlieren können. Stets heißt es aber: *rīai* mein Bruder, meine Schwester, oder *ālapai* mein mütterlicher Oheim.

Ähnlich wird auch mit *ānekī* „besitzen“ verfahren. Wenn die Zugehörigkeit als eng und untrennbar aufgefaßt wird, suffigiert man es, in allen anderen Fällen stellt man es aber voran, z. B.:

i ānekī lkau ich besitze ein Kleid. Aber:

i japwānekī jāp ich besitze ein Land.

i warāneki wār ich besitze ein Kanoe.

i rīāneki ol ich besitze den Mann als meinen Bruder, er ist mein Bruder.

3. Auch der Genitivus possessivus ist denselben Gesetzen unterworfen. Alle anderen Genitive (qualitatis, quantitatis etc.) werden nachgestellt, desgleichen der Genitivus possessivus, wenn der Besitz als unveräußerlich angesehen wird, sonst aber voran.

Man sagt also:

jāpwēn Nanamārikī das Land der *Nanamārikī*. Aber:

en lī a lkau das Kleid der Frau, das Kleid, was die Frau besitzt (eigentlich: der Frau ihr Kleid). *lkau en lī* bedeutet: das Frauenkleid; hier liegt also ein Genitivus qualitatis vor.

Der Eingeborne verfährt also mit Überlegung nach diesen Grundsätzen und ist sich ihrer Bedeutung vollkommen bewußt.

Parallelen dazu, also Modifizierung der Bedeutung durch Suffigierung, bzw. Voranstellung eines Wortes, kennt die Sprache auch sonst vielfach, z. B.:

ēmen ein lebendes Wesen, *āramaj* der Mensch.

āramajemen irgend ein Mensch.

ēmen āramaj ein Mensch, im Gegensatz zu mehreren.

4. Die übrigen Zahlworte kann man nach Belieben voranstellen oder hinterhersetzen, ohne daß der Sinn dadurch verändert wird.

ékij etwas, ein wenig, ein bißchen; *ánjou* Zeit; *wája* der Platz.

anjoúkij ein Weilchen, unbestimmte, kurze Zeit; *wajákij* ein Plätzchen.

ékij ánjou kurze Zeit (Gegensatz von lange), die bestimmte Länge hat; *ékij wája* ein abgesonderter Platz.

ákai einige, mehrere, wird häufig mit den Demonstrativsuffixen *et, en, o* verbunden und lautet dann: *ákat, ákan, áko*. Einfach suffigiert dient es zur Bezeichnung der Mehrheit, vorangestellt betont es aber die Vielheit viel nachdrücklicher, z. B.:

áramajakai die Menschen; *patánko* die Knaben dort.

ákai áramaj einige Menschen; *wátō ákai árin!* Bringe mehrere (nicht bloß eine) Kokosnüsse.

ákai lī me līnan, ákai jō einige Frauen sind schön, einige nicht.

Dr. FR. GIRSCHNER, Reg.-Arzt, Ponape.

[In diesen Ausführungen hat Herr Dr. GIRSCHNER, noch etwas deutlicher als in seiner oben erwähnten Grammatik, einige für die Geschichte der melanesischen Sprachen sehr wichtige Feststellungen gemacht.

Sein obiger Satz, daß eine „mittelbare Suffigierung“ des Possessivum in der Ponapesprache nicht vorhanden sei, steht allerdings nicht in Übereinstimmung, mit dem, was er in seiner Grammatik S. 89–90 sagt (§ 12): „Sobald die Zugehörigkeit nicht ohne weiteres erkennbar ist und daher besonders hervorgehoben werden muß, wird das aus *na* und dem Fürwort *ai, om* usf. gebildete *nai, nāom* usf. vor den zugehörigen Begriff gesetzt; es bedeutet: mir, dir usw. zugehörig.“ Als Beispiele werden dann angeführt *nai mām* mein Fisch, *nai kaep* mein Yam usw. Dann folgt noch eine weitere Regel: „Gegenstände, die nicht zum ausschließlichen Gebrauch des Eigentümers stehen, die auch von andern benutzt oder verliehen werden können: *nai kajik* meine Flinte, *nai tāl* meine Trinkschale usw.“

So ergibt sich, daß auch beim Possessivum drei Arten der Bezeichnung vorhanden sind:

1. Untrennbare Zusammengehörigkeit: unmittelbare Suffigierung des alten Possessivsuffixes.
2. Trennbare Zusammengehörigkeit: Voranstellung – aber merkwürdigerweise nicht des Pronomen personale, sondern auch des Possessivsuffixes.
3. Hervorhebung der trennbaren Zusammengehörigkeit: Suffigierung des alten Possessivums an eine Partikel und Voraussetzung des Ganzen.

Diese Tatsachen werfen ein helles Licht auf die Entstehung der „mittelbaren“ Suffigierung der übrigen melanesischen Sprachen. Die Sprache von Ponape hat uns hier die Anfangsstadien dieser Entwicklung aufbewahrt. Das zeigt sich deutlich 1. an dem noch lebendigen Gefühl für die Abtrennbarkeit der alten Possessivsuffixe, die bei dem gleichen Worte, je nachdem was ausgedrückt werden soll, sowohl vor als nachgesetzt werden können, 2. an der noch lebendigen Empfindung dafür, daß dieses Suffix eigentlich der Genitiv des Personalpronomens ist. Indem nun aber die Sprache in manchen Fällen den Genitiv dieser Pronomina voransetzt, tritt sie aus dem Rahmen der sämtlichen austronesischen Sprachen heraus und gibt hier die Spuren der ehemals auch hier gesprochenen papuanischen Sprachen kund, wie ich das in ähnlicher Weise für melanesische Sprachen von Neuguinea und Neupommern dargetan habe.

Herr Dr. GIRSCHNER hat also als erster den wichtigen, für unsere bisherigen Kenntnisse überraschenden, positiven Beweis dafür erbracht, daß auch auf Ponape früher eine Papuasprache gesprochen wurde. Das zeigt sich auch beim Substantivum, wo ebenfalls gewisse Arten des Genitivs vorangesetzt werden, ganz dem Geiste der austronesischen Sprachen entgegen.

Es wäre sehr interessant, wenn Herr Dr. GIRSCHNER in der Grammatik der zentralkarolinischen Sprache, die er vorbereitet, ähnliche Verhältnisse aufdecken könnte. Jedenfalls ergibt sich die Notwendigkeit, von den hier festgestellten Tatsachen aus erneut die Untersuchung der Possessivbezeichnungen der melanesischen Sprachen zu betreiben.

P. W. SCHMIDT S. V. D.]

Das Verhältnis von „höheren“ zu „niederer“ Rassen. — Zu diesem Punkt bringen „Die katholischen Missionen“ (Freiburg i. Br. 1910, Nr. 5, S. 121—122) eine sehr interessante Mitteilung aus Jamaica, der wir folgendes entnehmen:

Als 1838 durch Beschluß des englischen Parlaments die Sklaverei aufgehoben wurde und die Neger vielfach nicht mehr arbeiten wollten, wurden vielfach aus Europa weiße Arbeitskräfte eingeführt, unter anderen auch eine Gruppe von etwa hundert deutschen katholischen Familien, die, wie es scheint, teils aus Niederdeutschland, teils aus Franken und dem Rhöngebirge stammten. Unter ihnen waren nicht bloß Bauern, sondern auch verschiedene Handwerker: Zimmerleute, Schmiede, Maurer, Schneider, Schuster und andere Gewerbe vertreten. Die Auswanderer wurden aber betrogen, für die Handwerker fand sich keine Arbeit, für die Bauern kein Land. Weit entfernt von allen Marktstädten, waren sie ganz auf sich selbst angewiesen, um sich das Leben etwas annehmbarer zu gestalten. Die Bemittelten kehrten nach Deutschland zurück oder gingen nach dem Süden der Vereinigten Staaten. Der größere Teil war durch seine Mittellosigkeit zu bleiben gezwungen. Abgeschnitten von ihrer Heimat, wurde die Kolonie bald ganz vergessen; die Auswanderer galten als verschollen. Niemand nahm sich ihrer an. Und doch besteht sie heute noch. An die alte Heimat erinnern noch die deutschen, freilich oft stark verballhornten Namen, z. B.: Swingman (Schwingmann), Comice (Komeis), Stymbiker (Stimbicker, Steinbicker), Riman (Riehmman), Isigner (Eisinger), Ginteburgh (Günteburg), Eldermire (Eltermeier), Wedermire (Wödermeier), Summers (Sommer), Clinance (Kleinanz). Einige wenige sind unverändert geblieben, z. B.: Groskopf, Schleiger, Sauerland, Seberts. Auch haben sich noch manche Sitten und Sagen erhalten, die bei den Kindern und Kindeskindern der Einwanderer noch fortleben. Aber die Sprache des Mutterlandes haben alle längst vergessen und statt dessen das Pidgin (Englisch) der Jamaica-Neger angenommen.

Sobald die amerikanischen Jesuiten diese deutsche Kolonie entdeckten, suchten sie nach Möglichkeit die Teilnahme der deutschen Katholiken in den Vereinigten Staaten wie in Deutschland für die armen Verlassenen zu wecken, bis heute leider ohne vielen Erfolg. Und doch verdient ihre Lage aufrichtiges Mitleid.

Hören wir wie P. McDERMOTT, S. J., im „Buffalo Volksfreund“ (5. November 1909) dieselbe schildert:

„Die Leute sind in die tiefste Armut herabgesunken und auch nicht imstande, sich aus ihrer traurigen Lage herauszuarbeiten. Ihre ganze Habe besteht für gewöhnlich aus einer armen Strohütte mit ein paar Fuß Landes darum herum, die unmöglich zum Unterhalt genügen. Da es in diesem abgelegenen Teile keine Fabriken gibt und nach geübten Handwerkern keine Nachfrage ist, so sind die Armen gezwungen, sich von den schwarzen Grundbesitzern einige Acker Landes zu pachten und auf demselben sich mit harter Arbeit mühsam ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Sie sind also in eine demütigende Abhängigkeit von den Schwarzen geraten. Mein Herz blutet, wenn ich sehen muß, wie diese kleinen deutschen Knaben mit ihren blauen glänzenden Augen, mit ihrem flachsenen Haar und ihrer schneeweißen Haut vor einem kohlschwarzen Landbesitzer in aller Unterwürfigkeit ihren Hut abnehmen, und wenn ich hören muß, wie sie ihn ‚Massa Scott‘, ‚Massa Eldridge‘ usw. anreden. Viele von diesen Kindern sind wirklich Prachtkerle, und es ist herzzerreißend zu sehen, wie diese prächtigen Jungen und Mädchen die Sprache und die Manieren der hier lebenden Schwarzen annehmen.“ Wiederholt wurde P. McDERMOTT von braven deutschen Mädchen gebeten, ihnen eine Anstellung bei einer angesehenen und wohlhabenden Familie zu verschaffen. Aber in dem ganzen weiten Gebiete sind noch keine zehn weißen Familien. Kommen doch auf ganz Jamaica auf ca. 600.000 Neger und 150.000 Farbige, d. h. Mischlinge, höchstens 2000 Weiße. Die armen Mädchen müssen sich also dazu verstehen, die Stellung einer Magd in einer wohlhabenden Negerfamilie anzunehmen, wo sie keineswegs die beste Behandlung finden und obendrein in die größte Gefahr für ihre Unschuld geraten. „Ich kann gar nicht sagen wie mein Blut zu kochen anfang, als mir vor einigen Wochen eine farbige junge Dame die Mitteilung machte, sie müsse ihre Magd, ein deutsches Mädchen, fort schicken, weil sie untauglich sei. Aber die Armut und Not zwingt die armen Kinder, sich durch eine solche Anstellung ihr Brot zu suchen.“

P. McDERMOTT hat nun den Plan gefaßt, in der „deutschen Kolonie“ eine Art Hausindustrie zu begründen, und hat auch bereits eine geschickte, gut katholische Frau gefunden, die bereit ist, den deutschen Mädchen und Knaben die Kunst beizubringen, Panamahüte zu

verfertigen. Diese Industrie, einmal begründet, würde den Leuten einen guten Verdienst sichern und sie von den reichen schwarzen Nachbarn unabhängig machen.

„Ich wünsche, hochwürdiger Pater (der Brief ist an P. KRIM, S. J., Pfarrer der St. Annagemeinde in Buffalo, gerichtet), Sie könnten diese kleinen deutschen Knaben und Mädchen in ihren engen, kleinen, armseligen Hütten sehen, Sie würden sich selbst davon überzeugen, wie machtlos sie sind, aus sich zu irgend etwas im Leben zu kommen und was für eine traurige Zukunft sie erwartet. Sicherlich würde bei solch einem traurigen Anblick Ihr deutsches Herz mächtig beengt werden und manche heiße und bittere Träne über Ihre Wangen herablaufen, und Sie würden den unwiderruflichen Entschluß fassen, das Elend und die Not dieser armen Verbannten, die unter die Füße getreten werden und schlimmer und niedriger behandelt werden als die Neger, der ganzen Welt bekannt zu machen.“

Trotz aller Armut herrscht unter diesen Deutschen eine große Sittenreinheit, ein treu bewahrtes Erbstück ihrer alten Heimat.

„Gott möge sie tausendfach segnen, diese armen verlassenem Würmlein für ihre Festigkeit und Standhaftigkeit, denn trotz ihres harten Loses inmitten der verlockendsten Versuchungen und mitten in einer sittenlosen Atmosphäre, die schwärzer ist als die Nacht, hat kein deutsches Mädchen in Seaford Town je seine Unschuld zu Grabe getragen . . . Verëinzelte Fälle sind alle auf schmachvolle Gewalttaten zurückzuführen. Im übrigen steht das Sittengesetz hier in dieser kleinen Kolonie so hoch, als ein Priester nur es wünschen kann“.

Recht ärgerlich ist P. McDERMOTT darüber, daß ein katholischer Neger Dorfschulmeister, Organist und Gesanglehrer in der Kirche dieser Deutschen ist. „Er liest die Epistel, das Evangelium und sogar eine gedruckte Predigt vor. Aus all dem können Sie ersehen, wie blutwenig von dem echten deutschen Geist noch in diesem Volke vorhanden ist. Aber es macht nichts — ich für meinen Teil werde weder ruhen noch rasten, bis der echte deutsche Geist wiederum in ihnen auflebt. Ich werde auch um keinen Preis dulden, daß ein Neger dem erwachsenen Volke Religionsunterricht erteilt. All dies hatte man vor meiner Ankunft eingeführt. Ich werde es aber sobald wie möglich abschaffen.“

So weit der amerikanische Jesuitenmissionär, dessen wackeres Eintreten für die verlassenen Auswanderer man nur lobend anerkennen kann. Wenn dann aus seinen Worten da und dort auch etwas verletzter Rassenstolz spricht, so ist das erklärlich genug, denn der vorliegende Fall ist allerdings ein recht seltsamer. In ethnologischer Hinsicht muß darauf hingewiesen werden, daß hier die Weißen nicht nur in eine wirtschaftliche Abhängigkeit von Angehörigen der schwarzen Rasse geraten sind, sondern auch auf geistigem Gebiete sich von ihnen bevormunden ließen, da sie ihre Sprache annahmen, von einem Neger ihre Kinder und selbst Erwachsene unterrichten lassen. Allerdings wird die wirtschaftliche Abhängigkeit die Einleitung zu der geistigen geworden sein. Auch ist hervorzuheben, daß die Auswanderer sich ausschließlich aus den gewöhnlichen Volksschichten rekrutieren, und daß selbst von diesen die etwas Bessergestellten wieder zurück- oder nach Amerika wanderten, so daß, was zurückblieb, wahrscheinlich noch mehr eine Auslese nach unten hin darstellte.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

* * *

Korrekturen zu der Besprechung von G. A. Grierson „Linguistic Survey of India“, „Anthropos“, V (1910). — S. 298, Z. 20 von oben vor „Bd. VI“ einzuftügen „S. 311“; Z. 21 zu streichen „und 311“; Z. 24 von oben lies „verb“ statt „vul“; Z. 3 von unten lies „yama“ statt „Jama“; Z. 1 von unten lies „desselben“ statt „derselben“. — S. 300, Z. 1 von oben lies „Nepal“ statt „Neapel“.



Miscellanea.

Europa.

Dr. ROBERT NEEDHAM CUST, geb. 1821, bekannt durch seine Werke über die Geographie der Sprachen Ostindiens, Afrikas, Ozeaniens, des Kaukasus und der Türkdialekte, ist gestorben. (Man, 1909, 100.)

Für Juli 1911 ist in London ein Kongreß geplant für allgemeine Rassenforschung. Präsident ist Prof. F. ADLER, New-York, Generalsekretär GUST. SPILLER, 63 South Hill Park, Hampstead, England. (Am. Anthr., 1909, S. 539.)

Asien.

Nach B. PILSUDSKI, besteht die Bevölkerung Sachalins aus drei Stämmen: Oroken, Ghilaken und Ajnu. Schon frühere russische Forscher fanden deutliche Spuren einer ausgestorbenen Rasse, die Steingeräte und Töpferei besaß, die sie nach ajnischer Aussage Tontschin nannten. P. hat die Überlieferungen der Ajnu über diese Ureinwohner zu ermitteln gesucht, die aber schwer zu erlangen waren, aus politischer Furcht, und sich auch vielfach widersprechen. Immerhin läßt sich eine gewisse Geschichte aus allem herausfühlen. Dazu kommen die Fundorte von Kulturspuren, deren von P. 9 am westlichen Ufer von Sachalin, 3 am aniwischen Meerbusen, 17 am Ostufer, 4 im Tale des Flusses Tymy festgestellt sind. Daß die Tontschin nicht Ajnu, sondern vor ihnen waren, sieht P. u. a. darin, daß die Ajnu ihrer Sprache und Kleidung nach ein aus dem Süden kommendes Volk sind, das vor noch gar nicht so langer Zeit dorthin kam. Auch die Schlitten und Winterkleidung seien ghilakische Entlehnung. Die Erdhöhlen der Tontschin werden von den Ajnu sehr leicht von ihren eigenen unterschieden. P. ist mit BUSSE, dem besonderen Kenner der Amurgegend, der Meinung, daß die Ureinwohner Sachalins denselben Stamme angehörten wie die Ileu, die einen Teil der suschenischen Tungusen bilden. Dazu stimmen die Angaben der chinesischen und japanischen Historiker,

Europe.

On annonce la mort du Dr. ROBERT NEEDHAM CUST, né en 1821. Il est connu par ses ouvrages sur la géographie des langues des Indes orientales, de l'Afrique, de l'Océanie, du Caucase et des dialectes turcs. (Man, 1909, 100.)

On a formé le projet d'un congrès pour l'étude des races humaines qui se réunirait à Londres au mois de juillet 1911. Le professeur F. ADLER, New-York, en sera le président, le secrétaire général sera GUSTAVE SPILLER, 63 South Hill Park, Hampstead, Angleterre. (Am. Anthr., 1909, p. 539.)

Asie.

D'après B. PILSUDSKI, la population de l'île de Sachalin est composée de trois tribus: Les Oroks, les Ghilaks et les Aïnous. Autrefois déjà, des explorateurs russes rencontrèrent des traces manifestes d'une race éteinte, qui se servait de poterie et d'ustensiles en pierre, que d'après le témoignage des Aïnous, ils nommaient Tontschin. P. s'est efforcé de rechercher les traditions des Aïnous sur cette population primitive. Outre qu'elles étaient difficiles à obtenir par craintes politiques, elles se contredisaient beaucoup. Toutefois on y reconnaît une certaine histoire. A cela il faut encore ajouter les endroits où l'on a trouvé des traces de culture, dont P. a constaté 9 sur le rivage occidental de Sachalin, 3 au golfe aniwien, 17 sur le rivage oriental et 4 dans la vallée du fleuve Tymy. P. présume que les Tontschin ne sont pas identiques aux Aïnous, mais étaient avant eux, et donne pour raison que d'après leur langue et leur vêtements les Aïnous sont un peuple venant du sud il n'y a pas longtemps. Les traîneaux et les habits d'hiver seraient des emprunts ghilaks. Les Aïnous distinguent très facilement les cavernes qu'ils ont creusées eux-mêmes dans la terre de celles des Tontschin. P. partage l'opinion de BUSSE, qui connaît tout particulièrement la région de l'Amour, que les habitants primitifs de Sachalin appartiennent à la même tribu que les Ileou, qui forment une partie

nach denen die Ajnu im Gegensatz zu den Suscheni oder Skucin keine steinernen Geräte gebraucht hätten, die auch in den Ajnusagen vollständig fehlen. (Globus, Bd. 96, S. 325.)

Putu, Chinas heilige Insel, so schreibt Dr. KRIEGER, Berlin (Kolon. Rundsch., 1909, S. 762), ist das äußerste Eiland des Tschusan-Archipels vor der weiten Bucht von Hangtschou und Ningpo. Die chinesischen Segelschunken, die Pilger von allen chinesischen Provinzen herführen, brauchen zwei Nächte und einen Tag zur Überfahrt, ein moderner Dampfer braucht fünf Stunden. Zwischen Waldbestand und schattigen Hainen immergrüner Bäume sieht man bei der Zufahrt überall auf Felsvorsprüngen größere und kleinere Tempel. Nach Norden streckt die Westseite der Insel eine Landzunge weit hinaus, auf deren gegen 1000 Fuß hoher Spitze noch ein Tempelchen steht. Die wie Finger einer Riesenhand vorstoßenden Halbinseln Putus, dessen Grund aus hartem Granit ist, stehen steil auf, während sie oben in das fensterlose Mauerwerk der Tempel übergehen. Drei Haupttempel, „des Regenbittens“, „der Welterlösung“ und „der Weisheit“, sind unter sich und mit der Anfahrtsstelle im Süden der Insel durch gepflasterte Straßen verbunden. Sie, wie die unendlich vielen kleineren Tempelchen, Götterschreine, Grotten und heiligen Felsen sind einzig der Kuanying, der Göttin der Barmherzigkeit, geweiht, alle Inschriften und Bilder beziehen sich auf sie. Der oberste der drei Tempel, der der Welterlösung, steht in einer Senkung fast in der Mitte der Insel, von außen ganz gelb, mit goldenem Dach, von einer ganzen Stadt kleiner Tempelchen umgeben, innen sehr einfach und mit der immer wiederkehrenden Statue der Barmherzigkeit geschmückt. Das Innere der Tempel ist auf der ganzen Insel verschieden, gar nicht stilenheitlich. Gemeinsam ist allen das steinerne Eingangstor in einen Hof mit Pavillon über der Kaisertafel, ein Lotusteich mit Fischen, vier Hallen mit Altären, Betschemeln, Standbildern usw., alles arg zerfallen. Viele Dächer tragen die kaiserlichen Farben grün und gelb. Das älteste Bauwerk, von Wanli stammend, ist wohl die vierstöckige Pagode in altertümlicher Bauart, mit zwölf Bildern an den vier Seiten, die fünf Elemente und ihre Beziehungen symbolisierend. Auf der Insel herrscht unter den Priestern völliger Vegetarianismus, Fremde dürfen höchstens Fleisch in Konservenform nehmen. Das merkwürdigste Heiligtum der Insel ist eine Grotte in der senkrechten Felswand

des Toungouses suchenis. Cela s'accorde avec les données des historiens chinois et japonais, d'après lesquels les Aïnous contrairement aux Sucheni ou Skucin ne se servaient pas d'ustensiles en pierre. Les légendes aïnous n'en font de même aucune mention. (Globus, vol. 96, p. 325.)

Putu, l'île sacrée de la Chine, écrit le docteur KRIEGER, Berlin, (Kolon. Rundsch., 1909, p. 762) est l'extrême îlot de l'Archipel Tchusan devant la large baie de Hangtchou et de Ningpo. Les jonques à voile chinoises, qui amènent des pèlerins de toutes les provinces de la Chine, font le trajet en 2 nuits et 1 jour, tandis qu'un vapeur moderne n'emploie que 5 heures. En s'approchant, on aperçoit partout sur des saillies de rochers de grands et de petits temples qui émergent entre les bois et l'ombrage de bosquets d'arbres toujours verdoyants. De la côte occidentale une langue de terre s'avance assez loin vers le nord. Son sommet, d'environ 1000 pieds de hauteur, est surmonté d'une petite temple. Le sol de l'île est formé d'un granit dur. Les presqu'îles de Putu, semblables à une main gigantesque, s'élèvent à pic et se perdent peu à peu dans les murs des temples sans fenêtres. Trois temples principaux: celui de La Prière pour la Pluie, celui de La Rédemption du Monde et celui de La Sagesse, sont unis entr'eux ainsi qu'avec le débarcadère au sud par des routes pavées. Ces temples avec, un grand nombre de plus petits, ainsi que des reliquaires de divinités, des grottes et des rochers sacrés, sont consacrés uniquement à Kuanying, la Déesse de la Miséricorde. Toutes les inscriptions et tous les tableaux ont rapport à elle. Le plus haut des trois temples, celui de La Miséricorde, peint en jaune à l'extérieur, avec une toiture dorée, et entouré de toute une ville de temples plus petits, est situé dans un enfoncement presque au milieu de l'île; son intérieur est simple et porte comme décoration la statue de la miséricorde se répétant partout. Tous les temples de l'île diffèrent quant à leur intérieur et ne présentent aucune conformité de style. Ils n'ont de commun que la grande porte d'entrée en pierre qui donne sur une cour avec un pavillon au-dessus de la plaque impériale, un étang entourée de lotus avec des poissons, quatre halles avec des autels, des prie-dieu, des statues, etc., le tout dans un état très délabré. Beaucoup de toits présentent les couleurs impériales: le vert et le jaune. La pagode à quatre étages d'une architecture antique avec douze tableaux, répartis sur les quatre parois et symbolisant les cinq éléments avec leur relations, peut être considérée comme le monument le plus ancien remontant à Wanli. Les prêtres de l'île sont

der Nordostspitze, die Grotte des Echos Buddhas. In dem tiefen Schacht glaubt man in dem Farbenspiel des schäumenden Brandungswassers die Gestalt Buddhas zu sehen. Nur die Gläubigen sehen ihn und manchmal zeigt der Priester ihnen die Erscheinung. Eine große Menge von Legenden beschäftigt sich mit der Grotte und ihren Erscheinungen, die erste Erwähnung Putus als heiliger Insel findet sich unter den Sung, etwa 520 v. Chr. Manche Stellen der Annalen berichten von Tempelrestaurationen usw.

Über die asiatischen wissenschaftlichen Expeditionen laufen immer noch günstige Berichte ein. In der Mongolei hat Oberst KOSLOW auf seiner Heimreise die Ruinenstadt Karakoto noch einmal besucht, was ihm eine große wissenschaftliche Ernte sicherte: u. a. wieder Schriften in mindestens sieben Sprachen, eine ganze Bibliothek, gegen 100 Kunstbilder, Buddha auf Leinwand und in Bronze darstellend, daneben manche Ethnographika, alles sehr gut erhalten. (Globus, Bd. 96, S. 354.)

Aus der Westmongolei gibt Kommandant DE LACOSTE Bericht über die nördlich vom alten Karakorum aufgenommene dreisprachige Stele, die in ihrer Zerstückelung große Arbeiten verursachte. Zwei andere Inschriftstelen (732 und 735 n. Ch.) zählten gegen 20.000 Schriftzeichen in alttürkischer und chinesischer Sprache. (Globus, Bd. 97, S. 35.)

Der französische Forscher PELLIOU, der seine zweieinhalbjährigen Arbeiten im Turkestan beendet hat, brachte einen ungeahnten Reichtum an chinesischen Mariuskripten, manche über 1000 Jahre alt. Daneben eine große Menge von Archäologika und dergleichen, die sich durch historischen Wert besonders auszeichnen. (OLZ, 1910, S. 34.)

Im Journ. Roy. As. Soc., 1909, S. 1017, gibt C. O. BLAGDEN eine Übersetzung samt Kommentar der erstgefundenen Talaing-Inschriften, die von der Myazedi-Pagode in Pagan (Birma) herkommt. Gelegentlich dieser Publikation weist B. auf die große Bedeutung dieser Sprache hin, die in großem Gegensatz zu ihrer bisherigen wissenschaftlichen Vernachlässigung stehe.

J. B. ANDREWS besuchte einen mindestens neolithischen Fortifikationswall auf Ceylon, dessen unbehauene Steinblöcke ohne Mörtel aufgeschichtet waren. Der Mapagala-Hügel, den die erwähnten Wälle umgeben, besitzt selbst auch

des Végétariens complets. Aux étrangers la viande n'est permise que sous la forme de conserves. Le sanctuaire le plus intéressant est la grotte de l'écho de Bouddha, qui se trouve dans un rocher tombant à pic à l'extrémité nord-ouest de l'île. Dans la profondeur du puits, on s'imagine apercevoir la figure de Bouddha dans la variété de couleurs produites par l'écume du brisement des flots. Il n'y a que les croyants qui peuvent le voir et quelquefois le prêtre leur montre le fantôme. Un grand nombre de légendes font mention de la grotte et de ses phénomènes. Putu est mentionnée la première fois comme île sacrée sous les Sung, environ 520 a. J.-C. Quelques passages des annales parlent de restaurations de temples, etc.

Il arrive encore toujours des rapports favorables sur les expéditions scientifiques faites en Asie. Pendant son retour le colonel KOSLOW a visité encore une fois Karakoto, une ville mongole en ruines. Il y a fait une belle récolte scientifique, entre autres des écrits en sept langues, toute une bibliothèque, environ 100 représentations artistiques de Bouddha sur toile et en bronze, divers sujets ethnographiques. Tout est très bien conservé. (Globus, vol. 96, p. 354.)

De la Mongolie occidentale le commandant DE LACOSTE donne un rapport sur une stèle en trois langues trouvée au nord de l'ancien Karakorum, dont l'état morcelé causa beaucoup de travail. Deux autres stèles d'inscriptions (des 732 et 735 ap. J.-C.) comptèrent environ 20 000 signes graphiques vieux-turcs et chinois. (Globus, vol. 97, p. 35.)

L'explorateur français PELLIOU, qui vient de terminer ses travaux de deux années et demi dans le Turkestan rapporta de riches trésors de manuscrits chinois, dont quelques-uns remontent à 1000 ans. Outre cela un grand nombre d'objets archéologiques d'une valeur historique toute particulière. (OLZ, 1910, p. 34.)

C. O. BLAGDEN donne dans le Journ. Roy. As. Soc. 1909, p. 1017 une traduction avec commentaire des inscriptions Talaing récemment trouvées et qui proviennent de la pagode Myazedi à Pagan (Birma). A l'occasion de cette publication, B. fait ressortir la grande importance de cette langue, qui jusqu'à présent a été fort négligée au point de vue scientifique.

Dans l'île de Ceylan, J. B. ANDREWS visita un rempart de fortifications pour le moins néolithique dont les blocs de pierre non taillés étaient entassés sans mortier. La colline Mapagala, qui est entourée par les susdits remparts

Mauerwerk, aber ganz anderer Art, das zirka 500 p. C. datiert. Auch Erdwerke, *kadanga* genannt, die man früher schon kannte, suchte A. auf in den Coorgbergen, die nach der Eingebornen-tradition Tausende von Jahren alt seien. Vor einigen 300 bis 400 Jahren sind sie nach den Coorg-Annalen restauriert worden. Einige der *kadanga* durchziehen die Coorgprovinz von Nord bis Süd; ihre Höhe beträgt von der Grabensohle aus 30 Fuß. (Man, 1909, 104.)

Afrika.

Über die Grabstätten der Wa-Nyika in Britisch-Ost-Afrika berichtet A. C. HOLLIS. (Man, 1909, 85.) Demnach sind die Wa-Nyika eifrige Ahnenverehrer. Sie haben im Mittelpunkt eines jeden Stammes (*kaya*) eine Hütte, die als Wohnstätte der Ahnengeister (*koma*) gilt. In der Nähe dieser Hütte werden auch die bedeutenderen Personen, Männer wie Frauen, begraben. Um das Andenken an den Verstorbenen zu erhalten, wird als Grabmonument zu Häupten des Toten ein Pfosten eingelassen, nicht selten das Bild des Verstorbenen oder auch wohl phantastische Figuren tragend. Das Grabmal eines Mannes trägt überdies noch gewöhnlich ein Stück Tuch, das einer Frau einen Rock in miniature. Hatten die Verstorbenen Familie, so wird auch an ihren Gräbern geopfert. Man gibt Mehl und Wasser in eine Kokosschale und läßt diese in die Erde hinab; auch Ziegen und Geflügel werden am Grabe geschlachtet und das Blut wird auf dasselbe gegossen; ein Teil des Mahles, das bei dieser Gelegenheit genommen wird, gilt als den Geistern gehörig und wird auf das Grab gelegt. Der Verstorbene wird hiebei mit Namen gerufen und eingeladen zu essen und zu trinken. So oft Bier gebraut wird, gießt man davon ein wenig auf das Grab der Ahnen, auf daß der Trank keinen Streit erzeuge bei den Nachkommen und Verwandten, die noch auf Erden leben.

„Die geistige Kultur der Kaffitscho“, d. h. der Bewohner des ehemaligen Kaiserreiches (der nunmehrigen abessinischen Provinz) Kaffa, behandelt FRIEDRICH J. BIEBER (Wien) in REES (Januar-März 1909). Als die eigentliche Religion der Kaffitscho bezeichnet B. das *hekketino*, d. h. den Glauben an den *Hekko* = Weltgeist, zu welchem Glauben sich bis zur Eroberung durch die Abessinier die große Mehrheit bekannte und wozu sich jetzt etwa noch ein Viertel der gesamten Bevölkerung bekennt. *Hekko* wird auch

présente aussi des restes de maçonnerie mais d'un tout autre genre et datant d'environ 500 ap. J.-C. A. visita en outre dans les montagnes Coorg, des ouvrages en terre, nommés *kadanga*, qu'on connaissait déjà autrefois et dont l'origine, d'après la tradition des indigènes, remonterait à des milliers d'années. D'après les annales Coorg, ils ont été restaurés il y 300 ou 400 ans. Quelques *kadanga* s'étendent dans la province Coorg du nord au sud; leur hauteur à partir du fond du fossé mesure 30 pieds. (Man, 1909, 104.)

Afrique.

A. C. HOLLIS présente un rapport sur les tombes des Wa-Nyika dans l'est africain anglais. (Man, 1909, 85.) D'après lui les Wa-Nyika pratiquent avec beaucoup de zèle le culte de leurs ancêtres. Au centre de chaque tribu (*kaya*) se trouve une hutte, qu'on considère comme la demeure des esprits des ancêtres (*koma*). Les personnes les plus distinguées, tant hommes que femmes, sont enterrées dans le voisinage de cette hutte. Pour conserver la mémoire du défunt on fixe, en guise de monument, un poteau à la tête de la tombe, orné assez souvent de l'image du défunt ou de figures fantastiques. La tombe d'un homme se distingue en outre encore ordinairement par un morceau de drap, celle d'une femme par une robe en miniature. Le cas échéant, on sacrifie aussi aux tombeaux de la famille du défunt. On fait couler dans la terre de la farine et de l'eau, mélangées dans une coupe de coco. On tue aussi des chèvres et des volailles près de la tombe, qu'on inonde de leur sang; une partie des mets, qu'on prend à cette occasion, est considérée comme appartenant aux esprits, et est déposée sur la tombe, sous l'invocation du nom du défunt et avec l'invitation de manger et de boire. Aussi souvent qu'on fait de la bière, on en verse un peu sur la tombe des ancêtres, afin que la boisson ne cause aucune querelle entre les descendants et les parents vivant encore sur la terre.

«La culture intellectuelle des Kaffitcho» c'est-à-dire des habitants de l'ancien empire (depuis province abyssinienne) de Kaffa est traitée par FRÉDÉRIC J. BIEBER (Vienne, Autriche) dans la REES (Janvier-Mars 1909). Jusqu'à leur assujettissement par les Abyssins les Kaffitcho se rattachaient pour la plupart au *hekketino*, c'est-à-dire à la croyance à un être suprême qu'ils nomment *Hekko*, esprit du monde, ou bien aussi *Deok* ou *Deotche*, le bon. Dans leurs prières, les Kaffitcho ne s'adressent pas immédiatement au

Deok oder *Deutsche*, d. i. der Gute genannt. Er ist unsichtbar, sieht und hört aber selbst alles. Bildliche Darstellungen, Idole gibt es nicht. Zu *Hekko* wird gebetet, ihm werden Opfer dargebracht, aber beides geschieht ausschließlich durch Vermittlung der Priester. Diese üben zugleich allerlei magische Künste. Ihre Würde geht vom Vater auf den Sohn über. Die *Hekko*-Tempel sind zumeist einsame, im Finstern der Wälder verborgene, fensterlose Rundhäuser. Außer dem *Hekko* verehren die Kaffitscho noch die *kolo*, d. h. Geister oder Genien von Wäldern und Wiesen, Wegen, Flüssen, Bergen, also Ortsgeister. Ihre Wohnung findet sich an Kreuzungspunkten der Wege, auf Bäumen, in den Flüssen und auf den Bergeshöhen des Kaffalandes. Der Kaffitscho errichtet ihnen an diesen Orten auch Opferstätten, ebenfalls *kolo* genannt, bestehend aus drei in den Boden gerammten Stäben, die durch einen wagerecht angebundenen Stab mit einander in Verbindung gebracht werden. Kommt ein frommer Kaffitscho des Weges, so legt er als Opfer ein Stück Honigwabe oder Butter oder wenigstens ein Grasbüschel nieder. Allgemein verbreitet ist der Glaube an den bösen Blick (*koro*). Erkrankt ein Kaffitscho nach einer Mahlzeit, so vermutet man gern als Ursache den bösen Blick eines Anwesenden. Daher auch die Sitte, daß die Kaffitscho ihre Türen schließen, wenn sie sich zum Mahle setzen.

Hekko, mais toujours à ses prêtres, dans lesquels le *Hekko* s'est incorporé. Actuellement encore à peu près un quart de la population totale professe cette croyance. *Hekko* est invisible, mais voit et entend tout. Il n'y a ni représentations figuratives, ni idoles. Les sacrifices ne sont offerts à *Hekko* que par l'intermédiaire des prêtres. Ceux-ci exercent en même temps des arts magiques. Leur dignité se transmet de père en fils. Les temples dédiés au *Hekko* sont ordinairement des rotondes solitaires, cachées dans la profondeur des bois et sans fenêtres. Outre le *Hekko*, les Kaffitscho vénèrent encore les *kolo*, c'est-à-dire les génies des bois et des prairies, des chemins, des fleuves, des montagnes comme esprits locaux. Leurs demeures se trouvent aux carrefours, sur les arbres, dans les rivières et sur les montagnes du pays Kaffa. Là, les Kaffitscho leur érigent aussi des lieux de sacrifices, nommés également *kolo*, consistant en trois pieux plantés en terre et reliés entr'eux par un autre pieu placé horizontalement. Le pieux Kaffitscho, qui passe par là, y dépose des offrandes, un rayon de miel, du beurre ou du moins quelques touffes d'herbe. La croyance au regard magique (*koro*) est répandue partout. Quand un Kaffitscho tombe malade après avoir mangé on a aussitôt le soupçon que le regard magique d'une personne de l'assistance en est la cause; d'où l'usage des Kaffitscho de fermer la porte quand ils se mettent à dîner.

Amerika.

A. T. SINCLAIR gibt im Am. Anthr., 1909, S. 362, eine Zusammenstellung der Daten über Tatuierung bei nordamerikanischen Indianern. Vorläufig ist nur eine Andeutung möglich für die Symbolik einiger mehr gemeinsamen Formen. Für manche Deutung mag die Zeit schon zu spät sein, aber gewiß steht auch hier noch ein großes Feld der Forschung offen, da man eben wegen der großen Verbreitung der Gesamterscheinung den Einzelheiten häufig um so weniger gerecht geworden ist.

Eine ebenfalls interessierende und orientierende Studie verbreitet sich über den Gebrauch des Büffelhaares unter den nordamerikanischen Indianern. DAV. J. BUSHNELL jr. zeigt, daß das Gebrauchsterritorium sich genau mit dem präkolonialen Verbreitungsgebiet des Tieres deckt. B. behandelt das Mississippital und das Gebiet davon ostwärts bis zur atlantischen Küste, wo ein reichlicheres Vorkommen gegenüber den Westindianern zu konstatieren ist. Wenn

Amérique.

A. T. SINCLAIR donne dans l'Am. Anthr. 1909, p. 362, un résumé des données sur le tatouage chez les Indiens de l'Amérique du nord. En attendant, on ne peut expliquer que vaguement le symbolisme de quelques formes plus communes. Il est déjà trop tard pour certaines explications, mais le champ ouvert à l'étude est encore assez vaste, car la grande expansion de cette coutume générale a fait négliger trop souvent les détails.

Une étude non moins intéressante qu'instructive traite de l'emploi des poils de buffle chez les Indiens de l'Amérique du nord. DAV. J. BUSHNELL jr. montre que le territoire où cet usage est en vigueur, coïncide exactement avec le territoire d'extension précoloniale de cet animal. B. s'occupe de la vallée du Mississipp et du pays qui s'étend à l'est du fleuve jusqu'à la côte atlantique, où il constate une propagation plus développée que chez les indiens de l'ouest.

auch das Material nicht vollständig ist — Museums- und literarisches Quellenmaterial ist angeführt — so ist schon hier der Verbrauch des Haares oder der Wolle von *Bison americanus* als ein sehr mannigfacher dargelegt. (Am. Anthr., 1909, S. 401.)

Ein Vokabular der Piro-Sprache in Neu-Mexico, das JOHN RUSSELL BARTLETT schon 1852 aufgenommen und das trotz seiner nicht einmal 200 Wörter im Manuskript blieb, ist jetzt von F. W. HODGE (Am. Anthr., 1909, S. 426) publiziert, nachdem heute noch etwa 60 Piro überleben, von denen vielleicht einer oder zwei noch eine Ahnung von ihrer Sprache haben. Bislang kannte man nur das Vaterunser seit 1860. Noch in der Februar-Meeting 1909 hatte Dr. JOHN R. SWANTON einen neuen Siouxdialekt bekannt gemacht, dessen Material die einzige Überlebende des *Ofo*-Stammes, Rosa Pierrette, lieferte. Dr. KOBER empfahl im Anschluß daran lebhaft die Herstellung eines Phonetic Survey of American languages, bevor es zu spät sei. (Am. Anthr., 1909, S. 483.)

Auf der Winnipeg Meeting berichtete Miss A. C. BRETON über Rassentypen auf alten Skulpturen und Bildern Mexikos und Zentralamerikas, nach Statuen und Reliefs, Freskos und Kodexillustrationen, wonach sich einige Typenreihen mit mehr oder weniger prononzierten Unterschieden anführen lassen. (Am. Anthr., 1909, S. 463.)

Ebenda gab Prof. FR. BOAS einen Überblick über die ethnologischen Probleme Kanadas, wo er besonders die Aufmerksamkeit für gewisse Gegenden und Fragen als zeitgemäß betonte. Während manche Probleme die ganze Westhemisphäre betreffen, wie die weite Verbreitung des Mais und des rechtwinkligen oder geometrischen Charakters der Kunst, wie denn überhaupt Amerika eine größere Einheitlichkeit gegenüber Afrika und Australien aufweise, so bleibe doch auch eine Aufteilung in Zentral-, Rand-, Isthmus- und Eiland-Regionen. Die Aborigines Kanadas seien Vertreter der nördlichen Randkultur. Die Irokesen wohnten zur Zeit der Entdeckung am Unteren St. Lawrence, ihr Ursprungsgebiet sei in den Süd-Appalachenbergen. Ihre Sprache habe nichts mit Algonkisch, Sioux oder Eskimo zu tun, zeige mehr Vergleichspunkte mit Pawnee und den Südweststämmen. Ihr Blasrohr scheint sie mit den Stämmen am Mexikanischen Golf und Südamerikas zu verbinden. Deswegen gehören Irokesen nicht zur nordischen Randkultur. Die Cree (Algonkin) Labradors wanderten bis Kamloops in Britisch-Columbia und isolierte Athapaskenstämme findet man längs

Quoique les documents ne soient pas complets — il cite des documents littéraires et provenant de musées — ils montrent cependant un emploi très-varié des poils ou de la laine du *Bison americanus*. (Am. Anthr. 1909, p. 401.)

F. W. HODGE (Am. Anthr. 1909, p. 426) vient de publier un vocabulaire de la langue Piro composé déjà en 1852, qui, quoique ne contenant à peine que 200 mots, était resté à l'état de manuscrit. Aujourd'hui les Piro ne sont plus qu'une soixantaine dont un ou deux à peine ont encore quelque souvenir de leur langue. Depuis 1860 jusqu'à présent on ne connaissait que le Pater noster. Au Meeting de février 1909, le Dr. JOHN R. SWANTON donna connaissance d'un nouveau dialecte Sioux. Rosa Pierrette, l'unique survivante de la tribu des *Ofo*, en fournit les documents. Le Dr. KOBER profite de l'occasion pour conseiller fortement la formation d'un Phonetic Survey of American languages, avant qu'il soit trop tard. (Am. Anthr. 1909, p. 483.)

Au Meeting de Winnipeg Miss A. C. BRETON a donné un rapport sur les types de races des anciennes sculptures et tableaux du Mexique et de l'Amérique centrale d'après des statues et des reliefs, des fresques et des illustrations de manuscrits. Il en résulte qu'on peut établir quelques séries de types avec des différences plus ou moins prononcées. (Am. Anthr. 1909, p. 463.)

Le professeur FR. BOAS y donna une vue d'ensemble sur les problèmes ethnologiques du Canada en insistant sur l'attention à apporter à des contrées et à des questions spéciales. Quoique certains problèmes, comme p. e. la grande propagation du maïs, le caractère rectangulaire ou géométrique de l'art, concernent toute l'hémisphère occidentale, il faut cependant, malgré une uniformité plus grande de l'Amérique vis-à-vis de l'Afrique et de l'Australie, distinguer entre les régions du Centre, de la Côte, de l'Isthme et des Ilots. Les Aborigènes du Canada sont les représentants de la culture de la Côte septentrionale. A l'époque de la découverte, les Iroquois habitaient sur le cours inférieur du Saint-Laurent. Leur pays d'origine se trouvait dans la partie sud des Monts Appalaches. Leur langue n'a rien de commun avec celle des Algonquins, des Sioux ou des Esquimaux. Elle offre plutôt des points de comparaison avec le Pawnee et les tribus du Sud-ouest. Leur sarbacane paraît les rallier plutôt aux tribus du Golf mexicain et de l'Amérique du Sud. C'est pourquoi les Iroquois n'appartiennent pas à la culture de la Côte septentrionale. Les Cree (Algonquins) du Labrador émigrèrent jusqu'à

der Pazifischen Küste. Die geringe Intensität athapaskischer Kultur erklärt ihre leichte Beeinflussbarkeit bei fremdem Kulturkontakt. Die Alaska-Eskimo kamen erst in neuerer Zeit von Nordostamerika und nicht von Asien, wie man früher glaubte. Andererseits weisen die Hausformen und anderes auf engere Beziehung zwischen Sibirien und Nordwestamerika. Ein Problem sei noch die Nordwestgrenze der Töpferei. — Dem fügte Dr. GORDON in gleicher Sitzung seine ethnologischen Ergebnisse aus Alaska bei. Desgleichen CH. HILL-TOUT über die Okanáken, der östlichsten Salish in Britisch-Columbia, deren Sprache auf eine Verbindung mit den Oceanic Stocks weise (l. c., S. 466—470).

Die Peabody-Museum-Expedition zu den Quellflüssen des Amazonas in Inner-Peru und Bolivia ist von ihrer dreijährigen Arbeit nach Cambridge zurückgekehrt. Es wurden die Guarayos, Moxos, Macheyengas, Conibos, Cashibos, Shipibos, Jivaros, Aguayuras, Witotes, Amahuacas, Piros, Mashgos und Mabenaros besucht, also Angehörige verschiedener Gruppen und hier das ganze ethnologisch-anthropologische Gebiet materieller und geistiger Art in schriftlichen und Museumsergebnissen berücksichtigt. Hoffentlich läßt die in Aussicht gestellte Publikation nicht zu lange auf sich warten wegen der besonderen Bedeutung der hier erforschten Gebiete. (Am. Anthr., 1909, S. 538.)

Ozeanien.

Das Tagewerk der Kaja-Kaja, Holländisch-Neuguinea, so berichtet BR. NORB. HAMERS, M. S. C. (Ann. O. L. V., Jahrg. 27, S. 372), bedeutet wenig, wenn man auch immer, um Hilfe oder Arbeit ersucht, sich mit Müdigkeit entschuldigt. Die Frauen gehen schon vor Tageslicht an die See, Fische und Muscheln zu sammeln oder dort ein Feuer anzulegen, zu dem sie ein Brandschiff mitbringen, das nachts zur Moskitoabwehr gedient hatte. Man beginnt Bananen oder Sago auf dem Feuer zu einem Morgenimbiß herzurichten, zu dem dann auch die Männer sich langsam einfinden. Ist das Essen nicht zur Zufriedenheit des Mannes fertig, so kann er wohl mit einem brennenden Holz seiner Frau auf den Kopf schlagen oder sendet der Fliehenden einen Pfeil nach. Die Frauen besorgen dann das Füttern der Schweine, eine Kokosnuß wird aufgeschlagen und

Kamloops in der Kolonie britanische. De même on rencontre des tribus Athapasques isolées le long de la côte du Pacifique. Le peu d'intensité de la culture Athabasque explique facilement la réceptivité de l'influence d'une culture étrangère. Les Alaska sont immigrés à une époque plus récente du nord-ouest de l'Amérique, et non de l'Asie en général, comme on croyait jusqu'à présent. D'autre part la forme des habitations dénote entre autre une relation plus intime avec la Sibirie et le nord-ouest de l'Amérique. Un autre problème consiste dans la recherche des limites nord-ouest de la poterie. — Dans la même séance le Dr. GORDON fit aussi connaître les résultats ethnologiques de ses études dans l'Alaska. CH. HILL-TOUT fit de même par quelques renseignements sur les Okanèques, les Selish les plus orientaux en British-Columbia, dont la langue indiquerait une relation aux Oceanic Stocks (l. c., p. 466—470).

L'expédition envoyée par le Peabody-Museum aux rivières sources de l'Amazonas dans l'intérieur du Pérou et de la Bolivie est rentrée à Cambridge après avoir travaillé trois ans. Elle a visité les Guarayos, Moxos, Macheyengas, Conibos, Cashibos, Shipibos, Jivaros, Aguayuras, Witotes, Amahuacas, Piros, Mashgos et Mabenaros, donc des tribus appartenant à des groupes différents, et elle y a fait des recherches ethnologiques et anthropologiques les plus étendues. Nous espérons que la publication des résultats obtenus ne fera pas attendre trop longtemps, l'importance des contrées visitées étant extraordinairement grande. (Am. Anthr. 1909, p. 538.)

Océanie.

Le travail quotidien des Kaja-Kaja, Nouvelle Guinée Néerlandaise, rapporte le frère NORBERT HAMERS, M. S. C. (Ann. O. L. V. 27^{ème} année, p. 372) est peu considérable. Aussi souvent qu'on demande leur aide ou leur travail ils s'excusent sur la fatigue. Déjà avant le jour, les femmes se rendent au bord de la mer pour prendre des poissons ou des coquillages, ou pour y faire du feu, au moyen d'un tison qu'elles portent avec elles, et qui, durant la nuit, a servi à écarter les moustiques. On commence à faire cuire sur le feu le déjeuner consistant en bananes ou en tapioca, pour lequel les hommes arrivent peu à peu. Lorsque le repas ne convient pas au goût de l'homme, celui-ci donne un coup sur la tête de la femme au moyen d'un tison ardent, ou lui envoie une flèche en cas de fuite. Après cela, la femme donne à manger aux porcs. Elle ouvre

deren Flüssigkeit samt dem Kerne in einer Nußschale den Tieren vorgesetzt. Jedes dieser Tiere hat seinen eigenen Namen und wenn es stiehlt, sind ein Stock und Schimpfnamen immer bereit. Etwa um 7 Uhr beginnt das allgemeine Betelkauen und Schlafen oder Ruhen. Manche gehen auch *watti* holen, Saft aus der gleichnamigen Pflanze, bitter, aber den Appetit erregend; den bitteren Geschmack vertreibt man mit einem Schluck Wasser und Zuckerrohrkauen. Das ist meist 10 Uhr und danach beginnt wieder eine Ruhezeit. Die Frauen waren morgens mit Haarflechten, Schnüredrehen, Arm- und Beinhänderherstellung, Ölbereitung zum Einreiben usw. beschäftigt. Gewöhnlich flicht man die Haare vierfach, aber auch bis achtsträhnig. Der Hunger weckt die Männer um Mittag, nachher beginnt wieder das Betelkauen. Die Frauen gehen nachmittags zur Pflanzung, um für den Abend neuen Küchenvorrat und neues Brennmaterial für die Nacht zu holen. Bei der Heimkehr sitzt meist ein Familiensproßling oben auf der Rückentrage der Mutter, die Männer tragen nichts von Bedeutung, kaum jemals sieht man sie ein Kind tragen. Selbst wenn etwas von der Last der Frau zu Boden fällt, hebt diese es mit den gespreizten Zehen auf, um es dann von rückwärts mit der Hand zu greifen. Des Abends sieht man überall in und außer den Häusern Feuer und herum das geschäftige Kochen und Braten. Fischengehen, Jagen, Arbeit in der Pflanzung über Tag sind Ausnahmen, regelmäßig ist das Leben wie angegeben.

Dr. O. SCHLAGINHAUFEN legt in seinen „Orientierungsmärschen an der Ostküste von Süd-Neu-Mecklenburg“ die Örtlichkeitsverhältnisse und Lage der einzelnen Stämme zu einander dar, was für die ethnographischen Studien der Deutschen Marine-Expedition eine lohnende Vorarbeit war. Drei Kartenskizzen in größerem Maßstabe legen die Siedelungsverhältnisse klar vor. (Mitt. a. d. deutsch. Schutzgeb., 1908, Heft IV.)

une noix de coco pour en extraire le lait et le noyau qu'elle présente aux bêtes dans une coquille. Chacune de ces bêtes a son nom propre, et lorsqu'elles viennent à dérober quelque chose les injures et le bâton sont toujours prêts. A 7 heures tout le monde commence à mâcher le bétel, et dort ou se repose. Quelques-uns vont chercher le *watti*, une liqueur tirée de la plante du même nom, amère, mais excitant l'appétit. Une gorgée d'eau ou la mastication de la canne à sucre en font passer le goût amer. Cela se fait ordinairement à dix heures. Après cela on continue à se reposer. Durant la matinée, les femmes sont occupées à tresser des cheveux, à fabriquer des cordons, des bracelets, et à faire de l'huile pour servir d'onguent. A midi, les hommes sont réveillés par la faim, et la mastication du bétel commence de nouveau. Durant l'après-midi, les femmes se rendent à la plantation pour chercher de nouvelles provisions, ainsi que du combustible pour la nuit. Au retour on aperçoit ordinairement un bambin assis sur la hotte de sa mère. Les hommes ne portent rien de quelque importance; à peine les voit-on porter un enfant. Lorsqu'une femme laisse tomber quelque objet de son fardeau, elle le ramasse avec les orteils, pour le saisir par derrière avec la main. Le soir, on aperçoit partout en dehors des maisons des feux où tous sont occupés à faire bouillir et rôtir leurs mets. La pêche, la chasse, le travail dans la plantation ne sont que des exceptions pendant que la vie régulière se passe de la manière décrite.

Le Dr. O. SCHLAGINHAUFEN décrit dans ses «marches d'orientation» sur la côte orientale du Nouveau-Mecklenbourg méridional, les localités et la position des différentes tribus par rapport les unes aux autres, ce qui constitue un travail préparatif avantageux pour les études ethnographiques de l'expédition maritime allemande. Trois cartes à échelle assez considérable montrent clairement les points de colonisation. (Mitt. a. d. deutsch. Schutzgeb., 1908, fasc. IV.)

Bibliographie.

Philippe Virey. *La Religion de l'ancienne Égypte.* Paris. GABRIEL BEAUCHESNE & CIE. 1910. 352 SS. 8°. Preis: Fr. 4.—.

Das vorliegende klar und anregend geschriebene Werk beruht auf Vorträgen, welche VIREY im vergangenen Jahre an dem Institut Catholique zu Paris gehalten hat. Es bezweckt in folgedessen nicht eine systematische Übersicht über die ägyptische Religion zu geben, da eine solche naturgemäß einen tabellarischen Charakter hätte annehmen müssen. Das aus dem Altertum für den ägyptischen Götterglauben vorliegende Material bietet bisher nirgends eine zusammenfassende Darstellung. Es besteht aus Einzelangaben, wie sie die Tempel und Gräber gewähren oder aus Sammlungen magischer Formeln und ähnlicher Texte, wie man sie in bunter, systemloser Reihe dem Toten zum jeweiligen praktischen Gebrauche in das Grab mitgab. Dementsprechend wird es durchwegs von den lokalen oder individuellen Interessen beherrscht, welche der jeweilige Fundort mit sich brachte oder ihr Besitzer bevorzugte. So läßt es denn immer von neuem henothetische Gedankengänge stark hervortreten, gelegentlich wohl stärker als dieselben in der Religion des täglichen Lebens tatsächlich vorhanden waren. Die lange Reihe derartiger Einzelercheinungen des ägyptischen Glaubens erschöpfend zu behandeln, hätte weit mehr Zeit und Raum erfordert, als dem Verfasser zu Gebote stand, und den Zuhörerkreis schnell ermüden müssen. So hat sich VIREY denn entschlossen, die Götterreihen, die Tempelorganisation, die Kultuszeremonien nur kurz zu skizzieren, dagegen ausführlicher auf allgemeiner interessante Fragen einzugehen, den Nachdruck auf die Auffassung der Gottheit, den Zweck des Opfers, den Tierkult, die Entstehung des Polytheismus und ähnliche Grundfragen zu legen. Dabei betont er, seinem Hörerkreis entsprechend, möglichst die Parallelen positiver und negativer Natur zu den christlichen Auffassungen, also die Stellen, an denen sich bei dem ägyptischen Volke ähnliche Gedankenkreise finden wie im Christentum und die weit zahlreicheren Fälle, in denen sich von analogen Grundgedanken ausgehend im Niltal völlig andersartige Vorstellungen entwickelt haben. Vor allem geschieht dies bei der Besprechung der in Ägypten herrschenden Unsterblichkeitslehren, bei denen VIREY an der Hand der Definition der christlichen Anschauung in der Fassung des Pariser Katechismus darlegt, wie grundverschieden bei der Übereinstimmung der Überzeugung von der Unsterblichkeit des menschlichen Ichs die Ausbildung dieser Lehre im alten Ägypten von den christlichen dogmatischen Sätzen war. (S. 236 ff.)

In ansprechenden Ausführungen hebt der Verfasser nachdrücklich die ungeheure Macht hervor, welche der Ägypter der magischen Formel und ihrer richtigen Verwertung zuschrieb, wie er annahm, mit ihrer Hilfe jederzeit die Götter zwingen zu können, ihm zu Willen zu sein. Mit dieser Ansicht im Zusammenhang stand die hohe Bedeutung, welche dem Namen zugeschrieben wurde, dessen Kenntnis Macht über seinen Träger verlieh. (S. 209 ff.) Dementsprechend entwickelte sich bereits frühe der Gedanke, daß der wahre Namen der Gottheit verborgen sein müsse, bzw. nicht verraten werden dürfe, um die Bezauberung einer solchen höheren Macht auszuschließen. Hiervon ausgehend, deutete man den Namen des thebanischen Amon, wenn dies auch sachlich sicher unrichtig war, als der Verborgene (*âmen*). Unter diesen Umständen darf man, wenn von der Verborgtheit des Namens oder der Erscheinungsform eines Gottes die Rede ist, daraus keine weiteren Schlüsse auf eine tiefere Auffassung der Gestalt selbst ziehen. Ebenso wenig wird man aus dem Selbstlob, welches sich der Ägypter in seinen Grabinschriften oder in dem negativen Sündenbekenntnisse des Totenbuches in reicher Fülle spendet, eine besonders große Höhe des moralischen Empfindens oder der Lebensführung des Volkes entnehmen können.

Der kenntnisreiche Verfasser bespricht in dem Buche zunächst das Alter der ägyptischen Religion, die Ahnenverehrung und den Tierkult. Dann folgen die Auffassung der Gottheit und ihre Eigenschaften, die Verbindung zwischen der irdischen und der himmlischen Welt, welche vor allem in der Person des Pharaos ihren Ausdruck fand, eine kurze Besprechung einiger ganz besonders wichtiger Gestalten des Pantheon, die pantheistischen Vorstellungen und die Magie, die Anschauungen über eine individuelle Unsterblichkeit des Menschen, endlich der Charakter der Kultzeremonien und der vom Verfasser sehr hoch veranschlagte Einfluß der ägyptischen Lehren auf die Religionen und die Vorstellungen der klassischen Völker. Ein sehr ausführlicher und zuverlässiger Index beschließt das gut ausgestattete und sorgfältig gedruckte Buch.

Bei einer derart umfassenden Darstellung ist es selbstverständlich, daß man in manchen Einzelpunkten anderer Ansicht sein kann wie der Verfasser. Hieraus darf demselben kein Vorwurf gemacht werden. Es ergeben sich derartige verschiedene Auffassungen aus der Art des uns vorliegenden Materials, welches für zahlreiche Punkte, wie auch VIREY mit Recht hervorhebt, nur Vermutungen gestattet, aber noch keine definitiven Lösungen zu ergeben vermag. In solchen strittigen Fällen legt der Verfasser seinen Standpunkt klar und eingehend dar und gewährt durch zahlreiche Verweise auf Textstellen und moderne Literatur die Möglichkeit einer Nachprüfung seiner Lösungsversuche. Wenn er dabei so gut wie ausschließlich, abgesehen von Schriften von LE PAGE RENOUF, auf französisch erschienene Arbeiten verweist, so erklärt sich dies daraus, daß diese seinen Hörern bequemer zugänglich sein mußten als fremdsprachige Veröffentlichungen.

Gelegentlich zeigt sich bei der Deutung des tieferen Sinnes der Texte, wie dies bereits in der großen Publikation des Grabes des Rech-má-rá durch VIREY der Fall war, eine starke Neigung zu mystischer Auffassung der ägyptischen religiösen Vorstellungen (z. B. S. 200 ff.), des Opfers (S. 248 ff.), des Tempels (S. 276 ff.), der Totenzeremonien, deren Schauplatz der Verfasser im Gegensatz zu anderen Ägyptologen im Tempel sucht (S. 280 ff.). An einer Reihe von Stellen altägyptischer Urkunden glaubt er Spuren eines Urmonotheismus zu finden (S. 215), der im Niltale der Entwicklung der Magie vorausgegangen sei, die Furcht vor dem derart aufgefaßten Gotte spiele besonders in der Moral eine Rolle. Bisher scheint es mir jedoch nicht möglich zu sein, den historischen Beweis für eine solche Präexistenz des Monotheismus auf ägyptischem Boden zu führen. Die ältesten religiösen Texte, welche hier bisher vorliegen, vor allem die Pyramideninschriften, stehen bereits völlig im Banne der Magie. Ihre Vorstufe läßt sich für das Niltal nur aus allgemeinen Erwägungen erschließen, aber einstweilen nicht auf urkundlicher Basis aufbauen. Wir sind in diesem Punkte, wie in zahlreichen anderen, nicht in der Lage, in die Anfänge des ägyptischen Glaubens einen Einblick zu gewinnen. In dem Augenblick, in dem wir ihn kennen lernen, setzt er sich bereits aus so zahlreichen heterogenen Bestandteilen zusammen, daß wir über deren relatives Alter im Bereiche der ägyptischen Kultur keinerlei inschriftliche Aufschlüsse beizubringen vermögen. Auch der Papyrus Prisse, dessen Übersetzung und Behandlung VIREY seine erste wissenschaftliche Arbeit gewidmet hatte und aus dem er, ebenso wie zahlreiche andere Forscher, mehrfach Sätze als Belege für monotheistische Gedankengänge anführt, kann nicht als unbedingt maßgebend angesehen werden. Wenn in ihm von Gott ohne weiteren Zusatz die Rede ist, so hat der ägyptische Leser dabei kaum an einen Gott von universeller Bedeutung gedacht, sondern darunter seinen jeweiligen Lokalgott, seinen *neter nuit-ti*, „den zur Stadt gehörigen Gott“, wie er sich ausdrückte, verstanden. Mag es auch zweifelhaft sein, in welchem Verhältnisse die beiden Verfasser des Papyrus zu den sonst bekannt gewordenen Trägern der Namen Kakemna und Ptahhotep stehen, die Zeit des Alten Reiches, in welcher sie schrieben, ist derart vom Polytheismus beherrscht, daß ein von diesem abweichender und zum Ausdruck gelangter monotheistischer Glaube bei Leuten in ihrer Stellung sehr auffallend und einer religionspolitischen Erklärung bedürftig erscheinen müßte. Bei dem großen Gewichte, welches, wie eben erwähnt, dem Namen von den Ägyptern beigelegt wird, wäre bei einer derartigen Denkweise auch die theophore Bezeichnung des einen von ihnen als Gabe des Ptah wenig glücklich.

Bei der Behandlung des Tierkultes geht VIREY im allgemeinen von den Studien von LORET aus. Meine abweichende Ansicht über die einschlägigen Fragen habe ich an anderer Stelle auszuführen und zu begründen gesucht. Vor allem möchte ich für Ägypten den Ausdruck Totemismus vermeiden. Was man unter diesem Begriffe jetzt zu verstehen pflegt, fehlt größtenteils

in Ägypten. Die Abstammung von Tieren spielt hier, wie auch VIREY (S. 134) bemerkt, keine Rolle. Aus den kurzen, vereinzelt und vieldeutigen Andeutungen in Inschriften der Nagadazeit läßt sich, soweit ich sehe, für die älteste Form des Tierkultes bisher nur wenig gewinnen. In dem, was sie an sicheren Aufschlüssen darbieten, kann ich keinen Widerspruch zu meinen, im Muséon VI, S. 113 ff. gegebenen Ausführungen finden. Daß auch dem Gotte Atum von Heliopolis ein besonderes heiliges Tier zukam, geht aus den Darstellungen eines Naos aus der Zeit Nektanebus II. (NAVILLE, *The Shrine of Saft el Henneh* pl. 6; vgl. pl. 2 und BRUGSCH, *The-saurus*, p. 792) und aus einem Denkmal zu Wien (Übersicht der Kunsthistorischen Sammlungen 1906, S. 51) hervor. Sehr interessant ist im Zusammenhang mit den heliopolitanischen Kulturen ein Skarabäus, den der Verfasser S. 144 aus seiner Privatsammlung in Umrißzeichnung veröffentlicht hat. Derselbe scheint neben einer Verehrung des Sonnenobelisken durch die Hunds-kopaffen eine solche des Phönix durch Thutmosis III. zu zeigen. Eine genaue Veröffentlichung und Behandlung dieses Amulettes würde sehr dankenswert sein.

A. WIEDEMANN — Bonn.

G. Foucart. *La Méthode comparative dans l'Histoire des Religions.* Paris. ALPHONSE PICARD & FILS. 1909. 237 pp. in-8°. Prix: Fr. 3.50.

C'est naturellement une grande satisfaction pour un ethnologue de voir comment, l'une après l'autre, les anciennes «philologies» aristocratiques se voient forcées de reconnaître l'utilité et même la nécessité des études ethnographiques et d'y recourir pour pouvoir résoudre finalement les problèmes de leurs propres domaines. Une telle «conversion» est actuellement commencée pour l'égyptologie, et le livre que j'annonce ici en est une preuve. A première vue, le contraire paraîtrait vrai. Car il n'y a pas beaucoup de livres parus ces dernières années qui contiennent de si graves attaques et de si dédaigneuses remarques contre l'ethnologie que le livre de M. FOU CART; et, d'un autre côté, c'est plutôt l'égyptologie qu'il propose comme modèle et point de départ aux études ethnographiques. Mais il ne faut pas s'y méprendre, c'est plutôt le dernier effort de quelqu'un qui est sur le point de se rendre.

D'abord quant aux attaques de M. FOU CART contre l'ethnologie, il y en a plusieurs qui seraient fondées, si l'auteur savait distinguer. C'est à l'ancienne école anglaise et allemande mythologique et à la nouvelle école française sociologique qu'il peut avec raison adresser le reproche qu'elles dédaignent l'histoire et la géographie (p. 12), qu'elles n'exigent pas d'études préalables, que la connaissance des langues sauvages ne paraît pas même nécessaire (pp. 21, 88), de négliger l'étude des objets ramassés dans les musées (p. 29); mais il devrait connaître les puissants mouvements ethnologiques dans tous les grands pays européens et américains qui se sont délivrés de ces défauts. M. FOU CART a plus de raison que l'on ne croit généralement de dire que les «sauvages» sont des dégénérés (pp. 24, 125); mais il est erroné sans aucun doute de croire que la grande masse des «sauvages» ait eu auparavant une grande civilisation matérielle ainsi que M. FOU CART paraît le croire (pp. 25—26, 189, 219). D'autre part si M. FOU CART reproche à l'ethnologie la prédilection pour des apriorismes, c'est lui-même qui nous la manifeste en plusieurs endroits.

Le plus grand de ces apriorismes et qui se fonde sur plusieurs apriorismes particuliers, est sa thèse: que c'est surtout la religion d'Egypte qui doit être choisie comme point de départ de l'«Histoire des Religions», et qu'elle est bien celle qui peut conduire le plus sûrement à organiser une science des religions (p. 41). Avec tous les avantages que nous offre l'étude de la religion égyptienne et que M. FOU CART nous décrit très clairement, on ne peut établir que la thèse que les cas sont rares où l'on peut poursuivre le développement d'une religion particulière aussi bien qu'en Egypte. Mais ce n'est, en effet, qu'une religion particulière, bien définie, et la variété des types religieux des peuples du monde entier est considérablement plus riche que M. FOU CART ne paraît se le figurer, plus riche aussi en des formes qui ne peuvent, en aucune façon, être réduites à celle de la religion d'Egypte. L'autre thèse que M. FOU CART formule, il est vrai, avec une certaine hésitation, mais encore assez positivement, que la forme la plus ancienne de la religion égyptique se rapproche très à l'origine de la Religion, n'est fondée que sur des apriorismes. Telle l'affirmation que l'homme de la vieille Egypte était incapable de

concevoir les forces naturelles et qu'il leur a substitué les dieux-animaux (p. 55), que l'anthropomorphisme est postérieur en date (l. c.), telle la thèse du caractère alimentaire du sacrifice primitif (pp. 98, 112, 121) dans laquelle l'auteur ne fait aucune attention aux sacrifices primordiaux qui ont une toute autre origine, telle l'hypothèse que «le langage articulé dut (!) paraître une merveille aux primitifs» (p. 148), telle la thèse que «magie, religion, science rudimentaire sont nées en même temps» (p. 152), l'affirmation que «l'explication cosmogonique n'appartient pas au fond réellement primitif des religions» (p. 188). Sur toutes ces thèses et hypothèses j'ai si longuement discuté dans mon étude sur l'origine de l'idée de Dieu que je puis y renvoyer M. FOUCART.

Je crois encore qu'il faut contester l'affirmation de M. FOUCART qu'il n'y ait pas d'éléments étrangers dans la religion égyptiaque (p. 36). L'avis d'un savant comme M. A. WIEDEMANN est ici contraire à celui de M. FOUCART; celui-ci trouve même deux éléments non égyptiaques immigrés dans la période dite de Naggadah (v. A. WIEDEMANN, *Die Steinzeit Ägyptens*, Globus, Bd. XCVI [1909] pp. 295—296). C'est surtout cette période «préhistorique» qui relie toute l'histoire égyptiaque à des mouvements de peuples venus de l'extérieur et établit ainsi clairement la dépendance de l'explication de la religion, de la sociologie, de la culture matérielle de l'Égypte de celle de l'ethnologie générale, et non le contraire.

Malgré tout cela on voit clairement la tendance sérieuse de M. FOUCART à mettre en relations plus étroites l'égyptologie et l'ethnologie, et c'est seulement comme la dernière «survivance» de l'ancienne réserve aristocratique de l'égyptologie s'il soutient une espèce de primauté ou de supériorité de cette dernière sur l'ethnologie. Dans un article récemment paru dans le «Sphinx» (vol. XIII, 3, p. 122—143) «Egyptologie et Ethnographie» — où il donne aussi un compte-rendu très favorable de l'«Anthropos» —, il laisse tomber encore ce préjugé et il établit la relation des deux sciences avec la coordination qui leur est due et qui exclut toute espèce de primauté de l'une sur l'autre. Il y décrit d'une façon soignée, que je ne puis qu'approuver dans tous les détails, quels avantages l'égyptologie peut attendre d'une utilisation plus intense des résultats des différentes études ethnographiques, et qu'il est donc presque nécessaire pour les égyptologues d'attribuer une attention plus grande à ces études qu'ils ne l'ont fait jusqu'ici.

En revanche nous ne voulons pas oublier d'établir aussi de notre côté qu'il ne peut pas être question d'une supériorité de l'ethnologie sur l'égyptologie. L'une peut et doit apprendre de l'autre. Il est certain que dans l'histoire de l'Égypte la longue durée et la masse des documents fournissent un cas extraordinairement favorable pour observer un développement ininterrompu, qui ne peut être que très instructif pour les ethnologues. Mais cette utilité sera encore plus grande, si les égyptologues eux-mêmes commencent à établir les significations ethnologiques des détails de la civilisation égyptiaque, parce que ce sont surtout eux qui y apporteront la connaissance suffisante de la langue et de tout l'ensemble. Je n'ai pas l'intention d'empiéter sur les solutions qu'ils nous donneront un jour. Mais si je ne méconnais pas que la civilisation de l'Égypte est bien assez compliquée, il me paraît pourtant que les notes caractéristiques qu'elle porte sont avant tout celles que M. GRAEBNER assigne au cercle culturel totémistique (v. «Anthropos», IV, p. 933 suiv.), et ce sera la grande importance que l'Égypte aura pour toute l'ethnologie de nous apporter un spécimen si reculé et si richement documenté de cet ancien cercle culturel.

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

H. Hubert et M. Mauss. *Mélanges d'Histoire des Religions*. Paris. F. ALCAN. 1909. XLII+236 pp. in-8°. Prix: Fr. 5.—.

Une période de réédition collective paraît être venue pour certains travaux d'histoire des Religions; peut-être sent-on le besoin d'avoir des «manuels», mais en même temps l'impossibilité actuelle d'offrir un tout suffisamment net et certain de la nouvelle théorie magique. Après MM. GOBLET D'ALVIELLA, MARETT, A. VAN GENNEP, MM. H. HUBERT et M. MAUSS ont fait une réédition de trois de leurs travaux: *Essai sur la Nature et Fonction du Sacrifice*, *L'Origine des Pouvoirs magiques*, *La Représentation du Temps dans la Magie et la Religion*. La préface seule est nouvelle dans ce livre, et elle a pour but 1° d'établir l'enchaînement interne des trois travaux mentionnés, 2° de répondre aux objections faites à eux par la critique. Généralement on se contente de donner cette réponse sans reproduire verbalement ce qui a occasionné la critique.

Les deux auteurs s'occupent également d'une objection que j'ai faite c.-à-d. qu'ils ne prêtent pas assez d'attention au rôle que joue l'individu dans le développement de la religion et de la magie. Ce ne fut qu'un court passage dans «*Anthropos*», III (1908), p. 604, n. 4, où j'ai relevé cette critique. Comme, depuis lors, j'ai considérablement étendu cette critique dans la suite de mon travail et notamment dans le chapitre VI «*Les théories préanimistiques de la Magie*», je préfère attendre pour mon anticritique jusqu'à ce que les deux auteurs aient étudié cette nouvelle discussion. Ils verront que je n'appartiens ni à ceux qui mettent «au commencement la notion d'âme et d'esprit si l'on est animiste, ni les mythes, si l'on est naturiste» (p. XXXIII), et que pourtant je m'oppose à leur théorie démesurément sociologique de la religion et de la magie. Et je reste en opposition même s'ils cherchent à présent à effacer un peu l'extravagance de leur théorie en diminuant la différence entre le *mana* impersonnel et le dieu personnel (p. XXXVI). Je ne puis accepter des thèses comme celles-ci : «Le personnel ne se conçoit que par rapport à l'impersonnel. L'individu ne se distingue que dans un clan.» Les deux auteurs ne sont donc pas arrivés à saisir la nature primairement positive de la personnalité, dont la relativité et négativité n'est qu'un corollaire secondaire.

Mais la nature du *mana* «impersonnel» n'est pas non plus exactement défini par les deux auteurs. D'abord ils n'ont pas tenu compte des paroles de CODRINGTON : «... it essentially belongs to personal beings to originate it...» (CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 118 to 119 ss.). Et même parmi les personnes ce n'est pas toutes qui possèdent par elles-mêmes cette force, comme je l'ai exposé contre M. SIDNEY HARTLAND (v. *Anthropos*, V, 1909, p. 239).

Ils paraît que MM. HUBERT et MAUSS s'attribuent le droit de priorité sur la théorie magique. Il n'en est rien. J'ai mis au jour le fait que, une dizaine d'années, avant eux, M. JOHN H. KING a déjà établi cette théorie dans presque tout son développement et d'une façon quelque fois supérieure à cette de MM. HUBERT et MAUSS (v. *Anthropos*, IV, p. 508—517; V, pp. 243, 245). Mais j'avais exprimé mon étonnement de voir d'abord que l'initiative de KING resta longtemps sans aucun effet, et que, depuis quelque temps, la nouvelle théorie a fait de si rapides progrès qu'elle a laissé derrière elle la théorie de M. LANG, qui pourtant date du même temps de la renaissance de la théorie magique. MM. HUBERT et MAUSS, sous l'ironie sarcastique qui les distingue, ne se donnent pas la peine de cacher le même étonnement en écrivant : «On n'a pas attendu ce supplément de preuves pour faire crédit à ce que nous avons dit sur la notion de Mana. MM. SIDNEY HARTLAND, FRASER, MARETT, M. JEVONS, lui-même, M. PREUSS s'y sont ralliés; M. VIERKANDT, qui probablement s'est contenté de lire M. PREUSS, en arrive à nous reproduire presque intégralement» (p. XXI—XXII). Je laisse à ces savants le soin de défendre l'originalité respective de leurs positions, qui, je crois, est pourtant un peu plus grande qu'il ne semble à MM. HUBERT et MAUSS. Du reste il me paraît que ce sont surtout des rééditions comme la présente qui augmenteront le nombre des purs partisans; car on ne saurait dire que pour des savants proprement dits ces travaux originaux eussent été inaccessibles.

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

A. Bros. *La Survivance de l'Ame chez les Peuples non civilisés.* BLOND & CIE. Paris. 1909. 64 pp. in-8°.

Dans cette étude, qui a paru en substance dans la «*Revue du Clergé Français*», M. BROS se propose «d'exposer les croyances des peuples non-civilisés, concernant la vie future. «Parmi les nombreux faits, dit-il, dont nous disposons, nous avons fait choix des plus sûrs et des plus significatifs... Il nous a paru utile de signaler, chaque fois que nous en avons eu l'occasion, les coutumes funéraires des diverses religions antiques qui nous paraissent offrir quelques analogies avec celles des peuples sauvages. Cette comparaison peut aider à découvrir la signification ou l'origine de certaines croyances décrites par les classiques.»

M. BROS a très bien atteint son but. Sa collection des faits qu'il nous présente, est assez riche, leur groupement est naturel et clair, les jugements qu'il porte, sont, pour la plupart, justes et fondés. En deux endroits nous aurions aimé le voir un peu plus décisif. C'est d'abord quand il juge de la pensée de FRAZER que les diverses coutumes du deuil devaient s'expliquer par la crainte de l'esprit du défunt; M. BROS y répond qu'il serait difficile de plier à cette conception

toutes ces coutumes (p. 18). Nous croyons que c'est décidément impossible; et s'il est vraisemblable que la plupart aient eu cette origine, il faut dire que ce n'est pas le principe de la majorité qui règne dans l'ethnologie, mais celui de la plus grande primitivité des différents peuples, et si l'on juge d'après ce dernier, il est absolument sûr que le deuil vrai et sincère a inspiré les parties essentielles de la plupart de ces coutumes.

Il faut juger d'après ce même principe de la plus grande primitivité, et non pas celui de la majorité, l'autre cas où nous différons de M. BROS, et qui regarde la croyance des non civilisés à la rétribution d'outre tombe. M. BROS croit que, chez la plupart des peuples, cette croyance fait défaut (p. 58 suiv.) et là où elle se trouve pourtant, il est incliné à la croire provoquée par des influences étrangères. D'abord les cas certainement originaux de cette croyance sont plus nombreux que ne le croit M. BROS, et puis, de nouveau, ce n'est pas la majorité, qui peut être d'une origine assez secondaire, mais la plus grande primitivité qui décide la question. Alors il y a les croyances des Pygmées et des tribus de l'Australie du sud-est, qui forment la souche la plus ancienne du genre humain, et qui manifestent clairement cette croyance. En outre, ce n'est pas une morale «grossière», «fruste et rudimentaire» (pp. 60, 62), mais une morale en substance identique à la nôtre, d'après laquelle, chez eux, la rétribution s'exécute.

La cause de ces divergences est, entre autres, surtout la différence d'après laquelle nous concevons la «méthode comparative». M. BROS cherche à justifier la conception qu'il en a (préface), mais je ne crois pas qu'il y ait réussi complètement. Cette méthode comparative, qui d'ailleurs est celle employée par les ethnologues anglais et allemands TYLOR, FRASER, BASTIAN, etc. et les sociologues français DURKHEIM, HUBERT, MAUSS, S. REINACH et d'autres, pêche par ce qu'elle ne fait presque aucune attention à l'histoire détaillée des différentes coutumes et croyances. Ce grave défaut se manifeste extérieurement principalement dans la négligence presque complète des relations des tribus géographiques et linguistiques et de la culture matérielle. Elle conçoit toute la masse des peuples «non civilisés» comme se trouvant essentiellement sur un et même degré de développement, et c'est pourquoi elle peut prendre par-ci par-là les paradigmes dont elle a besoin pour soutenir les théories qu'elle a construites si souvent d'après des idées préconçues. Les ethnologues proprement dit commencent déjà à quitter cette méthode dénuée d'exactitude scientifique, et il me paraît que nous autres catholiques nous n'avons vraiment pas de raison de la conserver.

On aurait aimé que M. BROS indiquât toujours les sources des dates qu'il donne, ce qui serait surtout utile pour quelqu'un qui s'intéresse à ces études et qui aurait l'intention de poursuivre ces recherches dans une direction plus spéciale.

Dans les noms propres des tribus on trouve des fautes d'impression qui causeront quelque confusion: p. 13 Angouis lisez Angonis; Ouitscha l. Onitscha; p. 14 Iroquois de l'Amérique du Sud l. du Nord; p. 16 Ouraous l. Ouraons; p. 18 Bahan l. Bahau; p. 31 Chuwahes l. Chuwachés; p. 38 Bilqulos l. Bilqulas; p. 62 Yombas l. Yorubas etc. Les indications «dans l'Amérique du Nord», «chez les Bantous» sont certainement, dans la plupart des cas, beaucoup trop vagues et générales.

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

A. Lang. *The Origin of Terms of Human Relationship.* From the Proceedings of the British Academy, vol. III. London. H. FROWDE. 20 pp. 8^{re}. Price: 1 sh. net.

It is the aim of Mr. LANG in this paper to prove that the terms of the so called classificatory system of naming relations proves nothing in favour of a primitive promiscuity of men and women; and it must be acknowledged that he has succeeded in proving this. As the classificatory system was one of the strongest supports of theory of primitive promiscuity the breakdown of this support is indeed fatal to the theory.

Mr. LANG employs, in the first place, the material collected by Messrs. HOWITT, SPENCER and GILLEN in Australia, and he endeavours to establish that the first relation-names were nothing more than designations of age and sex, and, in the case of parent-names, the easiest syllables to pronounce (*ma, pa, ta, na* &c.), distinguished by possessive affixes; so son was — "little one", husband = "man", brother = "comrade" &c. He shows that, as such designations

were in use in Greece, and are still in use among modern European peoples, they prove nothing in favour of the theory of primitive promiscuity. Further on, he proceeds, "as tribal law developed, regulating all things by grade of age, the old names for the nearest relationships were simply extended (sometimes with qualifications, such as 'elder', 'younger', 'little') to all persons of the same age-grade, in the same phratry, with the same duties, privileges and restrictions" (p. 10). "The old term for 'father', whatever its original meaning, was extended, I suppose, to all men of the father's phratry, age-grade, and marriageableness and so on, when possible, with all the rest" (p. 14—15).

Much can be said in favour of these theory, for only theory it is, as Mr. LANG himself holds. Unfortunately, it is just the Australian material that lends itself the least easily to it. This is partly because Australian linguistics are in an extremely deplorable state, which it would not be possible to improve in a short time. As I hope after a year to present it in a better condition I abstain from discussing the Australian evidence, and I prefer to give some instance from Melanesian languages the knowledge of which enables me to give more convincing data. In the language of the Sika of Ali (an island in the district of Berlinhafen, German New-Guinea) the forms for "father" and "mother" are as follows:

| Father | | Mother | |
|--------|---------------------------|----------------------------|--|
| Sing.: | <i>mam</i> my father | <i>nian</i> my mother | |
| | <i>tamam</i> thy father | <i>tenum</i> thy mother | |
| | <i>tameñ</i> his father | <i>teniñ</i> his mother | |
| Plur.: | <i>mam</i> our father | <i>nian</i> our mother | |
| | <i>tamer</i> your father | <i>tenir</i> your mother | |
| | <i>tamer</i> their father | <i>tenir</i> their mother. | |

Here it is seen that in the first person sing. and plur. the forms are alike: speaking to one's own father and mother, addressing them, the terms *mam* and *nian* are always used. Now, *mam* is nothing else, than the wellknown reduplication of the easy syllable *ma*, which, as this language always has consonant endings, must become, out of *mama*, *mam*. The same is the case with *nian*, which is nothing else than *nia-nia*, *niani*, *nian*. Addressing other persons who are fathers or mothers, the reverential prefix *ta*, *te* is apposed to the non reduplicated form and the respective possessive suffix is added: *mam*, thus: thy father *ta + ma + m* (the final *m* being the possessive suffix of the second person sing.) and so on.

Now the forms v. g. for "uncle (paternal)" are the following:

| | | |
|--------|-------------------|--------------|
| Sing: | <i>tuñ</i> | my uncle |
| | <i>tamam leiñ</i> | thy uncle |
| | <i>tameñ leiñ</i> | his uncle |
| Plur.: | <i>tuñ</i> | our uncle |
| | <i>tamer leiñ</i> | your uncle |
| | <i>tamer leiñ</i> | their uncle. |

Here we see the same as with "father", that in addressing (speaking of?) one's uncle the forms are alike: my uncle, our uncle = *tuñ*. I am not able to explain the origin of this form. But there is another form which is used when one's own uncle is spoken about: *mam leiñ*. Now, it is quite certain that the short term of direct address *tuñ* is elder, more original than the composed form *mam leiñ* used if spoken of one's own uncle, which is formed after the form of the second and third persons of singular and plural. Further more, it is clear that the latter ones are quite identical with the forms used if other fathers are addressed or spoken of (for the term *leiñ* is apposed only later on, as I shall show immediately).

Thus, I think I have established three facts:

1° The "easy" repetition *mama* was originally employed only if one's own father was addressed and spoken of; it was an expression of tenderness and familiarity.

2° The stem of this repetition, *ma*, together with the reverential prefix *ta*, was used if fathers of others were addressed or spoken of; it was an expression of reverence.

3° As among the fathers of others the brethren of a person's own fathers were next to receive reverence the expression of 2° was conferred on them and seems to have caused to

fall into desuetude an original term for uncle which was already developed before this substitution.

The expression *leih* which is now added to *tamam* etc. means "middle"; it is added if the middle-aged of three brethren of the father is to be designated. The eldest of them receives the added term *kih* "first", the youngest the term *laeiñ* "little". It seems that in the actual consciousness of the natives it is only by the addition of one of these three terms that the word *tama* which, according to them, means only "father", receives the signification "uncle", which, of course, is not the case.

I believe that the data furnished here will afford a sort of corroboration to the theory of Mr. LANG.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

R. Campbell Thomson. *Semitic Magic, its origin and development.* (LUZAC'S Oriental Religious Series. Vol. III.) London. LUZAC & Co. 1908. LXVIII u. 283 pp.

In der Zeit, da sich das Volk Israel im Lande Kanaan sesshaft machte, war der ganze vordere Orient, namentlich Kanaan, von babylonischer Kultur durchtränkt. Die politischen und kulturellen Verhältnisse, welche die Tell-Amarna-Korrespondenz voraussetzen, beweisen dies. Das ist die Erklärung für die Tatsache, daß sich im Gesetzbuche Israels eine große Anzahl von Rechtssätzen findet, die inhaltlich und formell mit Rechtssätzen des babylonischen Gesetzbuches aus der Zeit Hammurabi's zusammenstimmen. Erklärt werden kann diese Übereinstimmung bekanntlich nicht aus zufälligem Zusammentreffen, auch nicht als Wirkung gleichartiger Verhältnisse; denn diese Gleichartigkeit war für beide Völker nicht gegeben. Mit der allseitigen Abhängigkeit des Landes von babylonischer Kultur war es von selbst gegeben, daß auch so manche Sturzwelle babylonischer Mythen und Götterlegenden im Lande zurückließ, der wir als Einkleidungsform für einen geänderten religiösen Inhalt oft genug noch im A. T. begegnen. Seit einer Reihe von Jahren sind die Religionshistoriker diesen Spuren nachgegangen und haben uns eine ganze Summe von religiösen Vorstellungen aufgezeigt, in denen die religiöse Überlieferung des israelitischen Volkes abhängig sein soll von der religiösen Vorstellungswelt der babylonischen Kultur. Die Forschungen in dieser Richtung sind aufs innigste verbunden mit den Namen WINKLER und ALFRED JEREMIAS.

Ein verwandtes, aber meines Erachtens viel dankbareres Arbeitsfeld hat sich THOMSON mit seinem oben genannten Buche erschlossen. Das Buch hat das Nachtgebiet des religiösen Glaubens, die Magie in ihren verschiedenen Ausprägungen in der semitischen Völkerrasse zum Gegenstande. Der Verfasser, der die assyriologische Wissenschaft schon durch verdienstvolle Einzelstudien auf diesem Gebiete bereichert hat — Devils and evil Spirits of Babylonia —, gibt in der Einleitung (XVII—LXVIII) eine Übersicht über den gemeinsemitischen Glauben an, die Macht und Wirksamkeit der bösen Geister, ihren verderblichen Einfluß im Dienste von Wahrsagern und Zaubern, die Mittel zur Abwendung dieses schlimmen Einflusses und zur Bannung ihrer Macht. In fünf Abschnitten sind dann behandelt die Dämonen- und Geisterwelt, dämonische Besessenheit und Verunreinigung, durch die man in die Gewalt der Geister gelangt, die Sympathiemittel in der Zauberei, die Sühnopfer und Zaubermittel, die Loskaufung der dem dämonischen Einfluß verfallenen Erstgeburt. Der Verfasser nimmt fast überall die bei den Babyloniern herrschende Form der einzelnen abergläubischen Übungen zum Ausgangspunkt — hier sind wir durch zahllose einschlägige Texte auch am besten unterrichtet — und geht mit großer Sachkenntnis und Belesenheit den Spuren dieses Aberglaubens bei den übrigen semitischen Völkern nach. Daß sich auch im Glauben des israelitischen Volkes zahlreiche Spuren dieses weitverbreiteten Aberglaubens finden, kann den Kenner der Verhältnisse nicht überraschen. Bei einzelnen Versuchen, Zusammenhänge zu entdecken, kann man sich allerdings des Eindrucks nicht erwehren, als ob der Verfasser mit der Identität der Einkleidungsform auch schon die Identität des Inhaltes für gegeben erachte. Man muß aber dem Verfasser Dank wissen für seine interessante Arbeit, wenn man ihm auch nicht in allen Einzelheiten seine Zustimmung gibt.

P. ENGELBERT HUBER.

L. Schemann. *Gobineaus Rassenwerk.* Aktenstücke und Betrachtungen zur Geschichte und Kritik des «*Essai sur l'inégalité des races humaines*». FR. FROMANNS Verlag (E. HAUFF). 1910. XLI+544 SS. 8°. Preis: Mk. 10.50.

Das vorliegende Werk zerfällt in zwei Teile von ungleichem Wert. Der erste, wertvollere gibt eine Geschichte des *Essai* des genialen Franzosen, genauer eine Geschichte seiner Aufnahme in der wissenschaftlichen und in der Laienwelt, nach Ländern geordnet. Es ist sehr interessant, die verschiedenen Urteile bedeutender Kapazitäten zu lesen, und die Zusammenstellung derselben ist ein wirkliches Verdienst des Herausgebers. Man kann indes nicht sagen, daß hier Luft und Sonne auf Freund und Feind ganz gleichmäßig verteilt worden seien: die ersteren werden in erschöpfendster Vollständigkeit vorgeführt, wenn auch nur ein paar Briefzeilen vorliegen, die sie, womöglich erst auf Ansuchen des Herausgebers, an ihn gerichtet, und sie werden mit den schmeichelhaftesten Beiwörtern bedacht; die letzteren sind doch einigermaßen in den Hintergrund gestellt.

Am meisten sind natürlich für eine Zeitschrift wie die unsrige die Urteile, welche von Anthropologen, Ethnologen und Linguisten gefällt worden sind, von Interesse. Es sind ihrer nicht allzu viele und unter diesen nur wenige eingehende. Es kommen in Betracht: QUATREFAGES, BROCA, POTT, SCHAAFHAUSEN, ANDREE, WAITZ, RATZEL, GROSSE, VIERKANDT, EHRENREICH. Am besten scheint mir auch jetzt noch immer die von Einsicht und Sympathie getragene Beurteilung zu sein, die der erste dieser Beurteiler, QUATREFAGES, dem *Essai* zuteil werden läßt, und die der hohen Bedeutung desselben vollkommen gerecht wird. SCHEMANN wirft den Fachgelehrten immer wieder vor, daß sie zu sehr als solche urteilten. Ich meine, das sei auch nur ihre verfluchte Pflicht und Schuldigkeit, und die Welt erwartet das so von ihnen, besonders wenn sie in fachwissenschaftlichen Zeitschriften und Werken schreiben. Wenn sie als „Genies“ schreiben wollen, so sollen sie das gefälligst vorher bemerkbar machen und ihre diesbezüglichen Einfälle in besonders dazu gegründeten Zeitschriften zum besten geben.

Weniger ersprießlich als der erste ist der zweite Teil, der eine „Kritik des *Essai*“ bieten soll, und in welchem SCHEMANN die ersichtlicherweise nicht leichte Aufgabe übernommen hat, seine aus Altdarwinismus, Neopanthismus und Pangermanismus zusammengesetzte Theorie mit der des Grafen GOBINEAU zusammen zu bringen, der bekanntlich die beiden ersten Bestandteile in energischer Weise von sich abgewiesen hat. Sehen wir hier von der Ablehnung des Darwinismus ab, so ist bekannt, daß GOBINEAU ein strenggläubiger Katholik war. Die Art und Weise, wie SCHEMANN an dieser Tatsache vorbeizukommen sucht, berührt recht unsympathisch. Er konstruiert für alle großen Männer eine Art Untergrundreligion, die in ihnen neben der „aus Pflichtgefühl und aus Reflexion“ erworbenen vorhanden gewesen sei, bei GOBINEAU sei das der Pantheismus gewesen. Es ist klar, daß eine solche Konstruktion entweder dem Ingenium oder dem Ethos der großen Männer schlimm mitspielt. Bei GOBINEAU sind die Daten, die SCHEMANN dafür beibringt, jedenfalls total ungenügend. Wenn er die zeitweiligen inneren Kämpfe des Grafen hierfür heranzieht, so offenbart das nur eine platte und schablonenhafte Auffassung des Seelenlebens überhaupt und der Stellung des Katholiken zu seiner Kirche insbesondere. Wenn TOQUEVILLE behauptet, daß der Grund und Kern der Lehre GOBINEAU's der Lehre der Kirche zuwiderlaufe, so hat er entweder die letztere oder die erstere nicht richtig verstanden, vielleicht beide nicht. Das Christentum hat nie den Satz aufgestellt, daß die Individuen oder die Völker oder die Rassen nach jeder Hinsicht hin gleich befähigt daständen. Die, damals allerdings grundstürzende, Lehre, mit welcher das Christentum in die heidnische Welt eintrat, war die, daß jedes menschliche Individuum eine Seele habe, die befähigt und berufen sei, Gott zu erkennen, ihn zu lieben, in der Befolgung seines Willens sittlich zu handeln und dadurch zeitlich und ewig glücklich zu werden, und daß auch der geringste Grad dieser Befähigung immer noch so hoch sei, daß der Betätigung derselben von keiner Seite, weder von „Herrenmenschen“, noch von Volks- oder Rassenkomplexen, ein Hindernis in den Weg gelegt werden dürfe durch Ausnützung derselben für selbstsüchtige eigene Zwecke. Weit entfernt, daß das Christentum die hierarchische Gliederung verworfen hätte, hat es dieselbe vielmehr auf seinem eigenen Gebiet in Ämtern und Ständen in weitestgehendem Maße zur Anwendung gebracht. Und ebenso weit entfernt, daß es die Großen gehindert hätte, das Vollmaß ihrer Kräfte zu entfalten, macht es ihnen vielmehr die volle Ausbildung und Auswirkung ihrer Fähigkeiten zur Pflicht, wohlgemerkt aber, die volle Entwicklung,

nicht nur die des Intellekts oder des Machtwillens, sondern auch die des Gemütes und Herzens; diese Vollentwicklung wird sich dann auch zu den Schwachen und Niedrigen herabneigen und diese auf höhere Stufen zu heben suchen, und barmherzige Liebe wird hier manchen Edelstein aus Schmutz und Niedrigkeit herausheben können, den nur blinde äußere Kräfte dorthin verschlagen. Aber die christliche Religion legt nicht die Pflicht auf, das als hoch und stark zu werten, was trotz allem niedrig und gebrechlich geblieben ist. Was aber das Ringen der Völker und Rassen um den Primat angeht, so hat das Christentum dieses nie verworfen und nie gehindert. Aber über allen diesen Kämpfen hält es in viel tiefergründigerer und wirksamerer Weise aufrecht, was die Naturwissenschaft als die Einheit der menschlichen Rassen in einer Spezies, die Kulturgeschichte als die Zusammenfassung der Völker zur einen Humanität proklamiert: es stellt alle Völker und Rassen hin als Kinder hervorgegangen aus der Hand des Einen Vaters, zu Einem Vater wieder zurückstrebend.

Zum Schluß noch ein kurzes Wort. Es scheint mir, daß gerade die unsympathische Art, mit der manche der um SCHEMANN Stehenden für GOBINEAU Propaganda machen, am meisten davon abhält, seinen Lehren näher zu treten und das wahrhaft Bleibende an ihnen herauszuarbeiten. Rührend ist wohl auch hier die oft gymnasiastenhaft-bombastische Art, mit der der geniale Mann gefeiert wird. Rührend, aber mehr schon zum Mitleid, ist auch die echt-germanische treuherzige Unbeholfenheit, mit der man den kaustisch-gewandten, aus jüdischen Kreisen stammenden Angriffen gegenüber steht. Weniger erfreulich aber ist das, vielfach aus dem Dilettantismus hervorgehende, schwächliche Konzessionieren vor diesen Angriffen, die Abschwächung gerade der Grundgedanken GOBINEAU's, seiner Betonung des Blutes, der Rasse, um, wie auch SCHEMANN mehrfach tut, auf die „Psyche“ sich zurückzuziehen. Damit würde GOBINEAU unter keinen Umständen einverstanden gewesen sein.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Prof. Dr. Schauinsland, Direktor des städtischen Museums in Bremen.

Darwin und seine Lehre nebst kritischen Bemerkungen. Beilage zu Bd. XIX der Abh. d. Nat. Ver. Bremen. FR. LEUWER. Bremen. 1909. 39 SS.

Die vorliegende Abhandlung bildet den Abdruck einer Rede, die Professor SCHAUINSLAND zur Feier des 100. Geburtstages DARWIN's am 1. März 1909 im Naturwissenschaftlichen Verein zu Bremen gehalten. An eine verständnisvolle Würdigung des Lebensganges und des Charakters DARWIN's schließt sich eine objektive und klare Darlegung der Grundlehren des DARWIN'schen Systems. Indem dann der Verfasser zur Kritik des letzteren übergeht, führt er die verschiedenen anderen Theorien vor, die zur Verbesserung und Ergänzung des Darwinismus dienen können, die Migrationstheorie WAGNER's, die Mutationstheorie DE VRIES', den Neo-Lamarckismus und Neo-Vitalismus. In der Kritik DARWIN's hebt SCHAUINSLAND besonders hervor sein Ungenügen zur Erklärung der Vererbung, der Regeneration, des Lebens überhaupt, ganz zu schweigen von den psychischen Vorgängen — alles in frischer, sehr anregender Darstellung, das Ganze zur allgemeinen Orientierung sehr dienlich.

Professor SCHAUINSLAND kommt zu dem Ergebnis: „Jedenfalls ist es klar, daß die Mehrzahl der Gelehrten vom Fach das Hypothetische der Lehre immer mehr erkennen und einer durchgreifenden Revision sehr geneigt sind“ (S. 31). Wenn er auch die Anregungen, die von dieser „Arbeitshypothese“ ausgegangen sind und noch ausgehen, anerkennt, so vermag er „nicht ganz so günstig den Einfluß der Theorie auf die Laienwelt einzuschätzen“, da hier der gewissenlose Dogmatismus, das Verwischen von Wahrheit und Dichtung durch Männer wie Hückel in idealer Hinsicht großen Schaden gestiftet haben. Er hebt die vielseitige Unfähigkeit des Monismus zur Lösung der großen Welträtsel hervor.

Er selbst huldigt einem religiösen Agnostizismus, der das große X nicht weiter formulieren will, dem „das Ahnen, daß das Universum, aber auch mein Leben, irgend einen Sinn haben muß“, Religion ist. „Doch“, so fährt er fort, „kann ich mir wohl denken, daß andere sich dieses X umformen können nach Maßgabe ihres Intellekts und den Anforderungen ihres Gemütes. Diese Forderungen soll man aber nicht unterschätzen“ (S. 37).

Das soll man in der Tat nicht; denn es gibt noch andere Arten der „Umformung“, als sie der Verfasser im folgenden dann schildert, die nicht nur den Anforderungen des Gemütes,

sondern auch denen des Intellekts vollkommen entsprechen. Man wird nicht allen Einzelheiten der Darlegungen des Verfassers beistimmen können, aber man wird überall sein gerechtes und verständnisvolles Urteil, sein Verständnis insbesondere für die idealen Seiten des Lebens warm anerkennen müssen. Und da in der Tat die Zahl solcher Männer im Zunehmen begriffen ist, so wird man ohne Zweifel sagen können, daß die Hochflut des Materialismus vorüber ist, und daß eigentlich sich schon zu erfüllen beginnt, was der Verfasser zum Schluß als Hoffnung ausspricht: „Nach langem Warten wird dann wohl auch der Idealismus, ohne den vor allem wir Deutsche ja doch auf die Dauer nicht leben können, zu seinem Recht gelangen zum Heile der Menschheit!“ (S. 39).

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Illustrierte Völkerkunde. Unter Mitwirkung von **Dr. A. Byhan, W. Krickeberg, Dr. R. Lasch, Prof. Dr. F. v. Luschan, Prof. Dr. W. Volz**, herausgegeben von **Dr. G. Buschan.** STRECKER & SCHRÖDER. Stuttgart (ohne Jahreszahl). 464 SS. Gr. 8°. Mit 17 Tafeln und 194 Textabbildungen. Preis: Mk. 2.60 geh., Mk. 3.50 geb.

Der um Anthropologie und Ethnologie schon vielfach hochverdiente rührige Verlag von STRECKER & SCHRÖDER hat zweifellos auch durch dieses Werk der Völkerkunde wieder einen wichtigen Dienst geleistet. Die bis jetzt vorhandenen zusammenfassenden Werke von PESCHEL, RATZEL, SCHURTZ u. a., so klassisch sie in mancher Beziehung sind, waren doch durch die vielen neueren Forschungsreisen und die zahlreichen aus ihnen gewonnenen Ergebnisse vielfach überholt worden, und es ist eigentlich zu verwundern, daß so lange Zeit vergehen konnte, ehe wieder ein neues zusammenfassendes Werk dieser Art erschien. Das kam wohl daher, daß gerade die am meisten dazu berufenen Ethnologen in der reizvollen Untersuchung der vielen neu aufgetauchten Einzelprobleme so in Anspruch genommen waren, daß sie sich nur schwer entschließen konnten, Hand an eine zeitraubende Gesamtdarstellung zu legen, deren Lückenhaftigkeit gerade ihnen am besten zum Bewußtsein kommen mußte. Indes es ist im dringenden Interesse selbst der wissenschaftlichen Ethnologie gelegen, daß von Zeit zu Zeit solche zusammenfassende, auch für weitere Kreise berechnete Darstellungen erscheinen. Einmal, damit wieder von neuem gezeigt werde, welche allgemein menschlich wertvollen Schätze an Belehrung und Aufklärung die Völkerkunde zu bieten vermag. Dann, damit dadurch die Sympathien auch weiterer Kreise für unsere Wissenschaft stets aufs neue erweckt und erweitert werden, so daß ihr gegebenen Falles auch die materielle Unterstützung nicht vorenthalten werde, deren sie zur Förderung ihrer Aufgaben bedarf. Endlich, damit stets aufs neue wieder junge Talente gewonnen werden zu weiterer Mitarbeit an den vielen Aufgaben, die sich überall auftun. Auch aus diesen Gründen muß man deshalb den Verlegern wie dem Herausgeber und seinem Stab von Mitarbeitern besonderen Dank wissen für alle Arbeit und Sorgfalt, die sie auf das Werk verwendet haben.

Zur Verbreitung in weiteren Kreisen eignet es sich schon wegen seines mittleren Umfanges, von dem Herausgeber und Verleger auch in späteren Auflagen im wesentlichen nicht abgehen sollten. Ganz beispieillos billig ist bei den immerhin doch 464 Seiten mit vielfachem Kleindruck der Preis, der es auch Minderbemittelten möglich macht, es sich zu beschaffen. Zahlreiche, gut ausgewählte Abbildungen unterstützen das Verständnis des Textes (hier und da hätte die Illustrationsfläche noch besser ausgenützt sein können). Die Verleger bemerken in ihrer Vorrede, daß das Buch jedermann unbedenklich in die Hand gegeben werden könne. Das wird man fast durchgehends unterschreiben können, von einigen, allerdings nicht unwesentlichen Punkten abgesehen, auf die wir noch zurückkommen werden; jedenfalls ist überall das angelegentliche Streben, ein solches Buch zu liefern, deutlich zu bemerken und anzuerkennen. Das tritt besonders bei den Illustrationen hervor, bei denen in dieser Hinsicht in manchen, für weitere Kreise bestimmten Werken, vielfach allerdings nur aus Unachtsamkeit der Verfasser, arg gesündigt wird. Die Rücksichten, die in dieser Beziehung gewahrt wurden, kann man nur lobend begrüßen; ein oder zwei Bilder könnten, ohne Eintrag für den inneren Nutzen, vielleicht noch durch andere ersetzt werden. Es ist wohl unnötig zu bemerken, daß für Kinder auch ein solches Werk immer noch nicht bestimmt ist.

Solange eigentliche Lehrbücher der Ethnologie noch fehlen, wird diese „Völkerkunde“ auch für die Vorlesungen an den Universitäten gute Dienste leisten können, desgleichen auch den Professoren an Gymnasien, Realschulen usw., die in ihren Geographie- und Geschichtsstunden, wie billig, auch die Völkerkunde zu Wort kommen lassen wollen. Es wäre überhaupt schon bald an der Zeit, daß Prähistoriker, Anthropologen und Ethnologen sich zusammentäten, um in rühriger Agitation nicht bloß den Platz an den Universitäten, sondern auch an den Gymnasien und Realanstalten zu erkämpfen, der ihren Wissenschaften zukommt; es könnte sonst geschehen, daß die immer umfassender auftretenden Ansprüche der Geographen, bei denen sie in ganz altmodischer Weise noch immer hospitieren müssen, ihnen alle verfügbaren Stunden im Studienplan dieser Anstalten vorwegnehmen. In einer Zeit, wo die Völker sich immer näher treten, und insbesondere in Staaten mit Kolonialbesitz, darf die Wissenschaft vom Menschen auch in diesen Schulen nicht mehr als bloßes Anhängsel der Wissenschaft von der Erde behandelt werden. Zur Einleitung und Durchführung einer dahin abzielenden Bewegung wird, jedenfalls vorerst, das vorliegende Buch gute Mithilfe leisten können.

Ein zusammenfassendes Werk dieser Art muß nicht nur die vorliegenden Ergebnisse der Forschung mitzuteilen suchen, sondern darauf Bedacht nehmen, auf weitere Kreise auch anregend zu wirken durch die Hervorhebung der Probleme, die noch verbleiben. Das ist sowohl für die Gewinnung junger Mitarbeiter, als auch der materiellen Mittel nötig, die von der Öffentlichkeit einer auf die große Anzahl ihrer „gesicherten“ Ergebnisse pochenden, saturierten Wissenschaft kaum je in besonderem Maße gegeben werden. In dieser Hinsicht ist ein Unterschied zu bemerken zwischen den einzelnen Teilen des Werkes. Professor Dr. v. LUSCHAN hat in seinem, Afrika behandelndem Teile mehr einzelne Probleme in den Vordergrund gestellt und dieselben in sehr anregender Weise behandelt, die Gesamtdarstellung des Standes der heutigen Forschung ist dabei allerdings zu kurz gekommen. In anderen Teilen liegt in etwa das umgekehrte Verhältnis vor.

Damit habe ich schon die Tatsache berührt, die hier zum ersten Male bei einer zusammenfassenden Darstellung der Ethnologie zu verzeichnen ist: das Werk hat nicht einen Verfasser, sondern nur einen das Ganze leitenden Herausgeber, die einzelnen Teile aber sind tüchtigen Spezialforschern anvertraut. Die Einführung in die Völkerkunde rührt her von Dr. R. LASCH-Wien, Amerika ist behandelt von dem Direktorialassistenten am Berliner Museum für Völkerkunde W. KRICKEBERG, Australien und Ozeanien hat der Herausgeber Dr. BUSCHAN-Stettin, selbst übernommen, Süd- und Ostasien sind von Prof. Dr. W. VOLZ-Breslau, Nord-, Mittel- und Westasien und Europa von Dr. A. BYHAN, Abteilungsvorsteher am Museum f. Völkerk. in Hamburg, Afrika von Prof. Dr. v. LUSCHAN, Direktor am Museum f. Völkerk. in Berlin. Das moderne Prinzip der spezialisierenden Arbeitsteilung ist also auch hier zur Anwendung gelangt. Gewiß nur zum Vorteil des Ganzen, wenn auch, bei der nicht zu unterbindenden persönlichen Freiheit der einzelnen Mitarbeiter, einzelne Ungleichmäßigkeiten in der Behandlung mit in Kauf genommen werden mußten. Dieselben werden übrigens jetzt, wo das Werk im ganzen vorliegt, von den Verfassern selbst am ehesten bemerkt werden können, und es ist zu erwarten, daß sie selbst im Interesse des Ganzen bei einer Neuauflage die Gleichförmigkeit in Einzelem noch mehr anstreben werden.

Ganz besonders gilt das von der Stellungnahme zu dem Kulturkreisgedanken; denn hier tritt die Ungleichmäßigkeit am empfindlichsten in die Erscheinung. W. KRICKEBERG lehnt ihn für Amerika, wenigstens derzeit, ab; G. BUSCHAN akzeptiert ihn für die Südsee, W. VOLZ desgleichen für Süd- und Ostasien. Dagegen erwähnt ihn A. BYHAN für das übrige Asien und für Europa nicht einmal, und F. v. LUSCHAN deutet für Afrika nur ganz flüchtig auf denselben hin. Allerdings muß hier in Betracht gezogen werden, daß der Kulturkreisgedanke, der in Zukunft zweifellos die ganze Ethnologie von Grund aus umgestalten wird, noch zu jung ist, als daß er allseitig und gründlich entwickelt sein könnte. Dazu ist nur für Ozeanien, Australien und Afrika einigermaßen der Anfang gemacht worden, und die Arbeit GRAEBNER'S „Die melanesische Bogenkultur“, („Anthropos“ IV) in welcher zum ersten Male der Versuch gemacht wurde, den Kulturkreisgedanken auf die ganze Erde auszudehnen, erschien sozusagen erst während des Druckes des vorliegenden Werkes. Man sieht denn auch, daß er selbst in den Teilen, wo er berücksichtigt wird, eigentlich nur äußerlich angefügt ist, während er schon für den ganzen Aufbau und dann für die Darlegung des Entwicklungsverlaufs beinahe jedes Gegenstandes hätte maß-

gebend sein müssen. Eine Entscheidung über eine derartige Berücksichtigung des Kulturkreisgedankens wird denn auch für die nächsten Auflagen das Allernotwendigste sein; man könnte natürlich nur wünschen, daß sie in bejahendem Sinne ausfalle. Die weitgehendste Umgestaltung wird unter dem Einfluß desselben der erste Teil, die allgemeine Einführung, erfahren müssen. Hier ist er jetzt am allerwenigsten zu seinem Recht gelangt; man findet ihn nicht einmal im 2. Abschnitt „Geschichtliches“ erwähnt. Das gewohnte Schema des alten Evolutionismus, vom „Niedrigen“ zum immer „Höheren“, herrscht hier noch unverkürzt. Man wird es sich überlegen müssen, ob nicht in Zukunft bei Durchführung des Kulturkreisgedankens der ganze bisherige Inhalt der „Einführungen“ bzw. der allgemeinen Ethnologie zusammenzudrängen ist in ein gründliches Kapitel über die Methodik und eine genaue Erklärung der „Termini technici“ im Zusammenhange. Als eigentlicher Gegenstand dieses Teiles würde dann zu gelten haben eine Darstellung in großen Zügen jedes einzelnen Kulturkreises über die ganze Erde hin, bzw. die Teile der Erde, wo er zu bemerken ist, mit Hervorhebung seiner wesentlichen Teile. Daran würde sich, jedenfalls später, wenn die Einzelforschung mehr fortgeschritten ist, eine Untersuchung über die inneren und äußeren Ursachen jedes Kulturkreises, in deren allgemeiner Zusammenfassung sich dann von selbst auch herausstellen würde, was an allgemein Menschlichem dabei mitwirkt und was das spezifische Element jeden Kulturkreises ist, so daß neben dem Kulturkreisgedanken, als der verbesserten Form des BASTIAN'schen „Völkergedankens“, auch der „Elementargedanke“ zu der ihm gebührenden Beachtung gelangen würde. Die spezielle Aufgabe der besonderen Ethnologie würde dann darin bestehen, den Kulturkreisen in ihren Einzelgebieten nachzugehen, um dabei besonders die Umänderungen, Verarmungen und Bereicherungen festzustellen, die sowohl unter dem Einfluß der wechselnden geographischen und klimatischen Verhältnisse, als in der Mischung untereinander entstehen. Eine Reihe von „Ursprungs“-fragen werden bei diesem Gange der Untersuchung zweifellos eine andere Darstellung erhalten als es jetzt der Fall ist.

Ein schon ziemlich ausführliches Literaturverzeichnis — auf dessen Lücken wir unten noch zurückkommen werden — und ein sehr eingehendes Namen- und Sachregister (S. 433—436) erhöhen ungemein die Brauchbarkeit des ganzen Werkes.

Die ganzen äußeren und inneren Vorzüge des Werkes, sowie die Umstände, unter denen es erscheint, werden ihm zweifellos eine Verbreitung gewinnen, daß es in den Kreisen, in die es eindringt, nicht so leicht von einem verdrängt werden wird. Es hat auch aus diesem Grunde besonderes Anrecht auf das wohlwollende Interesse aller Fachethnologen, das sich besonders auch in der Mitarbeit an der weiteren Vervollkommnung des Werkes äußern sollte, die zweifellos auch den Verfassern selbst nur willkommen ist. Als nur aus einem Interesse dieser Art hervorgegangen bitte ich auch die folgenden Einzelbemerkungen zu betrachten, bei denen das Prinzip der Spezialforschung Ziel und Maß absteckte.

Der erste Teil, **Einführung in die Völkerkunde** von **Dr. R. Lasch**, gibt, wenn wir von der Nichtberücksichtigung des Kulturkreisgedankens absehen, recht gut den gegenwärtigen Stand der allgemeinen Forschung wieder. Nur wäre zu erwägen gewesen, ob es nicht gerade im Interesse eines solchen Werkes gelegen hätte, über den gegenwärtigen Stand nach der Richtung hin doch noch um etwas weiter vorzudringen, die der Gang der Forschung mit ziemlicher Sicherheit voraussehen läßt, weil dadurch einem zu schnellen Veralten vorgebeugt wird. Das wäre z. B. in der Frage von den Urformen der Familie von Nutzen gewesen, wo eine allgemeine Abkehr der Forschung von früheren, ausschweifenden Theorien zu verzeichnen ist. So lehnt denn auch Dr. LASCH eine ursprüngliche Promiskuität auch in der Form der Gruppenehe ab. Er hält aber noch, wenn auch in sehr charakteristischem Schwanken („zweifellos die älteste sein dürfte“, S. 7), an der Priorität der mütterrechtlichen Form der Familie fest, obwohl auch hier der Umschwung schon ein größerer ist; siehe meine Zusammenstellung darüber in „Anthropos“ III (1908), S. 808. Entschieden wird diese Frage zugunsten des Vaterrechtes schon durch die bei den Pygmäen und Pygmoiden vorliegenden Tatsachen, ferner auch durch die Ergebnisse des Kulturkreisgedankens, jedenfalls in der Südsee, wo das Zweiklassensystem mit seiner Mutterfolge erst an dritter bzw. vierter Stelle auftritt. Ähnliches gilt von der Frage der Monogamie als ursprünglicher Eheform, wo auch die Pygmäen und Pygmoiden die Sachlage völlig zweifellos machen. Für die Ursprünglichkeit der Polygamie führt der Verfasser übrigens höchst sonderbare Gründe an: zur Polygamie neigende Veranlagung des männlichen Geschlechtes (was doch zu sehr an die blutigen Dilettanterien des

Prof. v. EHRENFELS erinnert), genügend große Anzahl von weiblichen Mitgliedern in der Horde (aber bei normalen Verhältnissen ist doch, bei der gleichen Zahl der männlichen und weiblichen Geburten, auch die Zahl der männlichen und weiblichen Individuen stets im wesentlichen gleich). Ob übrigens die nach dem Verfasser „vereinzelt vorkommende“ Monogamie „gewiß nicht durch sittlich-soziale Gründe, sondern nur durch rein wirtschaftliche Gründe und das Gebot der Not veranlaßt“ wurde, das ist etwas, das für die Frage der größeren Primitivität zunächst gar nicht in Betracht kommt.

Ein Mangel ist es, daß die das Leben begleitenden Gebräuche in keiner Weise erwähnt werden. Die Folge davon ist z. B., daß die so überaus wichtigen Initiationsfeiern und die verschiedenen Formen des Begräbnisses vollständig übergangen sind.

Im Einzelnen wären noch folgende Bemerkungen zu machen: S. 6. Jedenfalls in Afrika gibt es auch Geheimbünde, die sowohl Männer als auch Frauen umfassen. — S. 11. Reine Sammler sind auch jetzt noch, von ganz rezenten Beeinflussungen abgesehen, die übergroße Mehrzahl der Pygmäen und Pygmoiden; da bei ihnen, wie auch bei den Südostaustraliern, nicht die „besonders ungünstigen klimatischen Verhältnisse“ das Verbleiben auf der reinen Sammelstufe bewirkt haben, ist das besonders wichtig, und die Ethnologie muß das in klarer Evidenz halten. — S. 11. Daß die Frauen, im Gegensatz zu den jagenden und fischenden Männern, „von jeher auf Pflanzenstoffe in ihrer Nahrung angewiesen“ waren, ist wohl nur ein *lapsus calami*; sie waren natürlich auf das Sammeln der Pflanzen verwiesen, aber sie nahmen auch an der von den Männern heimgebrachten Fleischnahrung, wenn auch oft in geringerem Ausmaß, teil. — S. 11–12. Noch vor dem Hackbau wäre der, oft noch mit bloßem Grabstock betriebene Gartenbau anzusetzen, bei dem doch auch das Ausroden der Bäume Sache der Männer ist. — S. 13. Daß Fischfang und Hausbau stets Aufgabe der Männer gewesen seien, kann nicht so allgemein gesagt werden; gerade auf der untersten Stufe (Tasmanier, Pygmäen, Feuerländer) sind gewisse Arten des Fischfanges, und das Aufrichten der Windschirme und primitiven Bienenkorbhütten Sache der Frauen. — S. 13. In einem für weitere Kreise bestimmten Werk müßte der Ausdruck „stumme oder Depothandel“ näher erklärt werden. — S. 15 fehlt bei Aufzählung der Feuerbereitungsweisen das Feuersägen. — S. 15 sind die verschiedenen Formen des Hausbaues zu dürftig behandelt. S. 15–16. Daß die Schamhaftigkeit bei der Entstehung der eigentlichen Kleidung „wohl nur eine nebensächliche Rolle gespielt hat“, ist zwar eine ziemlich weit verbreitete, aber darum nicht weniger schlecht begründete Meinung. — S. 16 sind die soziologisch so wichtigen Deformationen des Zahn-ausschlagens (und Zahnfeilens) übergangen. — S. 18. Bei der Hervorhebung von der geringen Ausbildung des persönlichen Eigentumes in der Urgruppe hätte der Hinweis auf die wenigen überhaupt vorhandenen beweglichen Besitzstücke nicht fehlen dürfen; ebenso vermißt man den Hinweis auf das nie fehlende Grundeigentum des Stammes. — S. 20 ff. In der Darstellung der religionswissenschaftlichen Theorien hätte die der animistischen vorhergehende naturmythologische von KUHN, M. MÜLLER usw. doch wenigstens erwähnt werden sollen, ebenso, daß HERBERT SPENCER der hervorragendste Vertreter des Manismus war. Daß PREUSS und VIERKANDT die ersten Vertreter der präanimistischen Zaubерtheorie seien, ist unrichtig (s. *Anthropos* IV, S. 508 ff.). Bei der Erwähnung des Totemismus hätte man wohl auch die Erklärung der Bezeichnungen Individual- und Geschlechtstotemismus erwarten können. Das Gebot wird gar nicht, das Opfer nur ganz kurz (negativ) erwähnt. Ebenso fehlt eine Erwähnung der Naturmythologie und insbesondere des Sonnen- und Mondkultes. Der Verfasser meint: „Es ist überflüssig zu sagen, daß das Priestertum auf diese Uranfänge (des Zauberer- und Schamanentums) zurückgeht“. Das ist allerdings deshalb überflüssig, weil es nicht richtig ist, da das Priestertum in erster Linie aus der alten Stellung des Familienoberhauptes und dann der Alten und Weisen des Stammes überhaupt hervorgegangen ist, die die Aufgabe hatten, die Beziehungen zur Gottheit in besonderer Weise wahrzunehmen. Recht merkwürdig und von charakteristischer Inkonsistenz ist die Stellungnahme des Verfassers zu der Frage nach den ersten Formen der Religion überhaupt. Er befolgt im allgemeinen die alte TYLOR'sche Evolutionsreihe, verlängert nach rückwärts um eine präanimistische Zauberstufe. Dementsprechend meint er; „Daß die Göttergestalten der deistischen Periode aus den Dämonen (Ahnenseelen [?] der animistischen Schule) unmittelbar hervorgegangen sind, kann bei den meisten Völkern als gesichert angenommen werden“. Dann fährt er fort: „Schwieriger ist die Stellungnahme zu der erst in jüngster Zeit aufgetauchten Frage (Bedenklich unrichtig! Sie ist in der neueren Form mindestens so alt wie die Zaubерtheorie, zu der der Verfasser schon Zeit gefunden,

sich zu erklären. W. S.), ob der Glaube an ein ewiges höchstes Wesen, wie er sich bei den Australiern und einigen andern Naturvölkern zu finden scheint, als primitiv anzusehen ist. Bekanntlich sind ANDREW LANG und P. WILHELM SCHMIDT eifrige Verfechter dieser Hypothese und möchten diesen Urmonotheismus sogar (!, allerdings eine große Verwogenheit! W. S.) der Entstehung der animistischen Vorstellungen voraussetzen“. Wenn diese Stellungnahme gar so „schwierig“ ist, dann ist sich der Verfasser über seine Entscheidung ja wohl noch nicht klar geworden. Dann ist es aber doch inkonsequent, schon jetzt eine Theorie als „gesichert“ zu bezeichnen, die mit der noch in Frage stehenden in offenem Widerspruch ist. Endlich kommt es gar nicht darauf an, was „bei den meisten Völkern als gesichert angenommen werden“ kann, sondern wie es in dieser Hinsicht bei den primitivsten Völkern steht, und gerade diese stützen meine und verurteilen die andere Theorie. Gerade für die primitivsten Völker ist es auch unrichtig, daß Religion und Ethik keinen Zusammenhang hätten und das Jenseits nicht ethisch aufgefaßt werde. — S. 24. Es ist unrichtig, ganz allgemein zu sagen, daß das figürliche Ornament das älteste und das geometrische aus ihm entwickelt sei; der Verfasser denkt dabei z. B. gar nicht an den Einfluß der Flechtmuster auf die Töpferei. — S. 25. Mit nichten hat PREUSS auch nur wahrscheinlich gemacht, daß alle mimischen Tänze ursprünglich zu Ehren von Zauberdämonen aufgeführt worden seien. — S. 25. So wie die Naturmythologie nicht zu ihrem Recht gelangt, wird auch die überaus große Bedeutung der Mythen nicht anerkannt.

In das Literaturverzeichnis am Schluß sollten doch, zumal der Verfasser die Bedeutung der Sprachforschung sehr richtig einschätzt, einige Werke über allgemeine Sprachwissenschaft aufgenommen werden, etwa FR. MÜLLER, Grundriß der Sprachwissenschaft, Wien 1876—1888, und G. V. D. GABELENTZ, Die Sprachwissenschaft², Leipzig, 1901. Da die „schwierigen“ Theorien von A. LANG und W. SCHMIDT im Text erwähnt sind, und des erstern „Making of Religion“ (das übrigens im vergangenen Jahre schon in dritter Auflage erschien) in das Literaturverzeichnis aufgenommen worden ist, sollte doch auch des letzteren „L'origine de l'idée de Dieu“ (Anthropos III [1908], IV [1909], V [1910], der erste Teil erscheint demnächst in Separatausgabe) angezeigt sein.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

*

Amerika als der dritte Teil des Werkes, hat hier unter der Hand des Direktorialassistenten am Berliner Museum für Völkerkunde **W. Krickeberg**, ein auffällig großes Ausmaß an Platz erhalten (135 Seiten, gegenüber Asien mit ca. 110, Afrika 85, Südsee 50, Europa 30). Gerade bei seiner Ausdehnung bietet Amerika die Eigenart, eine selbständige Rasse bei möglichster Differenzierung zu besitzen. Und diese einzelnen Gruppen sind hier Riesenkontingente, dort arg zerstreute Splitterreste, daneben das Übergreifen der ethnischen oder kulturellen Einheiten in linguistische Gruppierung und umgekehrt. Nicht weniger charakteristisch ist es, die verschiedensten Kulturvertreter in einer linguistischen, ethnographischen oder anthropologischen Abgrenzung zu sehen. Wenn solches auch in anderen Weltteilen nicht gänzlich unerhört ist, so bleibt es doch für Amerika eine vorherrschende Signatur. Die Aufteilung BRINTON's betonte viel zu entschieden die sprachliche Zusammengehörigkeit, was allerdings nach dem damaligen Stande der Dinge und dem Quellenmateriale entsprechend sich beinahe von selbst aufnötigte. Wir sehen hier die Aufgabe anders aufgefaßt und wohl nur zur Förderung der Lösung in den großen Fragen selber. So ließ sich auch der immense Stoff verhältnismäßig klar vorlegen, und hat man allen Grund, darüber erfreut zu sein, wie knapp und scharf ausgeprägt und doch jedesmal zu einem Ganzen abgerundet die einzelnen Gruppen Amerikas behandelt sind.

Schon die einleitende Übersicht bietet eine gute Orientierung und umfaßt alle Fragen von wissenschaftlicher Bedeutung: Alter des Menschen in Amerika, Ausbildung des Rassentypus, körperliche Erscheinung (Mannigfaltigkeit: Schädelform, Körpergröße; übereinstimmende Züge: Hautfarbe, Haar, Gesichtszüge, Körperbau, Knochengerüst, Schädelkapazität); Urheimat, Sprachbeziehungen, asiatische Beziehungen: asiatisches Kulturgut, eskimo-asiatischer Typus, asiatisch-amerikanische Gemeinkultur; Sprachgruppierung; Kulturprovinzen: Lokaltypen und Gruppenbildung, Übergangsformen, Kulturvorstöße und Akkulturation, europäische Einflüsse. Dieses stark gegliederte Thema ist auf nur fünf Seiten nach all dem Wissenswerten gut behandelt, wie es ein Werk vorliegender Art wohl kaum besser verlangen könnte.

Indem dann die einzelnen Gruppen selbst vorgeführt werden, entspricht die Darstellung sowohl dem Gegenstande, den sie behandelt, als auch zeigt sich in ihr die Verschiedenheit des zugrundegelegten Quellenmaterials. Im übrigen ist auch angenehm bei der Lektüre, daß bei der durchgängigen Beibehaltung des Bearbeitungsschemas für die einzelnen Gruppen diese selbst dennoch in verhältnismäßig großer Abwechslung gegeben sind. Hier kommt dem ganzen auch die Typographie mit ihren Mitteln zugute: Petitdruck und Sperrung, Einteilung usw. heben das Gerüst klar zutage und weisen dem Stoff so leichter die volle Bedeutung zu. An Illustrationsmitteln hat man nicht gespart, und muß man im allgemeinen auch wohl mit der Wahl zufrieden sein. Jedenfalls steht der Text in gutem Rapport zu ihnen. Beispielsweise sieht man S. 105 in neun Petitzeilen sechs verschiedene Illustrationshinweise mit zwölf Einzelfiguren. Verständnissvoll scheint uns besonders die Methode, die Tafeln zu erklären, wie auch die Zusammenstellung der letzteren selbst, es ist wirklich viel zusammengedrängt.

Gegenüber den Einzelgruppen Nordamerikas nimmt sich die Darstellung des mexikanisch-mittelamerikanischen Kulturkreises in seiner mehr geschlossenen einheitlichen Form besonders gut aus.

In Südamerika werden zunächst die Beziehungen zum Norden besprochen, dann wieder die Typenvariation und Rasseneinheit, die Prähistorik und die historischen Wanderungen der Völkerdifferenzierung, der daraus erwachsende Akkulturationsprozeß, der das große südamerikanische Dreistromgebiet (Orinoko, Rio-Negro, Madeira) kennzeichnet. Zum Schluß wird der andinische Einfluß und der europäische im Süden gezeigt.

Für die Einzelbehandlung sind auch hier die neuesten Daten ausgiebig verwertet und ist die Darstellung hier und da noch reichhaltiger als in entsprechenden Partien Nordamerikas ausgefallen.

Die Kulturvölker des südlichen Zentralamerika und Südamerikas mit den Unterabteilungen: der kostarikanische, kolumbianische und peruanische Kulturkreis, schließen die Darstellung wieder mit einer dem Artikel Mexiko parallelen, durchaus anschaulichen und übrigens wenigstens ebenso reichhaltigen Behandlung dieses interessanten Stoffes.

Es ist wohl kaum zweifelhaft, daß das glänzend ausgestattete und textlich oft sogar vorzüglich geratene Buch nicht bei dem ersten Abdruck stehen bleiben wird. Es ist auch nur zu wünschen, daß das Interesse für die Völkerkunde weitere Kreise ziehe. Um so mehr wird es natürlich Aufgabe der Verfasser und des Verlegers sein, berechtigten Ausstellungen Gehör zu geben. Wir sind aber froh, solche für Amerika auf das Mindestmaß beschränken zu können, wenn wir den Charakter und den Zweck des Buches im Auge behalten.

Im allgemeinen ist wohl die geistige Kultur auf Kosten der materiellen karg bedacht. Es ist ja wahr, daß hiefür nicht in so ausgiebiger Fülle das Material vorliegt. Aber es hätte sich darin mehr leisten lassen. Es liegt das wohl mehr in der Auffassung und Anlage des ganzen Werkes, wie ein Blick auf die anderen Kapitel zeigt.

So steht S. 39/40: soziale Verhältnisse, usw., Singkämpfe, Grußduelle — kommunistisches Männerhaus, Schamanen, Amulette, Schattenglaube, Seelenanschauung, Mythenschatz, Sednamythe: alles das in einem Abschnitt, nur ein Gedankenstrich wie oben trennt die Gebiete. Für die Arktiker ginge das noch. S. 42 haben aber die Athapasken nur vier Zeilen Soziologisches, während von ihren religiösen Anschauungen nichts erwähnt wird. Stellenweise ist das natürlich auch wieder besser, so S. 46—48 u. a. In „Mexiko“ sind schon eigene Kapitel daraus erwachsen, dem sich auch ein solches über Wissenschaft anschließt, das sich aber zu viel auf die Schrift und ihre Entzifferungsfragen und das Zahlensystem beschränkt. Wir wollen überhaupt nicht betonen, daß das Gesagte an Umfang zu wenig sei, eher an Inhalt und Tiefe. Jedenfalls dürften die Fragen über Denken und Wollen, Rechtspilege, Besitzanschauungen, Gemütsleben, besonders in der Familie oder im Erzählen, Reden, Bildersprache, wie überhaupt das gesamte Geistesleben, die Religion nicht ausgenommen, sicher auch auf Interesse in der gesunden Leserwelt rechnen. Dem Ausdruck High-god ist hier im Deutschen ab und zu ein schiefer, ungewöhnlicher Sinn unterlegt, mag es sich nun um einen echten oder einen unechten handeln.

In der speziellen Ethnographie sind allerdings Antworten auf schwierige Fragen der allgemeinen Völkerkunde weniger angebracht, besonders, wenn man dabei weniger ängstlich ist, von Beobachtungen irreführt zu werden. Das gilt um so mehr, wenn auch die Beobachtung nicht einmal stimmt, wie S. 107/108.

„Der Mensch ist also in Amerika so alt wie in Europa“ (S. 30). Das ist mindestens zu lakonisch gesagt, und dann je nach der Auffassung eventuell unrichtig. Solch fragliche Dinge wie bedingungsweise tertiäre Schädel (ebd.) und „sonstige phantastische Ideen“ AMEQUINO's oder HAUTHAL's Annahmen sollte man füglich beiseite lassen, sonst werden sich eventuell auch noch andere wie FALB und Konsorten zum Wort melden oder auch die Gegner der Annahme einer Couvade. Weder anthropologisch, noch ethnographisch ist der Südkontinent so einheitlich als einem hier zu glauben übrig bleibt. Die Sprachenverteilung fehlt für Südamerika überhaupt, während sie hier noch mehr als in Nordamerika für die Wissenschaft als Grundlage dient. In Nordamerika wäre S. 33 wohl die Selischgruppe noch erwähnenswert gewesen, besonders da man die Beziehungen zum Wakaschan noch berücksichtigt und das weniger bedeutende Kaiowä ja genannt ist. Die Selisch-Wakaschan-Beziehung ist auch S. 56–57 nicht genannt; während S. 34 die schoschonisch-sonorisch-naua-aztekische Beziehung angegeben ist. S. 32 stände statt „Osten“ wohl richtiger „Kontinentalmasse“ oder ähnliches im Gegensatz zur westlichen Randzersplitterung. Kurz gesagt, wäre es wohl wünschenswert, daß so in Auswahl des Sicheren und Hypothetischen, des Individuellen und Allgemeinen, Typischen, des Tatsächlichen und des Theoretischen mehr einheitliche Durchführung zur Geltung komme. Das gilt für den amerikanischen Teil im besonderen, aber in außerordentlichem Maße für die verschiedenen Erdteile im Verhältnis zu einander, deren Bearbeitung eine ganz heterogene ist.

In einem Nachtrag zur Behandlung Amerikas (S. 163) wird die GRAEBNER'sche Kulturkreis-Theorie auf ihre Anwendbarkeit untersucht. Teilweise ist hier wohl GRAEBNER's Gedanke nicht scharf genug erfaßt. Man kann absehen davon, ob seine Auffassung in der weitgehenden Annahme durchführbar, bzw. anwendbar ist. Aber der methodische Gedanke, der straff gegen die bisherige, mehr äußerlich registrierende wissenschaftliche Arbeitsart geht, darf wohl kaum unbeachtet bleiben.

Unter der Literatur wären wohl noch die bezüglichlichen Fach- bzw. Gebietsorgane und ähnliche zu nennen gewesen, wie die Amerikanistenkongresse, *American Anthropologist*, *Journal des Américanistes* usw., vielleicht einige gut orientierende bibliographische Werke, an denen ja gerade Amerika so überreich ist. Im übrigen ist die Auswahl reich genug ausgefallen.

Wir sagen es selbst, unsere Ausstellungen sind nicht bedeutend und sollen auch die Empfehlung des Werkes nicht schmälern; im Gegenteil, wir wünschen dem Werke fortschreitende Verbreitung und ununterbrochenen gediegenen Ausbau in gleichem Maße. Das um so mehr, da es einen Platz in der Wissenschaft ausfüllt, der nicht etwa nur in der Popularisierung, sondern ebenso in der Fachliteratur längst auf eine Berücksichtigung Anspruch hatte.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

Der dritte Teil, **Australien und Ozeanien**, von dem Herausgeber **Dr. G. Busehan**, ist bei weitem der kürzeste. Man begreift es zwar, daß der Herausgeber des Ganzen sich in der Inanspruchnahme des Raumes am meisten Zurückhaltung auferlegt hat, aber in Anbetracht der Wichtigkeit, welche gerade dieses Gebiet in dem klareren Zutageliegen der ältesten Kulturschichten besitzt, dürfte ihm zweifellos etwas mehr Raum zugemessen werden, der insbesondere Australien und Polynesien zugute kommen würde.

Australien erscheint in der Darstellung zu einheitlich, sowohl in Hinsicht auf die materiellen, als auch auf die soziologischen und religiösen Verhältnisse. So hätte man S. 166ff. doch gern etwas über die körperlichen Unterschiede der einzelnen Stämme erfahren, die zugegeben werden. — S. 169–170. Daß die australischen Sprachen keine Einheit bilden, sondern daß vom Norden her eine umfassende Gruppe bis weit in das Innere hineinreicht, die sowohl unter sich radikale Verschiedenheiten, als auch keine Gemeinsamkeiten mit den übrigen australischen Sprachen aufweist, habe ich im „*Man*“ VIII (1908) S. 184–185 schon bekanntgegeben. — Auch auf die Unterschiede in der Entwicklung der Zahlwörter hatte ich schon „*Mittel. der Wiener Anthropolog. Ges.*“ Bd. XXXIII (1903), S. 375 f. hingewiesen. — S. 170. Die gerade für Australien so wichtige Frage des Totemismus ist viel zu kurz behandelt, die Unterschiede der einzelnen Arten und ihr Verhältnis zu den Heiratsklassen sind an dieser Stelle nicht berücksichtigt; darauf, daß das an anderer Stelle im Anschluß an GRAEBNER in etwa nachgeholt wird (S. 185–186), hätte schon hier hingewiesen werden sollen. — S. 171–172. Bei der Aufzählung der australischen Stämme sind die süd-, südost- und ostaustralischen Stämme, die Parnkalla, Narrinyeri, Kurnai, Yuin, Kulin,

Chepara, Turrbal u. a. ganz übergangen worden. S. 173. Die Feuerbereitungsmethode, die der Verfasser an zweiter Stelle beschreibt und als „Reiben“ bezeichnet, wird für gewöhnlich „Feuersägen“ genannt, das eigentliche Feuerreiben ist für Australien nur noch aus den Mythen bezeugt. — S. 179. Daß das Schwirrhholz die Stimme des höchsten Gottes sei, trifft nur für den *Daramulun* der Yuin zu. S. 181. Daß die Sprache der Tasmanier mancherlei Übereinstimmung mit den melanesischen Mundarten besitze, ist absolut zu verneinen; sie muß bis jetzt immer noch als völlig alleinstehend gelten.

Daß wir über die Stellung der melanesischen Sprachen „nur höchst mangelhaft unterrichtet“ sein sollen (S. 187), hat mich förmlich erschreckt; so schlimm sind wir nun aber doch nicht daran, ihre Stellung kennen wir sehr gut, und es ist ganz unrichtig, daß die polynesischen auf sie „einen gewissen Einfluß auszuüben vermocht“ (a. a. O.) hätten: die Wahrheit ist, daß die melanesischen Sprachen aus den indonesischen, und die polynesischen aus den melanesischen hervorgegangen sind. — S. 187. Der Entdecker der Papuasprachen heißt nicht G. H. RAY, sondern S(IDNEY). H. RAY. (Das ist auch im Register S. 456 zu ändern. Bei dieser Gelegenheit entdecke ich, daß mein Name, der im Text außer S. 187 auch S. 22 genannt ist, im Register ganz fehlt!) — Daß S. 187 eine Papuasprache Narioi erscheint, ist meine eigene Schuld, es muß richtig heißen Nasioi. — S. 195 wäre auch das Feuerreiben zu erwähnen gewesen. S. 195. Daß ganz allgemein in Neuguinea das „Totemzeichen“ der Mutter sich auf die Kinder vererbe, ist ganz gewiß unrichtig. — S. 197 wären neben den Schwirrhölzern die in vielen Bezirken vorkommenden großen Bambusflöten zu erwähnen gewesen, die gleichen Zwecken dienen. — S. 200. Der Satz „Bogen und Pfeile sind als Waffen allgemein verbreitet“ ist ziemlich bedeutend unrichtig. — S. 202 ist das Zweiklassensystem mit Totemklassen verwechselt.

Die Kultur der Polynesier ist doch nicht so einheitlich, daß es genüge, bloß eine Inselgruppe (Samoa) ausführlicher zu behandeln, und nur noch einige Worte über Neuseeland nachfolgen zu lassen. Die Behandlung der Religion und äußerst reichen Mythologie der Polynesier in zwei Zeilen (!) ist doch entschieden etwas zu viel Lakonismus.

Auch im Literaturverzeichnis könnte Polynesien noch etwas besser vertreten sein, man vermißt die Werke von SCHIRREN, TREGEAR, TURNER u. a. Ganz auffällig ist für Australien das Fehlen von HOWITT's grundlegendem Werk „The Native Tribes of South-Eastern Australia“ und von GRAEBNER „Die melanesische Bogenkultur“ „Anthropos“, IV (1909). Mehr als EYLMANN „Die Eingebornen der Kolonie Australien“ hätte C. STREHLOW und M. v. LEONHARDI, „Mythen, Sagen und Märchen des Aranda- und des Loritya-Stammes“ Aufnahme verdient. Das Buch „The Aborigines of Victoria with notes relating to the habits etc.“ hat nicht B. BROUGHT-SMITH, sondern R. BROUGH-SMYTH zum Verfasser und ist nicht 1898 sondern 1878 erschienen. Für Melanesien vermißt man die bekannten Werke von CODRINGTON und P. LAMBERT und die Reports der Cambridge-Expedition in die Torres-Straße. — — —

Prof. Dr. Volz, der Bearbeiter des sonst sehr vortrefflichen Teiles Süd- und Ostasien läßt als einziger von allen jegliche Berücksichtigung der Sprachforschung vermissen, was um so weniger zu verstehen ist, als sie in den allermeisten Fällen seinen Aufstellungen nur eine gute Stütze hätten bieten können, mit Ausnahme der über die Kubus und die übrigen pygmoiden Völker, wie ich das in meiner Arbeit „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen“, Stuttgart 1910, S. 12 ff, weitläufiger dargelegt habe. So halte ich auch den Satz S. 229, daß die Negritos sich in ihrer Kultur von den sonstigen Resten der Urbevölkerung nicht trennen lassen, zum mindesten für ungenau: von anderem abgesehen stehen die Negritos entschiedener und allgemeiner als die Pygmoiden auf der reinen Sammelstufe. Wie vorsichtig man in der Behauptung der vollständigen Religionslosigkeit eines Volkes sein soll, hatte ich (a. a. O., S. 292) schon bezüglich der Weddah gezeigt; wenn hier (S. 249) nun wieder in sehr emphatischer Weise die absolute Religionslosigkeit der Kubu hervorgehoben wird, so macht die soeben in den „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indië“ 7. volgr., 9. deel erscheinende Arbeit von G. J. v. DOUGEN, „De Koeboes in de Onderafdeeling Koeboestrecken der Residentie Palembang“ dieser Religions- und anderen -losigkeiten ein früheres Ende, als man erwarten konnte. Wenn nun die Negritos diesen „Indoaustralien“ zugezählt werden, so ist es um so mehr klar, daß deren religiöse und teilweise auch die sozialen Zustände — und auch die der Senoi — nicht in das Bild hineinpassen, das S. 250—251 von ihnen entworfen wird.

An Einzelbemerkungen seien notiert:

S. 261. Das Koppensnellen gehört nicht zur Zweiklassen-, sondern zur Bogenkultur. —
 S. 263. Die treffliche Arbeit von NIEUWENHUIS über „Bogen und Pfeil auf den großen Sunda-
 inseln“ (Intern. Arch. f. Ethnogr., XIX [1909]) scheint noch nicht mit herangezogen zu sein, sie
 würde das Bild etwas anders gestaltet haben, und meine Untersuchungen über den Pygmäen-
 bogen (in „Die Stellung der Pygmäenvölker“, s. o.) werden es noch mehr verschieben. — SS. 265,
 266. Von der „entwickelten Mythologie“ wird leider nichts mitgeteilt. Die Mythologien und
 Kosmogonien der Indonesier stehen allerdings vielfach unter indischem Einfluß, aber doch längst
 nicht überall, und an den meisten Stellen, etwa Java, Süd-Sumatra und Süd- und Nordwest-
 Borneo ausgenommen, ist er nur ein oberflächlicher. Das denke ich in meiner soeben erschienenen
 Arbeit „Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen
 Völker“ dargelegt zu haben, die wohl auch das landläufige Urteil über die Religion der Austro-
 nesier etwas modifizieren wird.

In dem Literaturverzeichnis fehlt auffälligerweise WILKENS' bekanntes Werk über den Ani-
 mismus des Indischen Archipels. Auch RIEDEL's Werk: „De sluik- en kroesharige Rassen etc.“,
 vermißt man nur ungern. Viel bedeutender als SCHENKE: „Die Ainos“ ist zweifellos BATCHELOR'S
 Werk über dieses Volk. — — —

Ich hoffe nicht, daß jemand aus den Ausstellungen, die hier gemacht wurden, sich ein
 Gesamturteil über das ganze Werk formen wird. Diese Ausstellungen, hervorgegangen aus dem
 lebhaften Interesse an dem Werk selbst, bezeichnen nur die einigen Punkte, an denen es im
 Interesse der Sache noch weitergebildet werden sollte. Neben diesen, für ein Werk von der-
 artig umfassendem Charakter wenigen Stellen, wären auch im Einzelnen die mannigfachen
 Vorzüge hervorzuheben, was ich nur deshalb unterlasse, weil diese einer Korrektur nicht bedürfen.
 Ich erwähne hier nur die ganz vorzügliche Heranziehung der jedesmaligen geographischen und
 klimatischen Verhältnisse zur Erklärung der Völkerwanderungen und ihrer Ergebnisse, die in
 ziemlich allen Teilen sehr gut, in dem von Prof. Dr. VOLZ bearbeiteten Teil „Süd- und Ostasien“
 aber, in dem auch die Darlegung der anthropologischen Verhältnisse ausgezeichnet ist, in geradezu
 meisterhafter Weise zur Durchführung gelangt ist.

Bei den vielen inneren und äußeren Vorzügen, die es jetzt schon besitzt, und bei immer
 fortschreitender Vervollkommenung wird das Werk sicher eine bleibende Bedeutung erhalten. Bei
 Durchführung der angedeuteten Verbesserungen wird auch die Verwendungsfähigkeit beim aka-
 demischen Unterricht sich noch erhöhen, sowie auch beim Unterricht in der Ethnologie in den
 letzten Jahrgängen der Missionsseminare, der dort längst als notwendig erkannt und sehr viel-
 fach auch schon eingeführt ist. Gerade für diese Verwendung beim Unterricht möchten wir den
 Verlegern die Frage vorlegen, ob es nicht angängig wäre, die einzelnen Teile auch in gesonderten
 Ausgaben erscheinen zu lassen. Da bei den Vorlesungen in jedem Semester und Jahr immer
 nur ein begrenzter Teil des Gebietes zur Behandlung gelangt, wäre eine solche Einrichtung
 zweifellos den Studierenden sehr erwünscht.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Dr. F. Müller-Lyer. *Phasen der Kultur und Richtungslinien des Fortschritts.*
 München. J. F. LEHMANN. 1908. XVI + 370 SS. 8^o. Preis: Mk. 7.— geh.,
 Mk. 8.— geb.

Längst nicht mehr handelt es sich bei wachsendem Bedürfnis nach Büchern um Schaffung
 von Ausgaben für gebildete Kreise; auch die Gelehrtenwelt selber muß wegen der berufsmäßig
 erforderlichen Vielseitigkeit sich an Leitfäden und zusammenfassende Darstellungen halten, wegen
 des bunt besteckten Umkreises von Teil- und Grenzwissenschaften, die jede Fachwissenschaft
 umlagern. Es ist klar, daß in diesem Genre der Literatur nur wirklich Haltbares oder wenigstens
 mit wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit Annehmbares zur Sprache kommen darf und die strittigen
 Fragen unter ihren Leuten bleiben müssen. Dafür sind ja die Literaturverweise, daß es jedem
 dann offen stehe, weiteren Problemen nachzugehen: er hat dann durch ein gutes Buch auch für
 die Benützung der Literatur eine Führung bekommen.

Der Verfasser hat seine Aufgabe groß erfaßt und in einem weit ausgebauten Plan
 angelegt, dessen Ausführung dann in einer den Leser vielseitig belehrenden Weise gelungen ist.

Gerade die klare Fassung hat die leichte Faßlichkeit der ihrer Natur nach so verzweigten Materie ermöglicht. Sachlich gehalten und das Wesentliche stark betonend, bietet das Buch dem Leser einen vollen Inhalt, die Phasen des jeweiligen Kulturstandes werden nach den Gesetzen der Entwicklung und nach den Ursachen des Fortschrittes in der Kultur zur Darstellung gebracht. Der Zusammenhang ist ganz den objektiven Vorgängen parallel auch in der Beschreibung ununterbrochen gewahrt und sprechend hervorgehoben. Bei ausgiebigster Verwertung erster Autoritäten auf den in Frage kommenden Gebieten, ist der Standpunkt des Verfassers dennoch selbständig, und seine Gebung des Stoffes originell, unabhängig und vor allem mit großer Beherrschung des ausgedehnten Arbeitsfeldes gelungen.

Immerhin sind recht viele fragliche Punkte vorhanden, in denen vorläufig ein verlässliches Wort zu sprechen noch verfrüht ist, und wenn man dann gebunden ist, seine Meinung dem Plan gemäß vorzulegen, so heißt es nur ein Recht des Lesers respektieren, wenn man auch andere Ansichten zu Wort kommen läßt. So ist die Möglichkeit, dort wieder anzufangen, wo die ablebende Generation aufgehört hat, mit der Sprache gegeben, aber ein Unterschied liegt nicht darin dem Tier gegenüber mit seinem Sprachmangel. Denn es fängt auch nicht dort wieder an, wo das andere begonnen hat. Das Belehrwerden kann ja übrigens auch durch Absehen vor sich gehen und jedes „Mach's nach!“ setzt ein „Mach's vor!“ voraus. Beim Tiere gibt es keine Ruhepausen oder Rückgänge. Und überdies müssen wir ja vor aller Erörterung über Kultur-entwicklung klar werden, ob der Effekt immer in „höheren“ Formen bestehe. Wenn „höhere“ Formen und fortgeschrittene Entwicklung fortgeschrittene etymologisch genommen — schon gleich sind, ist das keine Frage mehr. Wir reden aber bei Fortschritt immer schon in der Metapher. Warum kann die Entwicklung keine Zykloide beschreiben, die in der Natur nicht unerhört ist, und die Entwicklung ist ja auch ein Gutteil „Natur“. Dergleichen einführende Fragen zu beantworten, wäre wesentlicher, als den Wendepunkt festzulegen, wo die Kultur-entwicklung im Drama der Menschheitsgeschichte die Schwelle des menschlichen Bewußtseins überschritt. Es ist ja behaglich, in solchem Gedanken sich zu sonnen, aber leicht blendet der Gedanke und es ist ja ohnedies schwer, im Dunkel der Urzeit etwas zu erkennen. Dank dem rasch entwickelten Wachstum junger Wissenschaften ist freilich auch Licht hineingeworfen in eine uralte Zeit, aber die so eröffnete Perspektive trägt uns einen Anfang vor, dessen Distanz wir nicht mehr geometrisch zurückprojizieren können. Schon „gleich hinter dem Altertum“, wo die „Weltgeschichte“ bisher begann, sind wir gewohnt, die „Vorgeschichte“ antreten zu sehen. Warum, weil keine Schrift vorhanden war? Gegenstand der Weltgeschichte sind also alle Völker, von denen die „Geschichtschreibung“ voraussetzt oder vorausah, daß sie eine Schrift haben würden, denn anfangs hatten diese später so Glücklichen ja auch keine Schrift. Und überdies haben wir doch auf der Schulbank auch andere Geschichtsquellen aufzählen müssen als geschriebene. Es ist also nicht genug, einfach zwischen Geschichte und Vorgeschichte zu unterscheiden, dazwischen liegt ebensowenig ein Abgrund, wie zwischen Altertum und Mittelalter, oder erst am Beginn der Neuzeit. Nun aber gar den Namen Paläontologie des Menschen für Vorgeschichte in Vorschlag zu bringen, das ist mindestens ebenso verfehlt, wie das ganze Phantasiebild von der „Menschwerdung“. Wir stehen hier wohl noch diesseits der Schwelle, auf der wir uns werden gestehen müssen: „Es klappt hier — vor dem Menschen, den heute etwa Buschmann, Australier und Feuerländer repräsentieren — also eine gewaltige Lücke in der Entwicklungslinie, über die weder die Geologie noch die Völkerkunde Auskunft zu geben vermögen . . . in der alle die Fortschritte gemacht wurden, die den Menschen so unendlich hoch über alle seine Mitgeschöpfe hinaushoben, und die von allen menschlichen Leistungen gerade die bedeutungsvollsten und wichtigsten sind. Denn die Herstellung des ersten Werkzeugs, die Ausbildung der Sprache, die Beherrschung des Feuers sind gewiß Fortschritte, denen keine der spätern glänzenden Entdeckungen und Erfindungen an fundamentaler Bedeutung auch nur im entferntesten gleichkommt.“

Das ist freilich Hypothese, und würde Verfasser wohl „die Betrachtung dieser Phasen unterdrücken“, wenn wir nicht „das Menschliche, indem wir es mit dem Tierischen vergleichen, an seiner Wurzel bloßzulegen“ vermöchten. Und das ist nun einmal des Verfassers Meinung.

Das Kapitel der „Menschwerdung“ wird leider mit sehr starker Phantasie und teilweise, so besonders bei der Sprache, nach sehr obskuren Quellen behandelt und sticht so stark gegen andere bessere Teile ab, daß es wirklich auffällig ist.

Der Unterschied der Quer- und Längsschnitt-Methode hätte nach der Anwendbarkeit gezeigt werden müssen. Querschnitt ist zunächst Klassifizierung, deren Durchführung allmählich den Längsschnitt ermöglicht, wie überall in der Wissenschaft aus der komparativen Methode erst die historische sich entwickelt, das Nebeneinander dem Nach- und Auseinander vorhergehen muß.

Als erster Teil der eigentlichen Abhandlung wird dann die Entwicklungsgeschichte der Nahrung, des Werkzeugs, der Wohnung und der Kleidung vorgelegt. Hier kommen uns die Erscheinungsformen noch zu wenig aufgeteilt vor, und folglich die Vertreter derselben noch zu wenig auseinandergehalten. Überdies ist ein wichtiger Faktor im System unberücksichtigt geblieben: Die Nahrungsvorsorge oder die Konservierung, die dem Leben von der Hand in den Mund einerseits, und der künstlichen Nahrungserzeugung andererseits gegenüber steht. Das wäre für die Sammelstufe durchzuführen in der vegetabilischen und animalischen Nahrung. Wir kennen ja doch Fälle, wo die Konservierung, die vonseiten des Tieres geübt wird, für den Menschen eine momentane Sammelquelle wird. Die Herbeiziehung des Spieles in der soziologischen Bedeutungsanalyse des Jägerstadiums ist wohl etwas wenig motiviert; jedenfalls sind die linguistischen Beiträge GEIGER's bedeutungslos; es ist hier wie so häufig Gefahr vorhanden, das *prius* und *posterius*, die Ursache mit der Wirkung zu verwechseln, da uns ja die Jahreszahlen für so erschlossene Wurzeln usw. fehlen. Man könnte ja nach FICK ebenso schließen, daß die Milchwirtschaft so alt sei wie der Name der Tochter, uridg. **dhugh(a)tēr*, wäre nicht diese Deutung auch aufgegeben.

S. 71 wäre hinzuzufügen, daß hier Gehege und Fangvorrichtung ein und dasselbe waren und ein guter Fang hier einerseits zwang, die Tiere zu halten und zu hegen, da man offenbar den Überschuß nicht wieder entließ. Eine solche Hegung, die ja nicht transportabel war, mußte auch auf die Dauer notwendig die Fütterung im Gefolge haben. Das Fanggehege ist also Entwicklung der Weidekultivierung und der Stallung zugleich, auch wohl weiter der künstlichen Zucht, wenn nicht gar die Aufbesserung eines solchen Weidebodens die Übertragbarkeit auf Acker- und Gartenfeld herbeiführte. Also wohl mit vollem Recht wird diesem Gehegefang eine große Bedeutung beigemessen. Speziell der letzten Argumentation, daß Tierzucht und Jagd anfangs einander je an Nutzen gleichgestanden hätten, wäre noch mit dem Hinweis zu begegnen gewesen, daß ja die Jagd den Menschen zwang, fortwährend den Tieren nachzulaufen, es darum um so leichter einzusehen war, welch ein Vorteil der Gehegefang — die Sammelstufe der Jäger-völker — gewähren mußte, je mehr man bisher die Anstrengung auf der Jagd zu kosten bekam. Nicht also mehr das Einzeltier ward — in Rekompensation des nunmehr beschränkten „Jagd“-Bezirktes — fortan ausschließlich das Ziel, sondern das Tier mit seiner Fruchtbarkeit, ein Vorgehen, das die oben erwähnten Erfolge wie von selbst und beinahe unbewußt ergeben mußte. Es wäre dann auch noch die Auffassung systematisch verwertbar, daß hier die „lebende“ Konservierung vorliegt gegenüber der „toten“ Konservierung, die bei pflanzlichen oder auch tierischen, aber schon seziierten Nahrungsmitteln sich einstellen mußte. Daraus ergibt sich vielleicht folgendes: Wie wir kein Volk von reinen Vegetarianern antreffen und kaum eines, das neben animalischer Nahrung nicht auch vegetabilische braucht, so wäre die Parallele im System mehr durchzuführen, und nicht immer bloß ein Faktor der Benennung zu unterstellen, und damit der jeweiligen Untergruppe, sondern die einzelnen Phasen jeweilig nach beiden Nährarten ins Auge zu fassen, und in der ganzen Parallele im Auge zu behalten. Die einseitige Nomenklatur entspricht keinesfalls den Tatsachen, sie ist zu ideell, zu viel System, zu wenig auf Wirklichkeit basiert. Damit wäre auch schon das oben erwähnte Manko ausgefüllt, die Konservierung unberücksichtigt zu lassen. Auch die Arbeitsdifferenzierung für die beiden Geschlechter würde so u. E. mehr auf ihre wahre Rechnung kommen. Und eine weitere Frage ist wieder die, in welchem Verhältnis zu einander Nahrungskonservierung und Nahrungsbereitung stehen. Das sind nicht Gedanken des Querschnitts, sondern des Längsschnitts der Soziologie. In etwas ist das wieder mit den Stufen ebenso: praktisch ist ein Stufensystem nur dann in der Soziologie, wenn es neben der Wahrheit und Wirklichkeit noch handlich ist. Demnach erscheint uns die ganze Schematisierung SS. 74-77 unzulänglich und vielfach unrichtig dazu, wenn es auf die Repräsentanten ankommt, wo ein Systemzwang zugleich eine Unwahrheit ist.

Hie und da macht sich auch im weiteren Verlauf des Werkes noch das Angewiesensein auf Vorlagen beim Verfasser bemerkbar, deren Wert zu wenig geprüft wurde. S. 126 ist die

liturgische Kleidung der Katholiken verkehrt erklärt, während S. 127 die Reformtrachtmeinungen über das Eigenkleid ein interessanter „soziologischer“ Gedanke sind.

So reichlich sind Tatsachen in das ganze System des Buches organisch eingebunden, daß es unerwartet viel bietet. Besonders in den Kapiteln IV ff. steigert sich die mehr von den Tatsachen abgezogene Darstellung zu sinnvollen Auseinandersetzungen und geistreichen Ausblicken. Aber hier geht dann der Blick auch oft weiter, als die Tatsachen es gestatten. Das Kapitel über das Glück fällt allerdings schon ganz unter den individuell-persönlichen Gustus; jedenfalls hat die Empfehlung des Malthusianismus mit der Beförderung wirklichen Glückes nichts zu tun.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

Dr. O. v. Hovorka und Dr. A. Kronfeld. *Vergleichende Volksmedizin.*
Zweites Buch. Spezieller Teil. 960 SS. 8^o.

Der nunmehr vorliegende zweite Teil des Werkes, dessen erste Hälfte wir im „Anthropos“, V (1910), S. 278, besprochen haben, ist zu mehr als dem Doppelten des ersten Teiles angewachsen. Das Werk ist auf dem besten Wege, eine Enzyklopädie der gesamten Volksmedizin zu werden, besonders wenn es nicht nur das Material der Naturvölker auch nach Möglichkeit aufnehmen wird, sondern auch näher auf die Begründung und Klärung der vorliegenden Anschauungen und Bräuche eingeht. Der ausgedehnte Stoff ist hier in sachlicher Anordnung nach den erkrankten Teilen des Körpers behandelt, beginnend mit der inneren Medizin, dann die Chirurgie. Hier erweist sich der Stoff im Gegensatz zur alphabetischen Folge viel spröder, weil er mehr in Behandlung genommen werden muß. Das veranlaßt naturgemäß eine mehr oder weniger ungleiche Darstellung und Ausführung; aber für die erste Arbeit haben die Verfasser es wohl verstanden, den ungefügigen Stoff zu meistern, eine Aufgabe, die gelöst zu haben, vollste Anerkennung verdient. Daß hie und da vielleicht Verallgemeinerungen weniger zu Recht ausgesprochen oder manches nur leichthin berührt wird, was eingehenderer Darstellung wert gewesen wäre, muß teilweise auf Kosten der Quellen gesetzt werden. Es beginnt hier die fördernde Wirksamkeit des Werkes erst einzusetzen. Es wird in der Lage sein, manche Anregung zu bieten, das neu in Angriff genommene Feld zu bebauen. Auf eines wäre in Zukunft sicher noch zu achten: Die Quellen dürfen nicht unterschiedslos angenommen und verwertet werden — es gilt das für die direkten Quellen —; denn es ist zweifellos, daß in der Produzierung solcher „Ritualbücher“ und „Devotionalien“ ein rentables Geschäft zu machen ist, mindestens so gut, wie in den Pariser Heiligenbildern. Diese dem Volksbedürfnis oktroyierten Artikel werden als solche später noch zur Behandlung gelangen müssen. Auch wäre dann die Quellenzitierung, Lokalisierung, Individualisierung in strengster Form durchzuführen, am besten auch noch geschlossener nach ethnischen Einheiten zusammengestellt — erst das verbürgt die wissenschaftliche Möglichkeit eines vergleichenden Studiums, nicht im einfach kompiliert kollateralen Sinne, sondern im historisch-kritischen. Jede Gemeinplätzigkeit wird da außer Spiel bleiben müssen; auch die äußere Darstellungsform dürfte nach unserem Ermessen in manchen Passagen edler sein, sprachlich meinen wir, ohne der klaren, präzisen Wiedergabe dadurch Abbruch zu tun; die könnte des unbeschadet gewinnen. Das Gesagte soll kein Tadel sein für das vorliegende Werk. Überdies ist hier manches nach Möglichkeit schon berücksichtigt und muß lobend hervorgehoben werden. Nur legt die neu entstehende Wissenschaft das Vermeiden einiger Gefahren besonders nahe, und es kommt ja doch viel darauf an, daß die rechte Richtung zum Ziel nicht erst auf Umwegen gefunden werde: Also nur der aufrichtige Wunsch für die wahre Förderung eines solchen Unternehmens, das wohl, wie selten eines seiner Art, den rechten Zeitpunkt so gut gefunden, wenn nicht sogar gewählt hat.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

A. Hutereau, avec collaboration du **Baron A. de Hauleville** et du **Docteur J. Maes**. *Notes sur la Vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge.* Annales du Musée du Congo Belge, publiées par le Ministère des Colonies. Ethnographie et Anthropologie, Série III. En dépôt chez SPINEUX. Bruxelles. 1909. XI+104 pp. in folio. 2 cartes.

Par le présent ouvrage l'intelligente initiative du Ministère des Colonies Belges, qui a parfaitement compris la grande utilité des études ethnographiques pour la colonisation, ouvre une nouvelle série de publications ethnographiques sous le titre «Documents ethnographiques concernant les Populations du Congo Belge», et cet ouvrage forme le fasc. I du tome I. Si les travaux suivants ressembleront à ce premier, on ne peut que féliciter le Ministère de cette nouvelle entreprise, et la science ethnographique doit être reconnaissante des multiples renseignements qui lui seront fournis par cette série de solides documents.

Ce sont les observations faites sur place par M. le Lt. A. HUTEREAU, Commandant de la Compagnie de Lisala, ancien Chef de Zone de l'Uelle, qui sont offertes ici au public scientifique. Elles concernent d'abord les Pygmées, les Batuas du Congo Belge — la partie la plus importante et intéressante de l'ouvrage —, puis les Azande, soumis aux Avurn-Gura, et sur deux tribus de cette race, les Adio et les Abandia, non soumis à des descendants de Gura; suivent notes sur les Medje, les Mangbetu, les Ababua, les Baku, les Mondu, les Bakango, les Amadi, les Abarambo, les Mobenge, les Boganga, les Momvu, les Yambwara, les Lugwaret, toutes populations du nord du Haut-Congo habitant le district de l'Uelle. Comme ce sont des tribus situées plutôt à l'intérieur, elles sont pour la plupart assez peu connues. Si la culture matérielle de ces tribus ne se connaît qu'assez imparfaitement, les données sur la vie familiale et juridique manquent encore beaucoup plus. La valeur des documents fournis par les observations faites par M. HUTEREAU est donc tout à fait exceptionnelle.

On peut en général approuver le plan et l'arrangement des notes, dans lequel on devine la collaboration intelligente de MM. le Baron A. DE HAULEVILLE et le Dr. J. MAES. Les deux cartes ajoutées, l'une sur la diffusion des Pygmées, l'autre sur la diffusion des tribus nègres, contribuent beaucoup à faciliter l'étude de l'ouvrage. Mais on sent vivement l'absence d'un Index analytique, qui, pour un livre de première documentation, est presque indispensable.

Il y a deux observations générales que je me permets encore de faire.

Dans la préface on trouve la «remarque importante: pour mettre à la disposition des chercheurs des documents complets, on s'est reporté à vingt-cinq années en arrière: la vie familiale et juridique de ces tribus est décrite au point d'évolution qu'elle avait atteint à l'époque de l'arrivée des Belges. Toutefois, pour la facilité du récit, il est parlé au présent, ce qui n'implique pas que les usages exposés subsistent encore dans leur intégrité primitive» (p. X).

Cette méthode nous paraît se prêter à des graves objections. Pour la science ethnographique — et ce volume est dédié non seulement aux colonisateurs mais encore aux ethnographes de profession — il est avant tout important de connaître exactement la date de l'observation et la personne qui l'a faite. Or, il est impossible de connaître ces deux points dans la méthode employée; car il est certain que ni M. HUTEREAU ni MM. le Baron DE HAULEVILLE et le Dr. MAES n'ont fait des observations au Congo avant les vingt-cinq dernières années. Puis, si l'on veut décrire l'évolution, il faut faire remarquer que celle-ci comporte essentiellement un *ante* et un *post*, une succession; mais il est impossible de faire entrevoir cette succession si l'on parle pour toutes les dates au présent. Enfin si l'on a l'intention de décrire l'état des choses existant il y a 25 années, il faut indiquer exactement pour chaque donnée les sources littéraires ou personnelles où elles ont été puisées.

Si j'ai fait ici une remarque regardant la précision dans l'indication de temps, il me faut en faire une autre qui, pour une partie de l'ouvrage, concerne la précision dans l'indication détaillée des lieux. Cette localisation a été faite avec exactitude pour les tribus nègres. Elle a été laissée de côté pour les Pygmées. Quant à ceux-ci on trouve seulement cette indication générale: «Ils sont dispersés dans toute la forêt équatoriale, du Kasai jusqu'au Tanganika et du Katanga jusqu'à l'Uelle... Leurs noms varient suivant les régions. Les *Bafoto* de la région comprise entre Loporé et le fleuve Congo, les *Aka* du haut Bomokandi, les *Batembo* du lac Moero, les *Basua* de la Lindi, les *Batua* de la Busira, les *Bafete* du Lomami inférieur, les *Efet* du Nepoko supérieur, les *Batambo* du Kasai, les *Mato* de la haute Lukenie, les *Atikitiki* du bassin du Bomokandi et de l'Aruwimi, les *Wambutu*, sont des pygmées que nous désignerons dans cette étude sous le nom générique de Batua» (p. 1). Il est vrai, on trouve ça et là une spécialisation dans les données (pp. 3, 6, 7), mais elles sont beaucoup trop peu nombreuses.

Or, ce manque de localisation est fautif par trois raisons: 1° il y a, sans aucun doute, des différences internes entre les diverses tribus des Pygmées (comme je l'ai fait voir dans de

nombreux endroits de mon livre «Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklung des Menschen», paru dernièrement à Stuttgart, Strecker et Schröder) qu'il faut relever, 2° il y a des différences externes, causées par l'influence des tribus nègres, c'est-à-dire le degré des effets de cette influence diffère considérablement chez les diverses tribus, et il importe surtout de savoir quelles sont les tribus les plus pures, 3° le degré dans lequel M. HUTEREAU a eu occasion de connaître les Pygmées, varie certainement selon les différentes tribus, et il faudrait savoir celles qu'il connaît à fond et celles qu'il connaît incomplètement pour apprécier la valeur des jugements portés; on pourrait par là expliquer certaines inconsistances qui se trouvent dans ces jugements et que j'ai relevées dans l'ouvrage précité. Comme l'importance qu'il faut attribuer aux Pygmées au point de vue scientifique est des plus grandes c'est surtout pour les données regardant ces tribus qu'il est nécessaire d'employer tous les soins et toute l'exactitude possibles.

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

Josef Schönharl, Regierungslehrer in Lome, Togo, *Volkskundliches aus Togo. Märchen und Fabeln, Sprichwörter und Rätsel, Lieder und Spiele, Sagen und Täuschungsspiele der Ewe-Neger von Togo*. X+204 SS. Gr. 8°. Dresden und Leipzig. 1909. C. A. KOCH's Verlagsbuchhandlung (H. EHLERS). Preis: Mk. 7.—, geb. Mk. 8.—.

Der Inhalt dieses Büchleins ist im Titel hinreichend angedeutet. Besondere Aufmerksamkeit ist der Märchen- und Liedersammlung gewidmet. Erstere gehören zum größten Teile (Nr. 4—28) dem Añlo-, nur drei (Nr. 1—3) dem Aneko-Dialekte an. Zu allen Fabeln ist eine sinngemäße deutsche Übersetzung beigegeben, zu einigen (Nr. 1—3, 20—21) auch noch eine interlineare Übertragung.

Die Liedersammlung gibt außer dem Text und der Übersetzung von 20 Eweliedern, auch deren Melodie und bekundet ganz besonders den Fleiß und das Interesse, womit der Verfasser zu Werke ging.

Das Ganze ist ein Beweis, wie auch in den Küstenstädten ein aufmerksames Auge und Ohr noch manches entdecken kann, das für die Volkskunde Afrikas von Bedeutung ist.

P. Th. STRATMANN, S. V. D.—St. Gabriel-Mödling.

Karl Meinhof. *Die Sprachen des dunklen Weltteils*. Nachrichten über den Stand der linguistischen Forschungen in Afrika. Heft X der „Gegenwartsfragen“. Stuttgart. GREINER & PFEIFFER. 1909. 39 SS. 8°. Preis: Mk. —.50.

Eine in Form einer geistreichen Plauderei gehaltene kurze Einführung in den augenblicklichen Stand der linguistischen Forschungen in Afrika, die aber doch reiche und zuverlässige Belehrung bietet, weil sie aus der Hand eines selbst mitten in diesen Forschungen stehenden Meisters kommt. Sie kann Missionären und Ethnologen ganz treffliche Dienste leisten als kurze Orientierung, ist aber wegen ihrer klaren und interessanten Darstellung auch sehr geeignet zur Verbreitung in weiteren Kreisen. Sie wird gerade dort dazu dienen, die Bedeutung der Sprachforschung mehr als bisher zum Bewußtsein kommen zu lassen und ihr neue Freunde und womöglich Mitarbeiter zu gewinnen. Denn noch viel zu sehr ist es wahr, was MEINHOF hier schreibt: „Man sollte meinen, daß diese wundervolle Gelegenheit, seinen Gesichtskreis zu erweitern und seine Anschauungen zu berichtigen, manchen Sprachforscher reizen würde; aber die Zahl der Mitarbeiter ist immer noch bescheiden, und die sicheren Resultate der vergleichenden Linguistik in primitiven Sprachen werden im großen und ganzen noch wenig beachtet. Und doch liegt die Sache so, daß gerade in den einfachen Sprachen, die über die Völkergrenzen hinaus nicht gesprochen und verstanden werden, die Gesetze der Lautlehre und der Grammatik unendlich präziser sich darstellen als in den Kultursprachen, die so verschiedenartigen Einflüssen ausgesetzt waren und noch sind.“

Eine kurze Bemerkung hätte ich für eine Neuauflage zu machen. Es ist wahr, daß durch den Vorsprung, den die protestantische Missionierung in Afrika zeitweilig gewann, ein ebensolcher Vorsprung auch in der Sprachforschung sich geltend machte, und die Wissenschaft ist

hier einer ganzen Reihe von evangelischen Missionären für ihre trefflichen Arbeiten zu großem Danke verpflichtet. In der Darstellung Prof. MEINHOF'S kommt indes der nicht so unbedeutende Anteil, den auch katholische Missionäre an der linguistischen Erschließung Afrikas gehabt haben, nicht ganz zu seinem Recht. Der Erwähnung wert gewesen wären die ersten aller Bantuisten, die alten Jesuiten- und Kapuzinermissionäre aus Angola und vom Kongo, die „Comparative Grammar“ des P. TORREND, die trefflichen Arbeiten der Väter vom heil. Geist über Volof und Serer, andere Arbeiten derselben Missionäre wie auch der Weißen Väter über Bantusprachen, der Mailänder Missionäre über nilotische Sprachen. Die entsprechenden Zusätze würden die Brauchbarkeit der ausgezeichneten Darstellung, der wir weite Verbreitung wünschen, noch um einiges erhöhen.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Diedrich Westermann. *Handbuch der Ful-Sprache, Wörterbuch, Grammatik, Übungen und Texte.* Berlin. D. REIMER (E. VOHSEN). 1909. VII + 274 SS. Gr. 8°. Preis: Mk. 8.—.

Über der Erforschung der so wichtigen Ful-Sprache waltet ein eigentümlicher Unstern. Die Fulbe sind eines der mächtigsten und bedeutungsvollsten Völker des ganzen Sudan; alle dort engagierten Kolonialvölker Europas haben mit ihnen zu tun, dem Ethnologen wie nicht minder dem Linguisten bieten sie reizvolle Aufgaben von der größten Tragweite dar. Trotz alledem ist bis jetzt noch keine einzige befriedigende Grammatik oder ein zureichendes Wörterbuch dieser Sprache vorhanden; denn die Arbeiten von REICHARDT, DE GUIRAUDON, KRAUSE, BARTH, TAUTAIN sind alle nur Stückwerk und mit den verschiedensten sonstigen Mängeln behaftet. Gewiß hat zu dieser Lage der Dinge die außerordentliche Schwierigkeit und Kompliziertheit der Ful-Sprache viel beigetragen; aber es offenbart sich darin doch auch die geringe Bedeutung, welche die offiziellen Kolonialfaktoren bis jetzt dem Sprachenstudium beileigten, infolgedessen auch der zünftigen Sprachforschung nur geringe Mittel zur Bewältigung ihrer Aufgaben zur Verfügung stehen konnten.

Unter diesen Umständen muß das Erscheinen der Arbeit D. WESTERMANN'S doppelt freudig begrüßt werden. Einmal weil dasselbe durch finanzielle Beihilfe des Deutschen Reichskolonialamtes ermöglicht ist, somit also auch von einer offiziellen Seite die Bedeutung der Ful-Sprache anerkannt wird, was auch noch darin zum Ausdruck kommt, daß dieselbe von jetzt an auch am Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin gelehrt werden wird. Einen weiteren Grund bietet der Umstand, daß ein durch seine vortrefflichen Arbeiten über die Ewe-Sprache so vorteilhaft bekannter Forscher wie D. WESTERMANN sich an diese Arbeit gemacht hat. Zwar hat Herr WESTERMANN die Sprache nicht im Ful-Gebiet selbst studiert, sondern nur Aufnahmen mit in der deutschen Kolonie weilenden Fulben vornehmen können, so daß auch seine Arbeit naturgemäß nichts Vollständiges und Abschließendes bieten kann. Der Vollständigkeit hat er sich zu nähern gesucht, daß er die Arbeiten früherer Autoren mit heranzog. Hierbei scheint ihm das verhältnismäßig umfangreiche, leider allerdings unvollständig gebliebene (nur bis Buchstabe *P* reichende) Vokabular von R. ARNAUD in den „Bulletins de la Société de Géographie d'Alger etc.“ V^e année (1900) 3 et 4^{es} trimestres, VI^e année (1901), 1, 3 et 4^{es} trimestres entgangen zu sein, der von einem Ful-Mann in Timbuktu Wörter der Dialekte von Hombori, Macina und Fonta erlangte. Auch fehlt die in letzter Stunde, im Januar-Februar-Heft 1908 des Journal Asiatique, erschienene interessante Arbeit von H. GADEN über den Dialekt von Bagirmi. Bei Benutzung dieser Arbeiten würde WESTERMANN der Vollständigkeit des Wortschatzes wohl um einiges noch näher gekommen sein und vielleicht in einem oder andern Fall noch eine Erklärungsmöglichkeit für eine schwierige Form gefunden haben.

Aber auch so, wie das Werk jetzt vorliegt, läßt es alle seine Vorgänger weit hinter sich zurück, sowohl an Umfang des gesammelten Materials, als besonders an der wissenschaftlich soliden Durchdringung desselben. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß wir erst durch dieses Werk eigentlich festen Boden unter den Füßen bekommen.

Sehr dankenswert ist im Wörterbuch die häufige Verweisung auf den Stamm des Wortes oder verwandte Wörter und auf Haussa-Originale oder -Parallelen.

Grundlegend ist der Abschnitt über die Lautlehre, die zum erstenmale deutlich das Vorhandensein von Vokalen und Konsonanten mit Kehlkopfverschluß nachweist, welches man

allerdings auch nach dem vorhandenen Material als wahrscheinlich bezeichnen mußte. Bei den Konsonanten erfolgt die Öffnung des Verschlusses zugleich mit der Aussprache des Lautes. Wie wichtig die Entdeckung dieser Konsonanten auch für die Grammatik ist, ergibt sich aus der Tatsache, daß Substantive mit solchen Konsonanten im Anlaut diesen im Plural nicht ändern (S. 202); eine ganze Anzahl lästiger „Unregelmäßigkeiten“ ist dadurch mit einemmale beseitigt.

Das Hauptinteresse konzentriert sich bei der Ful-Sprache auf das Substantiv mit seinen Klasseneinteilungen und der damit in Zusammenhang stehenden Pluralbildung. Bekanntlich erfolgt diese letztere beim Ful in doppelter Weise, einmal durch Veränderung des Anlautkonsonanten und dann durch Ersatz von Singularsuffixen durch Pluralsuffixe; hinsichtlich der Veränderung der Anlautkonsonanten besteht das merkwürdige Gesetz, daß die Personennamen sie in umgekehrter Weise ausüben, wie die Sachnamen: bei den ersteren werden anlautende Explosive zu Frikativen, bei den letzteren Frikative zu Explosiven. WESTERMANN meint, bei den Sachnamen sei der Vorgang so gewesen, daß ein Nasal vorgetreten sei, der dann vor stimmlosen Konsonanten abgefallen sei (§ 24). Mit dem Vorantritt des Nasals im Plural hat es zweifellos seine Richtigkeit; nur ist der Vorgang doch wahrscheinlich so gewesen, daß der Singular explosiven Anlaut hatte, der aber später, da er durch keinen Nasal geschützt wurde, frikativ wurde; im Plural aber trat der Nasal vor den explosiven Anlaut, fiel zwar später weg, bewahrte aber in der vorhergehenden Periode den explosiven Konsonanten vor der Frikation. Explosive im Pluralanlaut sind hervorgegangen aus nasalierten Explosiven, wie es z. B. auch in den polynesischen Sprachen der Fall ist.

Wenn nun der Plural der Sachwörter durch Vorsetzung eines Nasals gebildet wird, so drängt sich umso mehr die Frage auf, welcher Nasal das gewesen sei, da bei den Personwörtern der Plural ja auf umgekehrte Weise gebildet wird, also dort der Singular einen Nasal vor sich haben muß. Es ist klar, daß beide Nasale, die in ihren Funktionen geradezu entgegengesetzt sind, auch in ihrer Form ursprünglich nicht identisch sein können. Ich glaube zur Erklärung folgende Hypothese aufstellen zu sollen. Bei Personennamen wurde der Singular hervorgehoben, weil bei Personen das Individualein begrifflich das Erste ist; das dazu verwendete Nasalpräfix war ein Präfix wie Bantu *mu*, das auch dort den Singular der Personenklasse charakterisiert. Bei den Sachnamen bedeutete der Stamm eine unbestimmte Menge, ein Abstraktivplural (gleich unsern Wörtern auf *-heit*) wurde gebildet durch ein Präfix wie Bantu *ma*, das auch dort in der Mehrzahl den Sachklassen als Präfix dient. Etwas im Gegensatz zu WESTERMANN (§§ 16, 17) meine ich, daß auch das hier zutage tretende Einteilungsprinzip Personen allein gegen Sachen – den Bantusprachen nicht abgehe, einmal wegen der Funktion beider hier genannten Präfixe, dann aber auch, weil auch bei ihnen die sogenannte 1. Klasse, die der Personen, mit unvergleichlich größerer Durchgängigkeit und Klarheit von allen übrigen Klassen abgegrenzt sind, als diese von einander. Der eigentliche Unterschied des Bantu vom Ful und mehreren anderen Sudansprachen (s. meine Zusammenstellung „Anthropos“, I, S. 945 Anm.) liegt darin, daß beim Bantu zwei ursprünglich ganz verschiedene Dinge, Singular- und Pluralbildung und Klasseneinteilung, in ein untrennbares Ganzes zusammengefloßen sind, während sie beim Ful noch ziemlich deutlich getrennt erhalten werden. Singular- und Pluralbildung geschah ursprünglich nur durch die Verwendung der beiden präfigierten Nasale. Die Klasseneinteilung dagegen kam ursprünglich nur dem Singular zu; das tritt besonders bei den Sachnamen deutlich hervor. Dafür spricht beim Ful: 1. Die übergroße Menge der Sachnamen hat nur *'di* oder *'de* als Pluralsuffix, welche beide vielleicht noch identisch sind; 2. Die beiden Sachklassen, welche besondere Pluralsuffixe haben, sind einzig die beiden korrelativen, die Deminutiv- und die Augmentativ-Klasse, zweifellos keine frühen Bildungen; 3. Die *re*-Klasse, mit der, wie WESTERMANN sehr gut zeigt, die *ri*- und *ru*-, dann die *nde*-, *ndi*- und *ndu*-Klassen im Zusammenhang stehen, hat noch heute kein Pluralsuffix. Im Zusammenhang gerade mit der letzteren Tatsache wäre auch noch die Frage aufzuwerfen, ob nicht das Pluralsuffix *'di*, *'de*, neben denen ja auch die Formen *dī*, *de*, *i*, *e* vorkommen, nicht in gleicher Weise aus dem Singularsuffix *ri*, *re* hervorgegangen wäre, in welcher bei den Sachnamen überhaupt Anlaut-*r* zu *d* (und *'d*?) wird. Auch beim Bantu sind noch jetzt die Pluralpräfixe weniger zahlreich als die Singularpräfixe.

Besonderen Dank ist man Westermann schuldig für die Verminderung der Einteilungsklassen durch die glückliche Reduzierung mehrerer von ihnen auf eine, so der *hi*- und der

ki-Klassen, der *ho*- und *ko*-Klassen, der *re*-, *ri*- und *ru*- und weiter der *nde*-, *ndi*- und *ndu*-Klassen usw. Dagegen kann ich es nicht als eine Verbesserung bezeichnen, ganz besonders nicht, wenn man praktische Zwecke im Auge hat, die Pluralsuffixe als eigene Klassen zu zählen und sie in einer aufeinanderfolgenden Reihe an die Singularpräfixklassen zu fügen. Er ist hierbei Prof. MEINHOF gefolgt, der das so für das Bantu durchführte. Ist es dort schon anfechtbar, so gilt das beim Ful, mit seiner größeren Zahl der Singular- und kleineren Zahl der Plural-Affixe in noch höherem Grade. Es enthält der wissenschaftlichen Erforschung manche Einsicht vor, und für die praktische Erlernung der Sprache raubt es die Übersichtlichkeit. Wenigstens sollte eine Tabelle, welche das Verhältnis der Singular- zu den Plural-Affixen darstellt, nicht fehlen.

Einen wichtigen Punkt mußte WESTERMANN im Unklaren lassen, die allerdings auch sehr intrikate Frage der Konkordanz der Adjektive, da das Material, das er gesammelt, dazu noch nicht ausreicht. Hier ganz besonders ist also für spätere Feststellungen noch dringende Notwendigkeit vorhanden. Aber gerade WESTERMANN'S Arbeit wird dafür wie für so vieles andere die sicherste Grundlage und die beste Anregung bieten.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Lieutenant J. W. C. Kirk, B. A. *A Grammar of the Somali Language with examples in prose and verse and an account of the Yibis and Migdan dialects.* Cambridge. University Press, 1905. Price: 7/6 net.

There is no doubt about the linguistical and ethnological importance of the hamitic races dwelling in the northern parts of Africa; therefore it is all the more strange, that except old egyptian and coptical languages, the great family of hamitic languages has been studied but by few people. Now Mr. KIRK, having served with somali troops during the campaigns of 1902—04, against the Mullah, and being intimately acquainted, therefore, with the colloquial dialect of the people, noted down his abundant knowledge of the intricate Grammar of the Somali Language. The somali race dwelling in the north-east part of the continent, known as the Horn of Africa, is to-day one of the mightiest of the Continent. KIRK'S grammar is more a practical one; but his theoretical explanations too are very useful. The author did not know the celebrated work of L. REINISCH (*Die Somali-Sprache*, 3 tom. Vienna 1903); notwithstanding there is a very great conformity between the two works. This circumstance, I believe, must be regarded as a splendid confirmation of both. But they also complete each other. While REINISCH treated especially the Accidence, KIRK inquires more into the syntactical rules, which he represents in a practical and lucid manner. A collection of examples in prose and verse with english translation added to the grammar, especially an interlinear translation, made very exactly and worthily too, renders this work most useful to every one interested in this important tongue of North-East Africa.

In the Accidence (p. 70) it is said, that there is no passive voice in the conjugation of the somali verb. Indeed, a passive voice is very seldom employed in somali; therefore it may be neglected in a practical grammar. But it is certainly of a great theoretical interest that there exists in somali — although seldom employed now — a passive voice corresponding to the Niphal in hebrew and to the VII. form in arabic: Passive voice formed by adding *an* to the stem. Examples are to be found in the somali texts edited by REINISCH (v. gr. 16, 19, 55, 15, 143, 12).

Generally the passive sense is given by adding the word *la* to the perfect of active voice; e. g. *waha la yiḍi* = it is said (*waha* = the thing, *yiḍi* = he has said). The word *la* is explained by KIRK as an indefinite pronoun: = people said it (pp. 34, 70, 109). But without any doubt we must explain: This (*waha*); there is (*la*), [who] said (*yiḍi*). *La* like *an* is a verbum substantivum = latin *esse*. (REINISCH, *Somali-Sprache*, Grammatik, p. 97.)

There are indicated four regular conjugations (p. 42), and distinguished from the derivative verbs: Intensive, Reflexive, Attributive, Causative (p. 70). But the formative terminations employed in the conjugations being the same and not differentiated but in consequence of phonetic laws, we should rather distinguish between a ground-form and several derived forms: Intensive, Reflexive etc. Is the verb *gurso* (to marry), used as example of the second

conjugation, not a Reflexive (to marry = to be married), derived from *gur* (marriage), the causative of which in *guri* (to marry = to give away in marriage)? And the example of the third conjugation *samei* (to make), may it not be explained as a Causative, derived perhaps from *san* (fine, nice)?

P. Th. STRATMANN, S. V. D. — St. Gabriel-Mödling.

- J. Kohler** und **A. Ungnad**. *Hammurabi's Gesetz*. Bd. II: Syllabische und zusammenhängende Umschrift nebst vollständigem Glossar, bearbeitet von A. UNGNAD. VIII. + 184 SS. Leipzig. E. PFEIFFER. 1909. Preis: Mk. 16.—.
- Dasselbe**. Bd. III: Übersetzte Urkunden und Erläuterungen. VIII + 272 SS. Ebenda. 1909. Preis: Mk. 17.—.

Die beiden vorliegenden Bände bilden die von mancher Seite wohl schon längst ersehnte Fortsetzung eines Unternehmens, das für die allgemeine Kulturgeschichte, speziell aber für die Geschichte des Rechtes von hervorragender Bedeutung ist. Das Werk, das sein Zustandekommen dem glücklichen Zusammenwirken zweier bewährter Vertreter aus den beiden in Betracht kommenden Disziplinen der Jurisprudenz und der Assyriologie verdankt, wurde seinerzeit begonnen mit einer vortrefflichen juristischen Bearbeitung des Hammurapi-Kodex durch Prof. KOHLER, wobei ihm Prof. PEISER als philologischer Interpret zur Seite stand. An Stelle des letzteren ist nun im zweiten und dritten Bande Prof. A. UNGNAD als assyriologischer Mitarbeiter eingetreten, dessen anderweitige, durch philologische Genauigkeit und scharfsinnige Kombinationsgabe ausgezeichnete Bearbeitungen altbabylonischer Texte von vorneherein die beste Gewähr boten für eine zuverlässige Durchführung des hochbedeutsamen Unternehmens.

Der von UNGNAD allein bearbeitete Bd. II bildet eine notwendige Ergänzung zu dem bereits früher erschienenen Bd. I, indem er den babylonischen Text der Gesetze in Transkription enthält. Die Umschrift ist eine zweifache in nebeneinander laufenden Kolonnen, eine syllabische und eine zusammenhängende; letzteres mit Rücksicht auf jene Orientalisten, welche nicht Assyriologen von Fach sind. Die Varianten der Fragmente zum Kodex sind anmerkungsweise angegeben; soweit diese die fehlenden Kolonnen ergänzen, sind sie in den Text eingereiht. Die Schreibfehler der Originals sind im Konzept verbessert, aber in den Anmerkungen gebucht. Daß der Herausgeber sich nicht in allweg der seinerzeit von PEISER besorgten Übersetzung und Erklärung anschließen konnte, ist begreiflich; bedauerlich aber ist, daß diese Abweichungen nicht genauer angegeben sind. Dadurch leidet der einheitliche Charakter des Werkes in etwas. Das Glossar und auch die Anmerkungen geben ja in vielen Fällen über die Verschiedenheit der Auffassung genügend Aufschluß, aber für den Nichtassyriologen dürfte es doch zuweilen schwierig sein, sich Klarheit zu verschaffen. Das Glossar bietet sämtliche Belegstellen und bucht alle vorkommenden Schreibweisen; an Zuverlässigkeit und wissenschaftlicher Genauigkeit ist es dem WINKLER'schen weit über. Zu begrüßen ist die Anordnung der Vokabeln nach den Anfangsbuchstaben, besonders Nichtassyriologen werden dem Verfasser dafür dankbar sein; das wissenschaftliche Prinzip bleibt insofern gewahrt, als bei den Stämmen auf die abgeleiteten Wörter verwiesen wird. Den Schluß bilden die im Kodex vorkommenden Maße und Zahlen sowie ein Verzeichnis der Fragmente. Von den existierenden Transkriptionen des berühmten Gesetzbuches ist die hier von UNGNAD gelieferte ohne Zweifel die zuverlässigste und brauchbarste.

Der fast gleichzeitig mit dem zweiten erschiene dritte Band will im Gegensatz zum Gesetzeskodex, der die von Hammurapi gesammelten und als öffentliches Recht promulgierten theoretischen Rechtssätze enthält, einen Einblick gewähren in die praktische Handhabung des Rechtes, und zwar nicht nur nach der Promulgation des Kodex, sondern auch vor derselben und bietet somit zugleich einen äußerst interessanten Beitrag zur Geschichte des altbabylonischen Rechtes. Zu diesem Zwecke sind sämtliche bis jetzt publizierten Urkunden aus dem praktischen Rechtsleben, soweit sich aus denselben überhaupt etwas gewinnen läßt — im ganzen 775 Nummern —, in deutscher Übersetzung, nach Materien geordnet, zusammengestellt. Dieselben verteilen sich zeitlich auf die ganze sogenannte erste babylonische Dynastie, die nach UNGNAD etwa 2232 bis 1933 v. Chr. in Babylon geherrscht hat, nur einige wenige sind zum Vergleich aus der

Kassitenzeit aufgenommen worden. Die zu einem großen Teile bereits anderweitig übersetzten Texte sind vom Verfasser sämtlich neu interpretiert worden, wobei die gleichzeitige Bearbeitung eines so umfassenden Materials viele bisher unklare Stellen erst verständlich machte und nicht selten ganz neue Auffassungen zutage förderte. Die noch bleibenden Unsicherheiten in der Übersetzung sind gewissenhaft durch Fragezeichen angedeutet, abweichende Auffassungen, soweit sie nicht evident falsch sind, in den Anmerkungen notiert. Nicht berücksichtigt wurde in dem nur Urkunden enthaltenden ersten Abschnitt das juristische Material, das sich gelegentlich in der altbabylonischen Briefliteratur findet, besonders in den Königsbriefen, um so ausgiebiger aber wurde es im zweiten systematischen Teile verwertet. Den Schluß des ersten Abschnittes bildet eine Konkordanz sämtlicher übersetzter Texte mit ihrer Nummer in den Originalpublikationen.

Von hervorragendem Interesse ist der zweite Teil. Derselbe bietet unter dem Titel: „Rechtserläuterungen“ eine gedrängte systematische Darstellung des altbabylonischen Rechtes auf Grund der im ersten Teil mitgeteilten Urkunden sowie zugleich einen Einblick in die Entwicklung desselben innerhalb der ersten babylonischen Dynastie. Dabei ist auch auf mögliche Vollständigkeit Bedacht genommen und, wie schon angedeutet, auch das außerhalb der Kontraktliteratur sich zerstreut findende Material entsprechend verwertet. Besonders dankenswert sind die anmerkungsweise beigefügten Verweise auf die Behandlung einzelner Materien in dem anderthalb Jahrtausend späteren neubabylonischen Recht, sowie auf parallele Rechtsinstitute bei anderen Völkern des Altertums; man möchte nur wünschen, daß gerade dieser Gesichtspunkt der Rechtsvergleichung noch ausführlicher gewürdigt worden wäre. Es sei gestattet, hier einige besonders interessante Erscheinungen hervorzuheben.

Auffallend ist vor allem die hervorragende Rolle, die der Eid spielt. Er bildet neben dem Urkundenbeweis das Hauptbeweismittel im Gerichtsverfahren und gilt allem Anschein nach als unbedingt verlässlich. Es findet sich kein Beispiel von Meineid, nur ein einziges (Nr. 713), wo die Richter den eidlichen Aussagen der Zeugen einiges Mißtrauen entgegenbringen. Übrigens schließt sich in dieser Hinsicht die altbabylonische Rechtspraxis voll und ganz der antiken Auffassung von der Bedeutung des Eides an. Im Familienrecht ist als ein Zeichen des Hochstandes der babylonischen Kultur hervorzuheben die volle Rechts- und Geschäftsfähigkeit der Frau, wovon vor allem die alleinstehenden Priesterinnen bei der Anlage ihres Vermögens reichlichen Gebrauch gemacht haben. Diese Tatsache ist um so auffallender, als die Polygamie die Regel gewesen zu sein scheint und auch gesetzlich geordnet ist. Die Bestimmungen über das Verhältnis zwischen Haupt- und Nebenfrau erinnern unverkennbar an das buddhistische Recht: die Nebenfrau muß der Hauptfrau den Stuhl in den Tempel tragen und kann im Falle der Unbotmäßigkeit als Sklavin verkauft werden, ähnlich wie nach dem indischen Recht die zweite Frau der ersten die Betelbüchse nachtragen muß und im Falle der Überhebung gegen dieselbe durch Auspeitschen und schimpflichen Umzug bestraft wird. Von der ursemitischen Rechtsform des Frauenkaufes liegen noch die Spuren vor, die aber mehr und mehr verblassen; während in der älteren Zeit die *tirhatu* als Preis für das Mädchen in den Besitz des künftigen Schwiegervaters übergeht, wird sie seit Ammiditana, dem neunten Herrscher der Hammurapi-Dynastie, immer häufiger zum Wittum der Frau selbst geschlagen und erhält so allmählich den Charakter einer Morgengabe. Manche Rechtssätze tragen noch deutlich den Stempel des ehemaligen Stammesverbandes an sich, so wenn die Enkel, falls der Sohn bereits gestorben ist, nach Stammesrecht erben, also jeder Enkelstamm einen Teil. In der älteren Zeit scheint überhaupt Grund und Boden noch vielfach gemeinsam gewesen zu sein; nicht selten lebt die Familie nach dem Tode des Familienoberhauptes in Gütergemeinschaft weiter, aber schon seit der Zeit Sumulaels, des zweiten Königs der Dynastie, werden die Teilungen immer häufiger. Die ehemalige Familienverfassung scheint auch noch durchzuschimmern in der ungemein oft wiederkehrenden Klausel, daß der Vertrag nicht rückgängig gemacht und kein Einspruch dagegen erhoben werden könne. Es ist dies vielleicht als ein Hinweis zu betrachten auf das ehemals der Familie zustehende Einspruchsrecht.

Von parallelen Rechtsinstituten zu den Rechtsanschauungen anderer alter Völker seien noch folgende namhaft gemacht. Die Freilassung der Sklaven zum Zwecke der Adoption wird als „Reinigung“ bezeichnet; es scheint sich um eine Art Wasserweihe gehandelt zu haben. Der sakrale Charakter der Freilassung steht auch bei anderen Völkern fest, besonders bei den Griechen und den Germanen. Bei ersteren scheint sogar die Form derselben, Weihe an die Gottheit, an

die altbabylonische „Reinigung“ zu erinnern. Wie im griechischen und römischen Recht geht beim Kaufvertrag das Eigentum erst durch die Bezahlung des Kaufpreises in den Besitz des Käufers über. Sollte darum die Zahlung aufgeschoben werden, so war noch ein eigener Darlehensvertrag notwendig, der die Erlegung des Kaufpreises als vollzogen voraussetzte. Von besonderem Interesse ist die Form bei Sachübertragung, die sich seit den ältesten Zeiten belegen läßt und ganz an die germanische und indische Form durch Übergabe eines Stabes erinnert: der Verkäufer überreicht dem Käufer den *bukannu*, eben eine Art Stab, ein Eigentumszeichen, dem in der ältesten Zeit wohl religiöse Bedeutung zukommt. Im Kodex ist von dieser Zeremonie mit keinem Worte die Rede, und merkwürdigerweise scheint sie seit Hammurapi auch aus der Praxis mehr und mehr geschwunden zu sein.

Ein ähnliches Beispiel für die Rechtsentwicklung innerhalb der Zeit der ersten Dynastie bieten außer der bereits oben angeführten Änderung des ursprünglichen Charakters der *tirhatu* auch die für die Adoption geltenden Bestimmungen. Das Gesetzbuch enthält gegenüber der älteren Praxis wesentliche Milderungen im Falle einer Pietätsverletzung. Es ist aber begreiflich, wenn man vielfach gerade in diesem Punkte die älteren schärferen Bestimmungen ungeratenen Adoptivkindern gegenüber auch später noch durch besondere Klauseln aufrechtzuerhalten suchte.

Als das wertvollste Ergebnis des vorliegenden Werkes darf wohl der Umstand gelten, daß wir auf Grund dieser umfassenden Urkundensammlung instande sind, die Stellung der Gesetzgebung Hammurapis innerhalb der babylonischen Rechtsentwicklung richtig zu beurteilen. Es tritt hier klar zutage, daß die berühmte Gesetzessammlung durchaus keine Neuschöpfung Hammurapis ist, sondern vielmehr nur eine Kodifikation des bestehenden Gewohnheitsrechtes mit einigen Änderungen und namentlich mehreren humanen Milderungen, wie oben bereits angedeutet wurde. Das Verdienst des großen Gesetzgebers, der die verschiedenen Rechtspraktiken seines weiten Reiches kodifiziert und dadurch die Grundlage für einen geordneten Rechtsstaat geschaffen hat, wird durch diese Erkenntnis sicherlich nicht geschmälert, selbst wenn er in Sumulael bereits einen Vorgänger gehabt haben sollte, wie man auf Grund einer Bemerkung in CBM 1350 (Nr. 247) anzunehmen geneigt ist.

Den Schluß des Bandes bildet ein Anhang, der Aufschluß gibt über den Herkunftsort der Urkunden, dann eine Übersicht bietet über die babylonischen Maße und Gewichte, deren Kenntnis zum Verständnis der Kontraktliteratur unbedingt nötig ist, sowie als Nachtrag zum ersten Band die Übersetzung und Erklärung der neugefundenen Fragmente zum Kodex enthält.

Alles in allem bildet das interessante und ohne Zweifel hochbedeutsame Werk, dessen sorgfältiger Druck noch besondere Anerkennung verdient (ich habe mir außer einigen Kleinigkeiten nur einen sinnstörenden Druckfehler notiert, der sich aber gleichfalls leicht richtigstellen läßt, S. 203, Nr. 743 muß es CT statt CV heißen) einen sehr dankenswerten Beitrag zur Kulturgeschichte im allgemeinen und speziell zur Geschichte des Rechtes. Aber nicht nur Juristen und Kulturhistoriker werden die Publikation mit Freuden begrüßen, auch die Vertreter anderer Disziplinen, besonders Theologen, Ethnologen usw., werden manche fruchtbare Anregung, vielleicht auch die Lösung mancher Schwierigkeit darin finden und den verdienten Herausgebern aufrichtigen Dank wissen.

Dr. P. LANDERSDORFER, O. S. B. — Ettal (Bayern).

C. Brockelmann, professeur à l'Université de Königsberg. *Précis de Linguistique Sémitique*, traduit de l'allemand (avec remaniements de l'auteur) par W. MARÇAIS, directeur de la Médersa d'Alger, et M. COHEN, agrégé de l'Université. Paris. 1910. Librairie PAUL GEUTHNER, 68 rue Mazarine. 224 pp. Gr. 12ⁿ.

Ce n'est pas le grand ouvrage de C. BROCKELMANN, publié l'année passée, c'est son petit livre, publié dans la collection GÖSCHEN sous le titre „Semitische Sprachwissenschaft“, dont nous avons en mains la version française, tout exacte et claire. Les ouvrages de M. BROCKELMANN n'ont plus besoin de recommandation, leur utilité et leur valeur ayant été bien appréciées par tous les sémitisants. C'est pourquoi et parce que jusqu'ici de tels ouvrages manquent en français, nous sommes assurés que cette traduction sera bien accueillie par les étudiants français qui s'intéressent aux études des langues sémitiques.

A cause des relations spéciales de la France avec l'Orient arabe, l'Algérie et le Maroc, beaucoup d'additions ont été faites par l'auteur lui-même touchant les questions relatives aux dialectes arabes modernes, surtout aux dialectes maghrebins.

Ce petit livre contient trois parties: la première (p. 7—50) donne un court traité des langues sémitiques et des peuples qui les ont employées ou qui les emploient encore.

La deuxième partie relate en peu de lignes (p. 50—55) le plus essentiel de ce qu'on sait jusqu'ici sur l'origine de l'alphabet et de l'écriture sémitique.

La troisième partie (p. 56—206) contient la grammaire comparée. Nous souhaitons que ce livre soit dans les mains de tous les arabisants et sémitisants français qui n'ont pas la pratique de l'allemand.

P. Th. STRATMANN, S. V. D.—St. Gabriel-Mödling.

Hans Leder. *Das geheimnisvolle Tibet.* Reisefrüchte aus dem geistlichen Reiche des Dalai-Lama. Mit 14 Abb. VIII + 110 SS. 8°.

Der Inhalt des Büchleins entspricht dem Titel: Das meiste ist geheimnisvoll, d. h. zugleich bis jetzt unbekannt, und bei der mehr oder minder allgemein gehaltenen Art, die man anderwärts findet, wo man über Religion, Kultus, Klosterwesen usw. in Tibet Aufschluß erwartet, wird auch ein solches Werkchen fördernd wirken. Jedenfalls ist es höchst originell und neu. Da der „Versuch, der für das große Publikum bestimmt ist, nur einen kleinen Bruchteil der ganzen großen Materie“ behandeln will, und der Verfasser das eigentliche Religionsproblem vorläufig noch ausgeschaltet hat, so verdient das Buch auch deshalb noch Beachtung, weil der Verfasser es von der Aufnahme seiner Arbeit abhängig machen will, ob er noch mehr derart berichten wird. Da der Verfasser zweimal in buddhistischen Klöstern überwinterte, und schon 1892 zuerst einen großen Teil der Mongolei durchzog, überdies stets in innigem Kontakt mit dem gewöhnlichen Volke sowohl, wie mit den Priestern oder Lamén, mit niederem und hohem Stand, so würden weitere Publikationen wenigstens von gleichem Interesse wie die vorliegende sein, besonders da den Verfasser eine gute Beobachtungsgabe auszeichnet.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

P. Dorman, M. S. C. et **P. J. Meier, M. S. C.** *P. Matthäus Rascher, M. S. C., und Baining (Neu-Pommern) Land und Leute.* Bd. I. der Sammlung: Aus der deutschen Südsee. Mitteilungen der Missionäre vom heiligsten Herzen Jesu. Münster i. W. ASCHENDORFF'scher Verlag. 1909. IX + 460 SS. 8°. Mit 60 Textillustrationen. Preis: Mk. 6.—.

Es ist in einer ethnologischen Zeitschrift nicht nötig, die Bedeutung eines Namens wie P. RASCHER erst noch auseinanderzusetzen. Was er für die geographische, ethnographische und linguistische Erforschung der Gazelle-Halbinsel, besonders aber der Urbewohner derselben, der Baining getan, die Verdienste, die er sich um die Bereicherung so mancher europäischer Museen erworben hat, werden seinen Namen allezeit mit Ehren nennen lassen in der Geschichte der Erforschung der Südseebewohner. Die Trauer, als der verdiente Missionär, erst 36 Jahre alt, am 13. August 1904, von einem rachesüchtigen Eingebornen ermordet wurde, war deshalb auch eine lebhaft, da reiche Hoffnungen, die man noch auf seine Forschertätigkeit setzen konnte, damit zu Grabe getragen wurden.

Der Gedanke, einem solchen Manne ein Denkmal zu setzen in einem Lebensbilde, das uns einen Einblick gewährt in sein ganzes Wirken, kann man nur mit Freude begrüßen. Speziell der Herausgeber dieser Zeitschrift, der den Verewigten immer verehrt hat, könnte sich auch hinsichtlich seiner Interessen kein besseres Vorbild wünschen für alle Missionäre, als P. RASCHER. Er würde, falls er die Gründung des „Anthropos“ noch erlebt hätte, zweifellos zu seinen wärmsten Freunden und eifrigsten Mitarbeitern gehört haben; möge jetzt sein Vorbild noch wirksam sein!

Aber auch andere Kreise wird es zweifellos interessieren, wie so ein Missionar eigentlich aussieht, der zweifellos nicht nur ein begeisterter Diener der Religion, sondern auch ein hingebungs-voller Diener der Wissenschaft und ein wirklicher Zivilisator war, und wie sein ganzes Wirken

eigentlich vor sich geht. Da in diesem Buche eigentlich P. RASCHER sich selbst abschildert, indem er in zahlreichen Briefen, die er geschrieben, zum Wort kommt, die alle Zeugnis ablegen von seiner scharfen Beobachtungsgabe und seinem köstlichen Humor, so ist die Lesung des Buches umso interessanter. Schilderungen, wie z. B. die des ersten Taufunterrichtes (S. 112ff), sind wahre Kabinettstücke ihrer Art, sie sind auch zur Beurteilung der Psyche der Eingeborenen von großem Werte, so daß auch der eigentlich ethnographische Wert nicht unbedeutend ist.

Zahlreiche gute Illustrationen, zumeist die Baininger behandelnd, beleben den Text. Leider fehlt ein Verzeichnis der Schriften P. RASCHER's, insbesondere der eigentlich wissenschaftlichen Veröffentlichungen.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

A. Hanke. *Grammatik und Vokabularium der Bongu-Sprache* (Astrolabebai, Kaiser Wilhelms-Land), mit einer Karte, einer wortvergleichenden Tabelle von neun Orten des Astrolabegebietes und einem Vokabularium der Suŋgumana-Sprache. Bd. VIII des Archivs für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Berlin. Kommission G. REIMER. 1909. 252 SS. 8°.

Der Verfasser, Missionär der Rheinischen Missionsgesellschaft, liefert mit der vorliegenden Arbeit einen willkommenen Beitrag zur Kenntnis der Papuasprachen in Deutsch-Neuguinea, durch den wiederum eine der spärlichen Andeutungen, die ich im Jahre 1909 in meiner Abhandlung „Die sprachlichen Verhältnisse von Deutsch-Neuguinea“ machen konnte (siehe dort S. 92–93), weiter ausgeführt und so eine Lücke in dem weitmaschigen Netz ausgefüllt wird. Der Verfasser entschuldigt sich, daß er erst nach elfjähriger Tätigkeit im Lande dazu komme, Grammatik und Wörterbuch zu liefern. Die Entschuldigung wäre aber gar nicht notwendig gewesen, wie ich weiter unten noch zeigen werde. Übrigens ist die längere Zeit gewiß auch dem Werke zum Nutzen gewesen, so daß es ganz vortrefflich ausgefallen ist und kaum Aussetzungen zu machen sind. Billigen kann man es nicht, daß zur Bezeichnung des tönenden bilabialen Verschlußlautes und der entsprechenden Affrikate dasselbe Zeichen, nämlich *b*, gewählt ist. Auch hätte man gewünscht, daß es dem Verfasser gelungen wäre, bestimmtere Regeln über den Akzent zu ermitteln; es mag aber sein, daß die Schwierigkeit der Sachlage es wirklich unmöglich macht.

Im Übrigen trägt die Sprache alle Kennzeichen guter Papuasprachen: durchgehende Suffixierung (das verstärkende *e* vor den Adjektiven und Verben ist wohl kaum ein Präfix, sondern ein Adverb), hervorgegangen aus der Voranstellung des Genitives, Postpositionen statt Präpositionen, Unterscheidung eines Casus activus beim Nominativ, Objektssuffixe am Verbum usw. Es fehlen Geschlechtsbezeichnung und Klasseneinteilung beim Substantivum.

Als Textbeispiele sind in sehr dankenswerter Weise sechs Mythen mit Interlinear- und freier Übersetzung beigegeben, die auch Ethnologen willkommen sein werden. Auch das reichliche Bongu-Deutsche Wörterverzeichnis enthält manche ethnologisch interessante Mitteilungen.

Eine Bemerkung, mit der der Verfasser seine Einleitung beschließt, veranlaßt mich zu einer Klarstellung. Wir lesen dort: „Außerordentlich bedauerlich ist es, daß die deutsche Wissenschaft in neuerer Zeit die ozeanischen Sprachen vollkommen unbeachtet läßt. Es gibt heute trotzdem wir in der Südsee so bedeutende Kolonien haben — keinen deutschen Sprachgelehrten, der sich in ähnlicher Weise mit den Südsee-Sprachen befaßt, wie Herr Prof. MEINHOF mit den Bantu-Sprachen. England und Holland laufen auf diesem Gebiete der deutschen Wissenschaft den Rang ab; ein Ruhm dürfte das schwerlich für sie [?] sein.“ Diese Bemerkung zeigt, daß der Verfasser den Einblick in die hier in Frage kommenden Gebiete doch nicht in dem Maße besitzt, wie es wünschenswert wäre. Den Ruf von dem Zurückbleiben der deutschen Sprachforschung gegenüber der englischen und holländischen, was die Südsee anbetrifft, habe ich vor Jahren in meinen „sprachlichen Verhältnissen von Deutsch-Neuguinea“ ausgestoßen (s. dort S. 1). Seitdem ist aber von verschiedenen Seiten her ein erfreulicher Fortschritt zu verzeichnen, während gerade die englische und holländische Forschung beinahe stagniert. Was die Papua-Sprachen anbetrifft, so ist die holländische Forschung darin überhaupt immer rückständig gewesen; sie hat die Existenz derselben nur zögernd und fast widerwillig zugegeben und ist erst in der allerletzten Zeit dazu gekommen, solche in Holländisch-Neuguinea aufzudecken. Gerade die Erforschung der Papua-Sprachen darf nun aber auch keinesfalls mit der Bantuistik in Ver-

gleich gebracht werden. Von den Bantusprachen haben wir seit Jahrhunderten Kunde; ihre Gleichförmigkeit zu einander läßt sie oft mehr als Dialekte denn als selbständige Sprachen erscheinen. Die Papua-Sprachen dagegen sind sozusagen erst seit gestern bekannt; in unendlicher Mannigfaltigkeit stehen sich hier die einzelnen Sprachen gegenüber, so daß überhaupt bis jetzt noch keine Abstammungsverwandschaft der einzelnen zu einander ersehen werden kann. Selbst die Sprachtypen sind von verwirrendem Reichtum, so daß schon die Aufnahme der Einzel-Grammatiken und -Wörterbücher ganz andere Schwierigkeiten bereitet als bei den Bantusprachen (schon deshalb wäre auch die oben besprochene Entschuldigung des Verfassers gar nicht nötig gewesen), die vergleichende Erforschung derselben aber die schwierigsten Probleme darbietet, die wohl überhaupt auf der Erde für die Linguistik sich finden können. Was dann die melanesischen Sprachen anbetrifft, so ist eine gründliche Erforschung derselben gar nicht möglich, ehe nicht die indonesischen Sprachen besser erforscht sind. Gerade hier aber haben die holländischen Forscher nicht ganz das geleistet, was ihre Aufgabe gewesen wäre, so daß jetzt ein deutsch-schweizerischer Gelehrter diese Aufgabe in die Hand genommen hat und uns in wohl nicht zu langer Zeit ein Werk bieten wird, das dann sicherlich auch den deutschen Gelehrten wieder erhöhten Antrieb zum Studium der melanesischen Sprachen liefern wird. Alles in allem genommen kann zur Zeit die deutsche linguistische Forschung in der Südsee sich zum wenigsten recht gut neben der englischen sehen lassen, und es ist deshalb nicht zu billigen, daß gerade von deutscher Seite ihr Wert herabzusetzen versucht wird.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Dr. A. Byhan. *Die Polarvölker.* (Wissenschaft und Bildung. Bd. 63.) Mit 16 Tafeln und 2 Karten. Leipzig. QUELLE & MEYER. 1909. 145 SS. 8^o. Preis: Mk. 1.— geh., Mk. 1.25 geb.

Ein solches Büchlein in einer Sammlung, die programmäßig „dem Laien eine belehrende und unterhaltende Lektüre“ bieten will, dürfte zu den Seltenheiten gehören. Und das erstens, weil solche Sammlungen sich doch mit „Naturvölkern“ in ausführlicher Behandlung nicht abgeben können, da man immer wieder Stoff bei den Völkern der Geschichte findet, so hoch die literarische Überschwemmung auch schon gestiegen ist. Aber zweitens wird man kaum ein Thema, wie das vorliegende, in so „anregender Darstellung und systematischer Vollständigkeit die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung“ wiedergeben sehen. Das ist in der Tat eine weitere und wichtigere Seltenheit; denn das Werkchen ist auch „dem Fachmann eine bequeme Zusammenfassung, dem Gelehrten ein geeignetes Orientierungsmittel“, alles Punkte, in denen das in Druck und Bildern, wie in allgemein technischer Ausstattung gefällige Büchlein dem Programm der Sammlung treu nachgekommen ist und dieser selbst alle Ehre macht. Vor allem fällt die strenge Sachlichkeit auf, die von der ersten bis zur letzten Seite das ganze beherrscht. Das Theoretisierende ist mit geziemender Sparsamkeit eingestreut, und geht nur hie und da etwas über das Maß hinaus (z. B. S. 34, 36, 37). Diese Arbeitsweise ermöglicht dann eine Fülle von Einzelheiten, die bei dem vorliegenden Bändchen wirklich in Erstaunen setzt und volles Lob verdient; speziell die Kapitel 9, Religion und 10, Spiel, Kunst und Schrift sind sehr reich an interessantem Stoff. Kleinere Unebenheiten sind kaum der Rede wert: S. 49 ist der Scherz über die „Badehose“ übel ausgefallen, da er die Unklarheit veranlaßt, was nun unter der fingerlangen Schnur überhaupt zu verstehen sei. S. 67 wäre Eau de Cologne als Import zu erwähnen. Auffälligerweise ist von den Sprachen nicht das geringste erwähnt. An Literaturangabe ist mehr als das genügende geboten. Typographisch sind einige Unregelmäßigkeiten auffällig, u. a.: S. 66 Z. 9 v. o., 91 15 v. u., 97 ganz, 103 2 v. u., 105 3 v. u. (u. a. O. = ?), 110 18 v. u., 112 18 und 20 v. u., 134 12 v. u.; außerdem sind sehr viele Blockaden sichtbar.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

C. C. Uhlenbeck. *Grammatische onderscheidingen in het Algonkisch, voornamelijk gedemonstreed aan het Otchipwe-Dialect.* (Overdruk.) Amsterdam. 1909. 20 SS. 8^o.

Dasselbe englisch: *Translated from the Dutch with some alterations*. Leyden. 1909. 20 SS. 8^o.

Schon aus UHLENBECK'S „Karakteristiek der Baskische Grammatica“¹ war ersichtlich, wie sehr der Verfasser sich mit den nordamerikanischen Sprachen insonderheit beschäftigte. Dasselbe Jahr² deutete als Frucht dieser Arbeit eine vergleichende Behandlung des Eskimo an, die nicht lange auf sich warten ließ³. Das war ganz entschieden das Richtige, so von Norden her die Sprachenkarte aufzurollen, und den Abbau der geborgenen Schätze der nordamerikanischen Linguistik zu fördern. Die Vorarbeiten, besonders die vonseiten THALBITZER'S, mußten zu einem solchen Beginnen einladen und ermuntern. Im „Anthropos“⁴ legte dann UHLENBECK einen Überblick über das ausgedehnte Arbeitsfeld vor, während der vorliegende Vortrag uns eine weitere Förderung der großen Aufgaben in nahe Aussicht stellt: „Ontwerp van eene vergeljkende vormleer van eenige Algonkintalen“ which will be published in the spring of 1910 (engl. Ausg. p. 3, Anm. 3). Wir können nur wünschen, daß der Verfasser die eingeschlagene Richtung beibehalte, selbst auf die Gefahr hin, einmal „auch ein Ureskimo-Aleutisch zu rekonstruieren“. — Die englische Ausgabe ist durch manchen Quellenhinweis vermehrt. Die mit der Darstellung des Algonkin, besonders des Otchipwe verbundenen Andeutungen aus anderen Sprachen sind für die Sprachpsychologie recht interessant und verhindern, daß man beim „Tiefbau“ den gesunden Weitblick verliert. Noch weniger sollte freilich der gewährte Ausblick die individuelle Behandlung hemmen; aber dafür ist bei UHLENBECK keine Gefahr vorhanden. — Für weiteres warten wir das Erscheinen der Studie selbst ab, welche die am längsten bekannte und am genauesten erforschte Sprachfamilie — zugleich eine der drei ausgedehntesten — Nordamerikas behandeln wird. Hier möchten wir nur noch unserem Zweifel Ausdruck geben, ob für die „zoische“ Nominalklasse auch der Animismus der Indianer heranzuziehen ist: wir bezweifeln es wenigstens in dem vom Verfasser⁵ angedeuteten Sinne.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

I. **E. Sarfert.** *Haus und Dorf bei den Eingebornen Nordamerikas.* Arch. f. Anthr. N. F. Bd. VII. Heft 2 u. 3. 1908. SS. 119—215.

II. **Dr. Theodor Koch-Grünberg.** *Das Haus bei den Indianern Nordwest-Brasiliens.* Ib. Heft 1. SS. 37—50.

I. Es ist eine ebenso reichhaltige wie klare und übersichtliche Abhandlung, die uns hier vorliegt. Ein einleitendes Kapitel (1) gibt die anthropogeographischen Voraussetzungen zur Entwicklung des nordamerikanischen Hausbaues: das Schutzbedürfnis des Menschen gegenüber Temperatur und Niederschlag, das in den zwei Faktoren der Kleidung und der Wohnung seine Befriedigung findet. Temperaturschwankungen und Saisonwechsel veranlassen weitere Entwicklungsformen der Architektur. Weiterhin ist die Wohnung abhängig von den Baumaterialien, die zur Verfügung stehen, dann von der Seßhaftigkeit, der Stabilität oder Wanderlust der Menschen, die Transportfähigkeit — oder auch Billigkeit und Schnelligkeit — der Wohnungen bedingen. Die Seßhaftigkeit ist aber wieder größtenteils Nahrungsfrage; die Kulturstufe des Volkes läßt dieses selbst in verschiedener Weise den Naturbedingungen gegenüber sich verhalten. Gliedert man nun die Kulturen großzügig in: 1. Sammler und Jäger, 2. Fischer, und 3. Hackbauer, so ist zu merken, daß die höheren Stufen die niederen einschließen, also deren Beschäftigung beibehaltend. Da nun auch drei eigene Niederschlagsgebiete in Nordamerika bekannt sind, so fällt es auf, daß gerade in diese hinein die drei Höhepunkte nordamerikanischer Eingeborenenkultur fallen. Die andere Einteilung gruppiert: 1. Wanderstämme: alle Sammler- und eigentlichen Jägervölker; 2. Halbseßhafte, die einen Teil des Jahres, Winter oder Sommer, wieder wandern: Fischer sind

¹ Amsterdam 1906; vgl. „Anthropos“, II (1907), S. 335.

² ZDMG, Bd. 59, S. 757; Bd. 60, S. 112

³ Ontwerp van eene vergeljkende vormleer der Eskimotalen, Amsterdam 1907.

⁴ III (1908), S. 773 ff., vgl. „Anthropos“, II (1907), S. 334.

⁵ „Anthropos“, III (1908), S. 778.

aus klimatischen und Nahrungsrücksichten Winters sesshaft, Hackbauer sind im Sommer an die Scholle gebunden und sind daher nur im Winter frei zum nomadischen Jagdleben. Das sind Faktoren der Artenentwicklung; die der Größenentwicklung des Hausbaues und der Dorfanlage liegen im Gesellschaftsleben und den damit korrespondierenden Besitzverhältnissen.

Die genannten Voraussetzungen ließen sich mehr, manches nach Brauch und Tradition Bodenständige ist vielleicht heute — noch oder schon — undeutlich und somit undeutbar. Jedenfalls muß man dem Verfasser beipflichten: „Die Zahl der angeführten Agenzien ist nicht groß, in ihrer verschiedenartigen Häufung und Kreuzung ist jedoch die Notwendigkeit zu einer reichen Entwicklung gegeben, an die man früher nicht glauben wollte“. Eine hergebrachte Ansicht von Eintönigkeit würde jedenfalls gründlich beseitigt, und wäre ein Dispositionsindex — trotz der Archivheftausgabe — in diesem Sinne fördernd gewesen. Wie immer, sind natürlich auch hier Entlehnung und Völkerverschiebung als die durchbrechenden Ursachen der gewöhnlichen Richtlinien wirksam gewesen.

Kapitel 2 behandelt dann in VI Nummern die allgemeinen Züge der Wohnung nach Zeitdauer und Baustoff, nach Eigentümlichkeiten der Höhenlage und des Zuganges, nach Zweck und demgemäße Einrichtung, und endlich nach der Form, nach den Typen. Somit gibt Kapitel 3 den Rundstil, Kapitel 4 den Viereckstil. Der Rundstil hat fünf Typen: Zelt; Holz- oder Rinderundbau; Stroh-, Gras- oder Blätterundbau; Erdrundhaus; Schneerundhaus. Der Viereckstil ist mit vier Typen vertreten: Keilviereck, Satteldach, Holzviereck, Erdviereck. Durchgehends erscheinen die Typen mit mehreren Unterabteilungen. Beim Rundstil ist die Typenteilung ziemlich gleichwertig durchgeführt; weniger läßt sich das vom Vierecktypus sagen. Hier hätte wohl eine sehr wichtige Zweiteilung mehr Einheit und Richtlinie abgegeben, wenn man nämlich den Unterschied der Eindeckung gegenüber der Einhegung, der Stütze und der Decke, der Wand und des Daches als Einteilungsmotiv mitverwertet hätte. Gerade der Übergang vom Zelt zur Quaderkuppel der Eskimo ist in der ganzen Abhandlung in allen Phasen vertreten: das Zelt, wo Wand und Decke eins sind, bis zum Schneehaus, wo Stütze, Wand und Deckung ineinander übergegangen sind. Mitten darin die interessanten Abarten der Grubenwohnung mit seiner Versenkung und des Erdhauses der Missouriindianer als der Quaderkuppel zunächst stehende Formen. Letzteres, das Schneegewölbe, ist immer noch zu spärlich behandelt, in v. HELLWALD's „Haus und Hof“ (fehlt im Literaturverzeichnis) steht mehr und ausführlicheres zu lesen. Die Zeichnungen bringen natürlich dergleichen Dinge in schulgerechter Konstruktion. Das Schneeplattenschneiden und -Zusammensetzen versteht sich von selbst, ebenso die geneigte Stellung. Schwieriger ist zu verstehen, wie daraus eine einigermaßen regelmäßige Kalotte entsteht. Ist die Bauweise autochthon, wie man behauptet hat, oder machen alte Baureminiszenzen irgendeine Entlehnung wahrscheinlich?

Ein Rückblick faßt die dargelegten Ergebnisse zusammen: die Temperatur- und Niederschlagsbeeinflussung, die der Vegetationsformen und Völkerverschiebungen oder Entlehnungen. Weiterhin ergibt sich eine in sieben Punkten durchgeführte Parallele der Typen zwischen Ost und West, die in weiteren vier selbständigen Punkten dargelegt wird.

In ähnlich ergiebiger Weise vollzieht sich die Behandlung der Dorfanlage, erst wieder allgemein, dann Befestigung und öffentliche Dorfeinrichtungen, und die vier Typen: Zeilendorf, Pueblo, Rund- und Weilerdorf. Auch dieser Teil schließt mit einer durchsichtigen Zusammenfassung. Die gute Auswahl der Illustrationen und drei wirklich erläuternde Karten erhöhen den Wert der Abhandlung, die zweifellos eine große Summe fleißiger Arbeit gekostet hat und durchaus unseren Dank und unsere Anerkennung verdient.

II. Idyllisch und individuell, aber darum nicht weniger interessant und wissenschaftlich sind die Mitteilungen, die uns Dr. KOCH aus seinem nahezu unerschöpflichen Schatze bringt. Die Malokas zeigen bei ihrer einfachen, aber sicheren Form bisweilen ganz enorme Größen. 20, ja bis 32 m Länge bei 10–24 m Breite kommen vor. Man hat sie viereckig und rund, oben geschlossen und mit einer Öffnung für Licht und Rauch. Besonders ist auch die eigene Hausornamentik behandelt, unter anderen aus Palmblatt geflochtene Schlangen und Schwalben, eine Kararámaisfigur, und viele farbige Wand- und Pfostenmalereien, natürlich auch „Originalpläne und -Ansichten“ aus dem Skizzenbuche der Waldkünstler.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

Dr. Theodor Koch-Grünberg. *Zwei Jahre unter den Indianern.* Reisen in Nordwest-Brasilien 1903/1905. II. Bd. Mit 218 Abb., 10 Tafeln und 4 Karten. Berlin. 1910. 413 SS.

Hat uns der erste Band¹ schon in mehr kasuistischer Weise eine rechte Beschreibung gebracht, so ist der vorliegende zweite durch mehrere geschlossene Übersichten in speziellen Fragen der besuchten Stämme und ihrer Kultur wertvoll. Gleich das II. Kapitel bringt lehrreiche Daten der Missionsgeschichte, und die beigebrachten Beispiele unklugen Vorgehens können nur zur Warnung dienen. Missionierung und Wissenschaft werden gleichzeitig Nutzen davon haben. — Das III. Kapitel bringt wiederum eine ergebnisreiche Zusammenfassung über den Fischfang der Indianer Nordwestbrasieliens. Schon die Vokabulare zeigen einen auffallenden Reichtum an Fischnamen, und in der Tat ist der Fischfang das Erste im Lebensunterhalt der Indianer. Das hat natürlich auch eine differenzierte Entwicklung aller benötigten Gegenstände zur Folge und nicht minder hat man Gelegenheit, die durch große Übung erreichte Geschicklichkeit zu studieren. Alles das wird umso interessanter — und auch umso wertvoller für die Wissenschaft —, wenn der Forscher die systematische Darstellung immer wieder mit den von ihm beobachteten Tatsachen individueller Art zu stützen weiß. So ist es im Kapitel über Fischfang, so noch mehr in dem ergiebigsten Bericht über die Maskentänze, das den 3. (Schluß-) Teil in Kapitel VI bildet, das ganz den Kobéua gewidmet ist. Das soll nicht heißen, hier beschränke sich der Verfasser auf die grade der Örtlichkeit und dem Stamme entsprechenden Angaben, sondern die Abhandlungen sind immer reich an belehrenden Hinweisen auf die anderen besuchten Stämme, Unterschiede betonend, Parallelen aufweisend, Einzelheiten hervorhebend, nichts wichtiges beiseite lassend. Denn wer hier mit uns die Mythologie und die ganze Sagenwelt zur Beleuchtung des Gegebenen noch vermißt, darf mit uns hoffen, daß bei der Wichtigkeit solcher Dinge, solche noch kommen werden. Denn einstweilen war es gut, die materielle Kultur vor vernichtendem oder wenigstens nivellierendem Einfluß zuvor zu retten; auch mußte zuerst einmal das Vertrauen der Leute geweckt werden, da solche Dinge sich nicht mit journalistischer Reporterschnelligkeit nehmen und geben lassen. Daß Dr. KOCH das Vertrauen der Leute, diese notwendige Grundlage für weitere kritisch-wissenschaftliche Forschung, sich erworben, ergibt sich ganz klar aus dem beigebrachten Material. Möchte es mit reichen Schätzen belohnt werden! Soweit es aber die Vorarbeiten dazu und die materiellen Ergebnisse angeht, ist hier wohl die größte Fülle schon geboten. — Das folgende Kapitel behandelt den Feldbau und die Industrie am Içana und Caiary-Uaupés: Anbau und Verarbeitung der Mandioca; Flechten und Weben; Töpferei; Hausschmuck. Auch diese Teile des Werkes sind sehr detailliert und mit gutem Beobachtungsmaterial versehen abgefaßt. Die zwei mittleren der genannten Beschreibungen vertiefen und erweitern unsere bisherige Kenntnis wieder mit vielen Details, bei der Kunstbetätigung an der Maloka oder dem Indianerhause überhaupt ist man durch die Neuheit überrascht: fast möchte man glauben, bei solchem Indianersinn verlöhne sich noch die Plakatierung „Schmücké dein Heim“, die auf Erfolg rechnen dürfte, wäre es nur möglich sich die Eingeborenen-Ästhetik und -Kunstanschauung vorerst zu eigen zu machen. — Interessant ist zum Schluß noch das Ergebnis über die Ouitoto, deren Sprache bisher zu den Karaiben gestellt wurde, die aber vom Verfasser als ganz isoliert dastehend, demnach auch als eigene Gruppe, Ouitoto-Gruppe, aufgestellt werden. Der Verfasser gibt zehn verschiedene Ouitoto-Hordennamen, von denen einige Individuen verschiedener Horden einander verstanden; dennoch sollen ihre Dialekte teilweise erheblich von einander abweichen, aber das Ouitoto scheint auch zugleich durch spanische Mischung eine Art Lingoa geral der Kautschuksammler zu bilden. — Wir müssen überhaupt noch hier die Gelegenheit benutzen, auf den schier unübersehbaren Schatz neuer Nomenklatur, sei es von Stämmen oder Örtlichkeiten usw. hinzuweisen, die in den Werken des Verfassers sich finden. Bei der großen Zersplitterung, die gerade hierin in der südamerikanischen Ethnographie und teilweise in der Geographie noch herrscht, würde es sich vielleicht lohnen — wir halten es wirklich für angezeigt, das vorzuschlagen — eine eigene kurz orientierende Arbeit den schon veröffentlichten hinzuzufügen, da sonst gerade die Benennung der Eingeborenen aus so verschiedenem Munde ihrer Umgebung neben ihren „idionymen“ eher eine weitere Verwir-

¹ „Anthropos“, V (1910), p. 289.

rung als weitere Klärung erzielen könnte. -- Der Anhang bietet neben Sprachproben, Karten, Wetterbeobachtungen, Ergebnissen aus der Fauna und Flora noch die von Dr. E. M. V. HORN-ROSTEL geführte Untersuchung der Musik-Instrumente der Eingebornen. Als wichtiges Ergebnis deduziert derselbe nicht nur die gute Übereinstimmung von paarigen Panflöten u. a., sondern auch -- neben den übereinstimmenden Tonverhältnissen, die ja Konvergenzerscheinung sein könnten -- die exakte Übereinstimmung von absoluten Tonhöhen bei Panpfeifen der Uanána und Tukáno mit einem Funde aus Ica (Peru), eine Tatsache, die den bekannten Musikforscher zu der Vermutung führt, daß „ein enger Zusammenhang die modernen nordwestbrasilianischen Blasinstrumente mit den altpereuanischen verbinde“ (390).

Die Ausstattung des Buches steht der des ersten Bandes nicht nach; dem Inhalte gemäß sind hier die belchrenden Illustrationen in großer Überzahl und wirklich instruktiv wiedergegeben.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

Dr. Nelson C. de Senna (natural de Minas Geraes). *Os Indios do Brasil: Distribuição Geographica dos Indios do Brasil. Sua ethnogenia. Bello Horizonte. 1908. 74 SS. 8^o.*

Es wäre nur zu wünschen, daß Südamerika mit seinen großen ethnographischen Problemen auch mehr Bearbeiter aus seinen eigenen Ländern stellte. Die einzelnen politischen Gebiete sind hier mit ihren Mitarbeitern in sehr ungleichmäßiger Abstufung vertreten. Gewiß werden die jüngeren Kongresse auf heimischem Boden nicht verfehlen, mehr latente Kräfte in Wirksamkeit überzuführen. -- Vorliegendes Heftchen ist die erweiterte Auflage einer Abhandlung aus dem 3. Kongreß der Latino-Amerikanischen Gelehrten. Die Indianerstämme Brasiliens werden nach den Staaten, nach ihrer geographischen Verteilung, nach ihrer so sehr verzweigten Nomenklatur zusammengestellt, und die Namen derjenigen Forscher aufgeführt, denen wir besondere Kenntnis über die genannten Stämme verdanken. Das ausgedehnte Verzeichnis -- das wohl nicht vollständig genannt werden kann -- mag nicht ohne Anregung bleiben zu intensiverer Beschäftigung mit der brasilianischen Ethnologie.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.



Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

De Aarde en haar Volken. 46. Jaargang. 1910. Aflev. 2. No. 5—9.

J. Etlan, De begraven steden van Ceylon.

Al-Machriq. (Beyrouth.)

No. 12. Décembre 1909: P. L. Ronzevalle, Une visite récente à Yildiz. — P. L. Cheikho, Le Catholicisme à Mardin d'après un ancien document (fin). — D. G. Marta, Les tombeaux de David et de Salomon d'après les auteurs arabes. — M. A. Raad, L'Europe et la Mer Rouge. — P. L. Cheikho, La littérature arabe au XIX. siècle. — Un Père Belge, Les noces d'argent du Parti Catholique en Belgique. — No. 1. Janvier 1910: A. D. Kheirallah, Un chef d'œuvre de menuiserie. — P. L. Cheikho, L'art de découvrir les sources. Traité de Damanhourî. — La littérature arabe au XIX. siècle (suite).

American Anthropologist. N. S. Vol. II. 1909.

No. 2: Arthur C. Parker, Secret Medicine Societies of the Seneca. — P. A. Brannon, Aboriginal Remains in the Middle Chattahoochee Valley of Alabama and Georgia. — Karl Lumholtz, A Remarkable Ceremonial Vase from Cholula, Mexico. — Charles Peabody, A Reconnaissance Trip in Western Texas. — V. Stefánsson, The Eskimo Trade Jargon of Herschel Island. — A. L. Kroeber, California Basketry and the Pomo. — Arthur C. Parker, Snow-snake as Played by the Seneca-Iroquois. — George F. Will, Some Observations Made in Northwestern South Dakota. — A. L. Kroeber, The Bannock and Shoshon-Languages. — R. H. Mathews, The Dhudhuroa Language of Victoria. — A. M. T., The Putnam Anniversary. — No. 3: Fay Cooper Cole, Distribution of the Non-Christian Tribes of Northwestern Luzon. — Walter Fewkes, An Antillean Statuette, with Notes on West Indian Religious Beliefs. — Harlan J. Smith, New Evidence of the Distribution of Chipped Artifacts and Interior Culture in British Columbia. — A. T. Sinclair, Tattooing of the North American Indians. — Jr. David J. Bushnell, The Various Uses of Buffalo Hair by the North American Indians. — John Russell Bartlett (Introduction by F. W. Hodge), The Language of the Piro. — Edgar L. Hewett, The Excavations at Tyuonyi, New York, in 1908. — George Grant Macburdy, Anthropology at the Winnipeg Meeting.

Annales du Musée du Congo Belge Ethnographie et Anthropologie. Tome I. Fasc. I. Octobre 1909.

A. Hutereau, Notes sur la Vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge. Publiées avec la collaboration du baron A. de Hauleville et du Dr. J. Maes.

Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. (New York.) Vol. III. 1909.

Clark Wissler, The Indians of Greater New York and the Lower Hudson.

Archiv für Religionswissenschaft. (Leipzig.) Bd. XIII. Heft 1. 1910.

Johannes Iberg, Zur gynäkologischen Ethik der Griechen. — J. Goldzieher, Wasser als Dämonen ausschreckendes Mittel. — E. Petersen, Die Serapislegende. — K. Kohler, Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabbinischen Literatur, ein Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde. — P. Stenzel, Σράγα. — Israel Friedlaender, Zur Geschichte der Chachirlegende. — O. Franke, Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1900. — K. Kohler, Verbot des Knochenzerbrechens. — Ad. Abt, Zum Sarkophag von Hagia Triada (Archiv XII, 161 ff.). — Gawril Kazarow, Vampirglauben in Bulgarien.

Bijdragen Tot de Taal, Land- en Volkenkunde, van Nederlandsch-Indie.

7. Volgreeks, 9. Deel. 1. en 2. Aflevering. H. Kern, Geschiedkundige gegevens in 't gedicht Nagarakretagma. — A. Hueting, Woordverwisseling bij besmettelijke ziekten onder de Tobeloreezen. — C. Lekerkerker, Mededeelingen over het Kéblai der Rotineezen. — F. J. F. van Hasselt, Uit het volksleven van de bewoners der Humboldtsbai.

Ethnologia. (Städt. Rautenstrauch-Joest-Museum, Köln.) I. 1909.

W. Foy, Zur Einführung. — Das städt. Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde in Köln. — Zur Geschichte der Eisentechnik, insbesondere des Gebläses. — F. Graebner, Völkerkunde der Santa-Cruz-Inseln. — Aus den Beständen des Rautenstrauch-Joest-Museum, Köln. — Vergleichende Norizen.

Globus. (Braunschweig.)

Bd. XCVI. Nr. 19. 1909: Wiedemann, Die Steinzeit Ägyptens. — Krause, Conceição do Araguaya. — Singer, Der Fall des Wadaireiches. — Die Feldherero. — Nr. 20: Wasiljew, Ein tungusisches Schamanengrab. — v. Buchwald, Zur Völkerkunde Südamerikas. — Seidel, Das Karpatenmuseum in Poprad. — Nr. 21: Pilsudski, Die Urbewohner von Sachalin. — Stübe, Schiraz in Dichtung und Wirklichkeit.

Aus Portugiesisch-Ostafrika. — Nr. 22: Graebner, Zur australischen Religionsgeschichte. — Singer, Cook und Peary. — Goldstein und Hoffmann-Kutschke, „Fafnir“. — Nr. 23: Mielert, Eindrücke aus dem Kernlande der Kabylen Algeriens. — Graebner, Zur australischen Religionsgeschichte (Fortsetzung). — Halbfass, Aus den Ergebnissen der Südpolar-Expedition Shackletons. — Nr. 24: Graebner, Zur australischen Religionsgeschichte (Schluss). — Sven Hedins „Transhimalaja“. — Die Franzosen in Mauretanien — Über die Veränderung der „ethnischen Kennzeichen bei den Osseten“. — Bd. XC VII. Nr. 1. 1910: Tessmann, Verlauf und Ergebnisse der Lübecker Pangwe-Expedition. I. — Sapper, Der Feldbau der mittelamerikanischen Indianer. — Schachtzabel, Die Schwälmer Volkstracht. — Mitteilungen über Grönland. — Nr. 2: Tessmann, Verlauf und Ergebnisse der Lübecker Pangwe-Expedition (Schluss). — Karbe, Mecklenburgische Nixensagen. — Neue Forschungsreisen in Niederländisch-Neuguinea. — Nr. 3: Karutz, Von kirgisischer Hochzeit und Ehe auf Mangyschak. — Singer, Das Ende der Cookschen Nordpolfahrt. — Siebert, Sagen und Sitten der Dieri und Nachbarstämme in Zentralaustralien. — Friederich, Anir oder Feni? — Nr. 4: Siebert, Sagen und Sitten der Dieri und Nachbarstämme in Zentralaustralien (Schluss). — M. Aurel Steins jüngste Forschungen in Innerasien. — Laurentil, Der persische Bauer. — Nr. 5: Bieber, Durch Südäthiopien zum Nil. I. — M. Aurel Steins jüngste Forschungen in Innerasien (Schluss). — Crahmer, Zur Frage nach der Entstehung der „Beninkunst“. — Roth, Der böse Blick.

The Indian Antiquary. (Bombay.)

Vol. XXXVIII. Part CDLXXXVII. October, 1909: 1. R. Shamasastri, The Arthasastra of Chanakya (Books V—XV). — 2. H. A. Rose, Contributions to Panjabi Lexicography. Series II. — Index of Prakrit Words. — Part CDLXXXVII. November, 1909: 1. R. Shamasastri, The Arthasastra of Chanakya (Books V—XV). — H. A. Rose, Contributions to Panjabi Lexicography. Series II. — Miscellanea: 3. H. A. Rose, A Song of Sindhu Bir. — Appendix: Index of Prakrit Words. — Part CDLXXXVIII. December, 1909: 1. Dr. M. Aurel Stein, Archaeological Notes during Explorations in Central Asia in 1906—8. — 2. R. Shamasastri, The Arthasastra of Chanakya (Books V—XV). — 3. Sir R. C. Temple and H. A. Rose, Legends from the Panjab, No. IV. — 5. H. A. Rose, Contributions to Panjabi Lexicography. Series II. — Miscellanea: 5. H. A. Rose, Subdi ki Nāṭi. Vol. XXXIX. Part XD. January, 1910: 1. Sir R. C. Temple and H. A. Rose, Legends from the Panjab, No. IV. — 2. Dr. M. Aurel Stein, Archaeological Notes during Explorations in Central Asia in 1906—8. 3. R. Shamasastri, The Arthasastra of Chanakya (Books V—XV). — 4. H. A. Rose, Contributions to Panjabi Lexicography, Series II. — Notes and Queries: 5. Pandit Ramoharib Chaube, Local Songs of Saharanpur. — 6. Richard Simon, Das Puspasūtra.

De Indische Gids.

Band XXXI. No. 12. December 1909: Het levende Tananarivo. — Varia: Bezwaren aan mijnontginning in Nederlansch-Indie verbonden. — Wetenschap en Industrie: Japansche vervoermiddelen. — Nieuwe kaarten. — Band XXXII. No. 1. Januari 1910: Bruyn Kops, Midden-Sumatra. — Emigratie van Chineezzen via Hongkong. — No. 2. Februari 1910: Teisterbant, De Indische begroeting in de Volksvertegenwoordiging. Naabetrachting. — Dr. N. Adriani, Trekken van overeenkomst tusschen de Germaansche en Toradjasche en Minahassische volksverhalen. — Varia: Een oordeel over Deli.

The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. (London.)

January 1910. F. E. Pargiter, Indian Genealogies and Chronology. — L. Mills, The Ahuna-Vairya from Yasna XXVII 13, with its Pahlavi and Sanscrit Translations. — L. A. Waddell, Chinese Imperial Edict of 1808. A. D. on Origin and Transmigrations of the Grand Lamas of Tibet. — G. A. Grierson, Gleanings from the Bhakta-mala. — S. Beveridge, The Babar-nama Description of Farghana. — L. de la Vallée Poussin, Buddhist Notes: Vedanta and Buddhism.

Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society. (Singapore.)

No. 52. March 1909: Harold A. Everett and John Hewitt, A History of Santubong, an Island of the Coast of Sarawak. — R. O. Winstedt, Awang Sulong Merah Muda (A Malay Folk-Tale). — W. George Maxwell, Groeneveldt's Notes on the Malay Archipelago and Malacca. — Malacca Harbour. — John Hewitt, Tabu customs of the Warpath among the Sea Dayaks of Sarawak. — R. O. Winstedt, Musang Berjanggut. — No. 53. September 1909: C. O. Blagden, Notes on Malay History. — From Central India to Polynesia. — Malacca Harbour.

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo. (Tokyo.)

Vol. XXIV. No. 282. September 1909: R. Torii, On the Head Forms of the Aborigines of Formosa. I. — Y. Deguchi, On some Traces of Plant Worship in Japan. — Mrs. K. Torii, Travel in Eastern Mongolia. — K. Jimbo, Suwa Stone Age Question from Geological Point of View. — S. Tsuboi, Progress of Attention concerning the Nature of Children. — Vol. XXV. No. 283. October 1909: S. Tsuboi, Twenty-fifth Annual Report of the Anthropological Society of Tokyo. — R. Torii, On the Head Forms of the Aborigines of Formosa. II. — S. Tsuboi, Notes on the Stone Age Sites in Lake Suwa. Part III. — N. Ono, Miscellaneous Notes taken during a Travel in Ise. — S. Ishida, Anthropological Observations made in Karafuto (Saghalien). I. — Mrs. K. Torii, Travel in Eastern Mongolia. III. — Vol. XXV. No. 284. November 1909: T. Shibata, On the Stones with Curious Figures found near the Burial-Place of the Emperor Gemmei. — S. Tsuboi, Twenty-fifth Annual Report of the Anthropological Society of Tokyo. (Continued). — R. Torii, On the Head Forms of the Aborigines of Formosa. III. — S. Tsuboi, Lectures on Anthropology. Part X. — S. Ishida, Anthropological Observations made in Karafuto

(Saghalien) (Concluded). — Mrs. K. Torii, Travel in Eastern Mongolia (Continued). — S. Tsuboi, Anthropological Notes. — Vol. XXV. No. 255. December 1909: R. Torii, On the Head Forms of the Aborigines of Formosa. IV. — S. Tsuboi, Notes on the Stone Age Sites in Lake Suwa. (Concluded). — T. Shibata, On the Stones with Curious Figures found near the Burial Place of the Emperor Gemmei (Concluded). — Mrs. K. Torii, Travel in Eastern Mongolia (Continued).

The Journal of the American Folk-Lore. (Boston and New York.) Vol. XXII. No. 85. July-September 1909.

1. H. H. St. Clair and R. H. Lowie, Shoshone and Comanche Tales. — 2. Jeremiah Curtin and R. B. Dixon, Achomawi Myths. — 3. Paul Radin, Winnebago Tales. — 4. James Teit, Two Tahltan Traditions. — 5. J. Spencer, Shawnee Folk-Lore. — 6. W. Roy Mackenzie, Ballad-Singing in Nova Scotia. **Man.** (London.) Vol. IX.

No. 10. October 1909: H. W. Seton-Karr, Obsidian Implements in Central Africa. — A. C. Hollis, A Note on the Graves of the Wa-Nyika. — W. J. Lewis Abbott, The Eolithio Problem. — Prof. J. G. Frazer, Beliefs and Customs of the Australian Aborigines. — H. King and the late B. C. Polkinghorne, Excavation of a Barrow on Chapel Carn Brea, Cornwall. — J. Gray, A Portable Stature Meter. — Nr. 11. November 1909: Aylward M. Blackman, The Porridge Stirrer as an Egyptian Hieroglyph. — Major P. Molesworth Sykes, Notes on Musical Instruments in Khorasan, with special reference to the Gypsies. W. G. Aston, The Incest Tabu. — No. 12. December 1909: A. C. Hollis, Some Borobo Beliefs. — H. W. Seton-Karr, Prehistoric Implements from Somaliland. — W. J. Lewis-Abbott, The Pigmy Implements. — J. B. Andrews, Early Defensive Works, Ceylon. — A. M. Hocart, Two Fijian Games. — A. L. Lewis, Ancient Remains on the Rook of Cashel. — J. Edge-Partington, Banks Islands Pudding-Knives. — Major P. Molesworth Sykes, Notes on Tattooing in Persia.

Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendinggenootschap. (Rotterdam.) 53. Deel. 1909. Vierde Stuk.

C. Poensen, Kleine bijdragen betreffende het godsdienstig en intellectueel leven des Javaans. — N. Adriani, Een en ander over de Werkwoorden in de Barre'e-taal. — J. Kats, De Javaansche Letterkunde in haar betekenissen voor de Christelijke Zending.

Mélanges japonais, IV. année. No. 24. Octobre 1909.

L. Balet, Religion de la Raison céleste (fin). — J. Deffrennes, Proverbes, dictons et locutions figurées de la langue japonaise. — G. Cesselin, L'art de la divination au Japon.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. XXXIX. Heft 6. 1909.

A. Ditr, Linguistische Probleme in ethnologischer, anthropologischer und geographischer Beleuchtung. I. Teil. — J. Martian, Archäologisch-prähistorisches Repertorium für Siebenbürgen.

Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Bd. XII. 1909. Heft 1.

E. v. Zach, Einige Verbesserungen zu Palladius' Kitaisko-Russij Slowary. — Dr. Hans Haas, Pfarrer, Ein Dokument aus der japanischen Inquisition. — K. Steiner, Das Gebetsrad im japanischen Buddhismus.

Orientalische Literaturzeitung. (Leipzig.)

Nr. 12. Dezember 1909: P. Schnabel, Die Genealogie der Assyrikerkönige von 1400–722 v. Chr. — W. Spiegelberg, Die Vokalisation des ägyptischen Duals. — Nr. 1. Januar 1910: C. Frank, Zum assyrischen Lexikon. — St. Langdon, Concerning the Element la in Babylonian Names. F. E. Peiser, Zu meiner Glossentheorie. — O. Weber, Zu Eislers Notiz OLZ 1909, Sp. 482 ff. (Grabchrift in Petra betreffend).

The Philippine Journal of Science. (Manila.) Vol. IV. No. 5. 1909.

Robert Bennett, Bean, III. Filipino Types: Racial Anatomy in Taytay. (A.) The Men. — A Cephalograph: The Description of an Instrument for Reproducing the Outlines of the Head and Face.

Review, the Imperial and Asiatic Quarterly and Oriental and Colonial Record. Oriental Institute, Woking. (England.) Third Series. Vol. XXIX. No. 57. January 1910.

A. C. Yate, Carstairs, Our Kingsfolk Domiciled in India European and Eurasian. — E. J. Colston, some recent social movements in Burma. — E. Montet, Report on semitic studies and orientalism. — H. Beveridge, The Emperor Barbar and the Historian Khwand Amir. — Von Posers Diary in Persia and India. — R. A. Moore, Mr. Keir Hardies India. — A. G. Leonard, Baháism: Its Origin and Concepts. — A Cult of universal Brotherhood and Divine Unity.

Rivista Italiana di Sociologia. (Roma) Anno XIII. 1909. Fasc. V–VI. Settembre-Dicembre 1909.

Il Consiglio Direttivo, Cesare Lombroso. — E. Ferri, Cesare Lombroso e la funzione sociale della scienza. — R. de la Grasserie, La terra e la vita sociale. — F. Ercole, Sulle Origine del regime comunista nel matrimonio. — G. Crescimanno Vilardita, Dell' esistenza e del contenuto della scienza politica. — A. Pagano, Morale e religione. — G. Salvadori, L'idea del diritto nel pensiero greco. — M. Marinoni, L'indirizzo psicologico nel diritto pubblico.

Science of Man. New Series. Vol. XI.

No. 7. November 1909: Dr. Alan Carroll, The Peopling of the South Pacific Islands and Regions (continued). — Life (continued). — What We Notice in Other Magazines and Journals. — The Dawn of History. — 3,000,000 Years Old. — Vilhjalmar Stefansson, Wintering among the Eskimos (continued).

-- Dr. Sven Hedin, My Discoveries in Tibet (continued). -- Aboriginal Names and Meanings. -- No. 8. December 1909: Dr. Alan Carroll, The Peopling of the South Pacific Islands and Regions (continued). -- Life (continued). -- What We Notice in Other Magazines and Journals. -- Buried Cities. -- Egyptian Matrimonial Methods. -- Vilhjalmr Stefansson, Wintering among the Eskimos (continued). -- Dr. Sven Hedin, My Discoveries in Tibet (continued). -- Aboriginal Names and Meanings.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel LI. 1909.

Aflevering 5: C. W. J. Wencker, Over de Maleische woorden hari, limpah, djantoeng. -- D. van Hinloopen Labberton, Redactioneel naschrift op het voorgaand artikel. -- A. H. B. Agerbeek, Enkele gebruiken van de Dajaksche bevolking der Pinoehlanden. -- G. P. Kouffaer, Zijn er nog Hindoe-Oudheden in Midden-Bornéo aan de Boven-Sökadau? -- Aflevering 6: C. M. Pleyte, Artja Domas, het zielenland der badoeij's. -- Nota van toelichting betreffende de Simeloengoensche landschappen Siantar, Panei, Tanah Djawa en Kaja.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. Tweede Serie. Deel XXVI. 1909. No. 6.

E. C. Abendanon, Onderzoek van Centraal-Celebes. -- Gouvernements-exploratie van Zuid Nieuw-Guinea. -- Een nieuwe kaart van het eiland Bocroe. -- Mededeelingen over Nederlandsche onderzoekstochten in onze koloniën. -- J. J. S., Huldiging van Junghuhn. -- Berichten omtrent vreemde onderzoekers in onze koloniën. -- Hujo Cool, De ramp te Loemadjang.

T'oung Pao. Serie II. Vol. X.

No. 4. Octobre 1909: A. F. Legendre, Far West Chinois. -- Races Aborigènes. -- Les Lolos. -- Etude ethnologique et anthropologique (à suivre). -- E. H. Parker, The ancient Chinese bowl in the South Kensington Museum. -- M. Pierre Lefèvre Pontalis, L'invasion Thaïe en Indo-Chine. -- Nr. 5. Décembre 1909: W. G. Aston, Are the norito magical formulae? -- O. Franke, Ein buddhistischer Reformversuch in China. -- A. F. Legendre, Far West Chinois. -- Races Aborigènes. -- Les Lolos. -- Etude ethnologique et anthropologique (fin). -- Fr. Kühnert, Ein Vorschlag zur Lautphysiologie und Phonetik bezüglich der Transkription. insbesondere im Chinesischen.

Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXXVI, 1908.

Part II: W. Denig, Confucian Philosophy in Japan. -- Part III: Dr. M. W. de Visser, The Fox an Badger in Japanese Folklore.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. XXIII. Bd. Heft 3-4. 1909.

Johannes Hertel, Der Suparnādhyaṃ, ein vedisches Mysterium. -- D. H. Müller, Sogotri-Glossen. -- Paul Haupt, Die Posaunen von Jericho. -- Kleine Mitteilungen: L. von Schroeder, Waffentänze bei Slawen und Tibetanern. -- Maximilian Bittner, Äthiopische Miscellaneen. -- J. J. Hess, Bemerkungen zu Doughtys Travels in Arabia Deserta. -- W. Bang, Zu den hochtürkischen Inschriften und den türkischen Turfan-Fragmenten.

Zeitschrift für Ethnologie. 41. Jahrg. 1909. Heft 6.

E. Fischer, Sind die Rumänen, anthropologisch betrachtet, Romanen? -- L. Frobenius, Ethnologische Ergebnisse der zweiten Reiseperiode der Deutschen Innerafrikanischen Forschungsexpedition. -- E. Seler, Die Tierbilder der mexikanischen und der Maya-Handschriften. -- W. Müller, Japanisches Mädchen- und Knabenfest. -- Erwin P. Dieseldorff, Klassifizierung seiner archäologischen Funde im nördlichen Guatemala. -- P. Staudinger, Über Bronzeguss in Togo. -- G. Tessman, Religionsformen der Pangwe. -- A. Grünwedel, Die archäologischen Ergebnisse der dritten Turfan-Expedition. M. Ebert, Über eine Ustrina auf einem bronzezeitlichen Friedhofe. -- H. Grosse, Der Rundwall von Möllendorf im Kreise Luckau. -- C. Schuchhardt, Buckelkeramik. -- V. Gross, Une station néolithique terrestre dans le Canton de Vaud. -- R. Neuhauss, Brief aus Neu-Guinea. -- E. Seler, Bericht über die Reise Dr. Kissenberths. -- R. Thurnwald, Bericht über seine Südseereisen 1906 bis 1909.



La Culture matérielle des Katchins (Birmanie).

Par le P. CH. GILHODES du Sem. des Miss. Etr. de Paris, Bhamo, Birmanie.

CHAPITRE I.

Le pays actuel.

La contrée montagneuse habitée actuellement par les Katchins a été créée par leur héros national *Ninkawng wa* et il ne se donna pas la peine de forger cette partie de la terre¹.

Cette contrée est traversée du Nord au Sud par le Māli kha et le 'nMai kha, qui, en se joignant un peu au-dessus de Myitkyina, forment l'Irrawaddy. Ce grand fleuve reçoit quantité d'affluents, parmi lesquels le Taping à Bhamo, et le Shweli plus au Sud, sont les plus considérables. Les cours d'eau sont le plus souvent encaissés entre des montagnes, cependant ils arrosent et fertilisent parfois de belles vallées, en général occupées par des Shans ou des Birmans.

Les Katchins trouvent qu'il fait trop chaud et qu'il y a trop de moustiques dans les plaines, et n'habitent que les montagnes. C'est, d'ailleurs, la part que leur distribua jadis *Ningkawng wa*, et quand ils se plaignirent qu'il n'y avait pas de quoi vivre, le grand esprit se contenta de leur répondre : «Pillez vos voisins, mais ne vous faites pas prendre.»

Les montagnes katchines, en effet, ne sont pas fertiles, ou, si elles le sont, les habitants ne savent pas les exploiter ou ne veulent pas s'en donner la peine. Presque partout elles sont abruptes, couvertes de forêts et très difficiles à cultiver; aussi se contente-t-on de leur faire produire un peu de riz et quelques légumes malheureusement ravagés souvent par les singes, les porc-épics, les sangliers et les oiseaux.

Tous les Katchins nourrissent des poules et quelques cochons, mais le chat sauvage (*khan*) et la fouine (*mālat*) enlèvent les poules; le loup (*chyshawng*) et le léopard (*rawng gru*) les cochons.

Ils élèvent peu de bétail: les plus fortunés seulement possèdent quelques bœufs, buffles et chevaux; ils n'en prennent presque aucun soin, et les petits deviennent souvent la proie du tigre (*shārawng*). D'ailleurs, excepté le cheval que les nats ne mangent pas, tous les animaux domestiques sont à l'occasion immolés aux esprits.

Tout contribue donc à rendre les Katchins malheureux, et rien d'étonnant qu'ils aient mis en pratique le conseil de *Ningkawng wa* et pris l'habitude

¹ Voir «Mythologie et Religion des Katchins», «Anthropos», III (1908), p. 679.

de soulager leur misère en faisant de fréquentes razzias chez leurs voisins Shans ou Birmans. Heureusement, au moins sur le territoire qu'ils occupent, les Anglais ont mis fin au pillage, et aujourd'hui les Katchins doivent se résigner à travailler pour vivre.

C'est par erreur que dans l'introduction à la mythologie, j'ai divisé les Katchins en une dizaine de tribus. Les Katchins proprement dits comprennent seulement cinq familles principales :

- 1° Les Märip ni,
- 2° Les Lăhawng ni,
- 3° Les Lăphai ni,
- 4° Les 'nKhum ni,
- 5° Les Maran ni,

dont les chefs ou seigneurs, selon la légende, sont les fils de *Wăshet Wa Makam*, arrière petit-fils de *Ninkawng wa*¹.

Ces cinq tribus se subdivisent à leur tour en branches et sous-branches. — A côté des Katchins proprement dits on trouve les Măru ni, les Azi ou Atsi ni, et les Lashy ni, qui, d'après les *Jatwa*, sont d'origine différente, mais ont beaucoup d'usages communs.

Toutes ces familles sont intercalées les unes entre les autres sans toutefois être mélangées; elles vivent séparément en groupes dispersés dans divers villages ayant chacun un territoire différent.

Les villages sont souvent éloignés les uns des autres et peu peuplés; le nombre de maisons dans chacun varie entre dix et cent, et une famille, au moins chez les Kauris, a une moyenne de trois ou quatre enfants. Bien que la famille katchine paraisse nombreuse, la population était ralentie dans son développement par les massacres ou par la traite des esclaves qui se pratiquaient avant l'occupation anglaise; depuis lors elle paraît augmenter plus rapidement. Le nombre total dans le territoire anglais serait d'après M. RAE, officier du gouvernement, de 36.560, dont cinq ou six milles Kauris. Mais ce chiffre paraît inférieur à la réalité; la population totale dépasse probablement 100.000.

Les Katchins se divisent en deux classes: les *Du ni* (seigneurs) et les *Tărat ni* (roturiers). Les familles seigneuriales ne sont pas très nombreuses; on en rencontre une ou deux à la tête de chaque village. Les seigneurs comme les roturiers sont cultivateurs et travaillent eux-mêmes pour avoir de quoi manger. En temps ordinaire, rien ne les distingue du peuple, mais d'après la légende, les *Du ni* descendent de *Ningkawng wa*¹, le grand forgeron de la terre, et, en principe, sont maîtres de tout le territoire de leur village. En pratique, cependant, les droits particuliers sont reconnus et les *Tărat ni* peuvent disposer de leur propriété à la condition de payer au *Duwa* le tribut ordinaire qui est:

- 1° un ou deux paniers de riz par an,
- 2° une cuisse de chaque bœuf ou buffle immolé au nats,

V. «Mythologie etc.», «Anthropos», IV, p. 132.

- 3° une cuisse de tout gros gibier tué à la chasse,
 4° quelques journées de travail par an, — etc.

On rencontre aussi des esclaves, mais, depuis l'arrivée des Anglais, leur nombre a bien diminué, au point qu'il n'en reste presque plus.

CHAPITRE II.

Pays d'Origine.

Les Katchins ne sont pas aborigènes, mais viennent du Nord et probablement de quelque partie du Tibet.

D'après les *Jaiwa*, les *Du ni* habitaient d'abord le Kāang Ka, royaume de *Ningkawng wa*; et les *Tārat ni*, le Kha Khu Ka, pays où le fleuve (Irrawaddy) prend sa source.

Voici les notions que me donne le vieux barde sur ces lieux mystérieux.

Le Kāang Ka¹ est au loin vers le Nord, au milieu de la terre; c'est un pays merveilleux où il y a de tout et où tout est droit: les arbres, les bambous sont droits, les lianes grimpent droit, toutes les feuilles sont verticales et regardent le ciel, le riz est droit et pousse sans culture; les animaux sont tous bons: le serpent ne mord pas, le tigre et le léopard n'attaquent pas; les hommes sont pleins de justice (*ding phring de*): parmi eux il n'y a pas de voleurs, ni de perturbateurs, tous sont heureux quoique sujets à la maladie et à la mort. Là, il n'y a ni Shans, ni Birmans, ni Chinois, ni Kalas (étrangers); les habitants sont exclusivement des *Du ni*. Ceux-ci, en s'éloignant du centre de la terre, deviennent petit à petit imparfaits comme les autres hommes.

A trois ou quatre milles du Kāang Ka, s'élève la montagne de Mājoi Shing ra Bum: au sommet se trouve le fameux arbre des richesses *Sut phun nu* (V. Myth.) près duquel est le grand rocher Lungtong. Sur cette montagne il n'y a aucun homme; elle est habitée par les nats, en particulier par les *Jathun ni*.

Aux pieds du Mājoi Shing ra Bum le Māli Kha (Irrawaddy) prend sa source, et là est le Kha khu ka, première patrie des *Tārat ni* ou Katchins ordinaires. Ceux-ci, quand ils se trouvent trop nombreux, émigrent vers le Sud, mais bientôt ils ont des disputes entre eux, et personne n'a autorité pour les régler. Heureusement ils rencontrent alors les *Du ni* et les prennent pour chefs et juges. Les seigneurs de leur côté n'ont pas de prêtres et sont bien aise de découvrir parmi leurs sujets des *Jaiwa*, des *Dumsa*, des *Kingjawng*, etc. Désormais *Du ni* et *Tārat ni* ne font qu'un peuple, descendent ensemble vers le Sud et petit à petit occupent le pays qu'ils habitent actuellement après en avoir chassé les Chinois, les Shans et les Pālawngs. Le vieux narrateur compte et énumère vingt générations depuis que ses ancêtres ont quitté le Kha Khu Ka. — Tous les Katchins s'accordent avec lui pour donner les sources de l'Irrawaddy comme leur pays d'origine.

¹ V. «Mythologie etc.», «Anthropos» III, p. 679.

Leur arrivée sur les montagnes qu'ils habitent est de date assez récente ; ainsi les Kauris comptent sept générations seulement depuis qu'ils sont établis à Kuthung et aux environs.

A la tradition orale s'ajoutent des preuves locales. Les Katchins, surtout les seigneurs, connaissent les tombes de leurs ancêtres ; or le *Duwa* actuel n'en compte que six, éparpillées en divers endroits. Ces données fournies par les gens eux-mêmes, coïncident avec ce qu'écrit d'eux M. H. F. HERTZ : "All authorities are agreed that the Chimpaw tribes have spread southwards and westwards from near the sources of the Irrawaddy and," as George says, in the Kāchin Gazetteer, "all tradition points to the head-waters of the Irrawaddy as the ancestral nidus from which the Kachin tribes have emerged". There are signs that a section of the Chin tribes, called Khang by the Kachins, once occupied a portion of the western watershed of the Malikha, from which they were gradually outset and driven south-westwards across the Chindwin by the Chimpaw tribes. The latter continuing southwards possessed themselves of the hill tracts on both sides of the Irrawaddy, the migratory movement being strongest on the eastern side of the river, south of the confluence of the Māli Kha and the 'nMai Kha. At this point it would appear that the Kachins first came into contact with the Pālawng tribes inhabiting these tracts and gradually forced them southwards. Without a more intimate acquaintance with the people and the conditions of life in the hill tracts further north it would be difficult to say what caused the very rapid rise and spread of the Kachin tribes, for it is from all accounts some 300 to 400 years ago at most that they first showed signs of the strong vitality and enterprise which has placed them in possession of the extensive tracts we now find them in. Not only were the Pālawngs and Chins forced southwards and westwards by the expansion of the Kachin tribes, but the Shans in the Khamti and Hukawng valleys, as well as smaller communities of them inhabiting the minor valleys watered by tributaries of the Māli Kha, became enveloped and isolated by the movement. The Shans in Khamti, though practically cut off from all communication with the outside world, have so far succeeded in holding their own against the Kachins, while the Hukawng Shans have been driven out, excepting those in some three or four small villages, who are content to remain paying tribute to Kachin Chiefs by whom they are protected. The smaller communities in the tracts between the confluence (Māli Kha and 'nMai Kha) and Khamti have long since disappeared."

CHAPITRE III.

Constitution, Habillement, Parure et Coiffure.

1. **Constitution.** — Il est difficile de décrire le type katchin, car il est loin d'être unique. En général on peut dire qu'il est petit et trapu ; M. HERTZ donne cinq pieds quatre pouces pour la taille moyenne de l'homme, et quatre pieds onze pouces et demi pour celle de la femme. Les exceptions, cependant, sont nombreuses ; chez les Kauris, en particulier, on rencontre de belles statures dans les deux sexes.

Le Katchin a les cheveux châtains, l'œil oblique et la faculté visuelle très développée, le nez épaté, les lèvres épaisses, les dents solides, presque toujours noircies par la mastication du tabac et autres ingrédients, la face ovale et l'air jovial; sa barbe est rare et il s'arrache les quelques poils qui s'aventurent à pousser, conservant seulement un petit bout de moustache aux deux extrémités des lèvres.

La couleur de sa peau varie depuis le noir léger jusqu'au brun clair, mais c'est le brun sale qui domine. Le Katchin n'a pas, en effet, l'habitude de se laver souvent, et ses habits, une fois mis sur le corps, y restent d'ordinaire jusqu'à ce que, pourris par la sueur, la crasse et la vermine, ils tombent en lambeaux; alors seulement un habit neuf est revêtu, le plus souvent par dessus l'ancien. De temps à autre, on rencontre quelques albinos, mais ils sont rares.

2. Habillement. — Le costume varie un peu suivant les tribus; je ne parlerai que de celui des Kauris au milieu desquels j'habite. Une différence notable existe entre l'habit de l'homme et celui de la femme. Celui du premier est des plus simples: c'est une veste (*pālawn*) d'un bleu foncé, quelquefois blanche, croisée sur le devant et descendant un peu plus bas que la ceinture; puis une large culotte (*lābu*) de même couleur que la veste et ne dépassant guère les genoux. Le Katchin n'est pas cependant si attaché à son costume qu'il rejette tout autre habillement: on en rencontre souvent avec des habits birmans, des paletots chinois et même de vieilles guenilles européennes.

La femme porte une veste (*pālawn*) de même couleur et de même forme que celle de l'homme, mais qui diffère par plusieurs ornements. Au bord supérieur du devant est cousue une bandelette rouge, sur laquelle est fixée une ligne serrée de boutons d'argent (*dugawp*) qui se prolonge autour du col; celui-ci est souvent orné d'une seconde rangée de boutons de même métal mais plus gros. Les enfants ou les filles pauvres remplacent ces boutons précieux par des boutons de chemise blancs, appelés *pākysin*. Sur les deux manches en forme de brassard, est ajoutée une bande d'étoffe rouge ou bigarrée où sont fixés cinq boutons toujours d'argent en forme de croix (· : ·). Enfin le bas du paletot est paré d'une bande d'étoffe rouge de la largeur de la main avec un liseré blanc au bord supérieur; un autre liseré rouge passe au milieu du dos et est croisillé avec des petites pièces du même tissu. Comme jupe, la femme enroule autour des reins et descendant jusqu'aux genoux une solide et belle pièce d'étoffe (*lābu*), tissée par elle-même et embellie de desseins multicolores. Par-dessus elle porte quantité d'anneaux en rotin (*nban*), peints en noir, avec chapelets composés de perles, de petits grelots, de coquilles ou de boutons de chemise. Les jours de fête elle se pare d'une ceinture rouge (*shinggyit*) où sont suspendus des glands (*tinglum*) faits avec des fils variés et des perles de différentes couleurs.

Le costume des princesses est à peu près le même, un peu plus riche cependant quand les moyens le permettent; leur décoration distinctive consiste en deux rangées de plaques d'argent (*sepat*), fixées sur le devant de leur veste et une de cinq autres plaques au milieu de dos.

3. Parure. — De bonne heure on perce les oreilles (*na shājut*) aux enfants, mais différemment suivant le sexe. Aux garçons on ne leur perfore

que le lobe de l'oreille gauche; ils en agrandissent petit à petit le trou et y enfilent des fleurs en attendant qu'ils puissent se payer des boucles plus précieuses (*kumprawng lăpaw*), anneaux d'argent où sont suspendues de légères breloques de même métal. Les pauvres se contentent de petits rouleaux de papier ou d'étoffe qu'ils abandonnent quand ils arrivent à un âge avancé.

Les seigneurs et les gens riches portent au cou un collier de perles précieuses (*kăshi*) de couleur jaune. Dans les grandes circonstances ils exhibent, suspendu à un bouton de leur veste, tout un petit nécessaire de toilette (*sangsi*), consistant en cure-dents, cure-oreilles, pinces à épiler, etc. le tout en argent, bien entendu; ils ornent aussi le bras gauche d'un bracelet (*lăkawng*) massif ou creux.

Les femmes ont de plus nombreuses parures, elles se percent les deux oreilles au milieu du pavillon et au lobe. Au premier trou elles suspendent avec un petit ruban rouge des plaques d'argent émaillé, ayant trois pouces de long sur un et demi de large (*latsin*), auxquelles sont parfois suspendus par des chaînettes de petit grelots également d'argent. Au second trou, qui est bien plus large, elles passent horizontalement des tubes (*lakan*) toujours d'argent, de quinze à vingt centimètres de long, plus gros au bout de devant où elles enfilent fleurs ou lanières d'étoffe bigarrée.

Autour du cou la jeune fille porte d'abord des colliers de perles ordinaires (*dutau*); mais à mesure qu'elle grandit elle y ajoute jusqu'à cinq ou six grands anneaux (*latsang*). Ils sont tous en argent: les uns massifs (*tsangtawng*), les autres creux (*tsangkrawng*), plats (*tsangpyet*) ou tordus (*tsangrit*). Elle pare aussi ses deux poignets de bracelets plats dont la longueur varie de cinq (*kawngsep*) à dix centimètres (*kawnglawpat*).

Ces bijoux sont tout le trésor de la femme katchine: c'est sa dot quand elle se marie; et aussi, comme une caisse d'épargne, dans laquelle elle puise pour subvenir à des besoins pressants. Rarement, en effet, elle conserve tous ses ornements jusqu'à un âge avancé: elle les vend peu à peu pour procurer le nécessaire, à elle ou à sa famille, et des victimes aux nats. En plus des colliers, les dames fortunées portent encore un *kăshi* semblable à celui des hommes.

Les uns et les autres ornent le dessous du genoux d'une quantité de petits ronds de rotin (*phuntang*) peints en noir, puis ajoutent des jambières. Celles de la femme (*shitup*) ont la forme de guêtres et sont de toile brodée; celles de l'homme (*lagawn ashen*), consistent en une longue pièce d'étoffe bleu-foncé, enroulée autour de la jambe.

Tout le monde va, en général, pieds nus; cependant l'hiver quelques personnes usent parfois de sandales tressées par elles-mêmes. Un havre-sac est aussi pour les Katchins un article indispensable. C'est une espèce de poche carrée dans laquelle ils portent leurs provisions et les petits objets qu'ils aiment. — Le sac et sa bandoulière sont tissés par la femme et ont en général belle apparence, grâce au mélange de fils, de perles et de franges qui les ornent. — Les jeunes gens suspendent à leur havre-sac une pièce de toile brodée et terminée à ses deux extrémités par des franges et des perles aux couleurs variées; au bord extérieur de la poche ils fixent de petits boutons

d'argent et quelquefois aussi de petites breloques. Les demoiselles y mettent la même argenterie, mais à la place de la pièce brodée elles suspendent des glands semblables à ceux de leur ceinture.

Les hommes portent toujours avec eux un sabre (*ningthu*) dans un fourreau de bois; c'est leur principal instrument de travail: il leur tient lieu de couteau, de hache, de rabot, de rasoir et même quelquefois de pioche. Ils le suspendent à l'épaule par une bande en fils de rotin, à laquelle ils aiment à fixer un côté de la mâchoire inférieure d'un léopard, d'un sanglier ou de tout autre animal sauvage.

Le coloriage et la défiguration artificielle sont inconnus chez les Katchins; ils ne se tatouent pas non plus; cependant ceux qui sont en relations fréquentes avec les Birmans ou les Shans se font parfois dessiner sur la poitrine ou sur les bras des figures d'oiseaux ou d'animaux.

4. **Coiffure.** — Les petits enfants portent ordinairement les cheveux courts; mais de très bonne heure les garçons les laissent pousser au sommet de la tête. Toute leur vie ils conservent cette touffe qu'ils nouent et ornent d'une défense de sanglier. De temps en temps ils rasant les bords de la tête sans toucher au bouquet rarement peigné.

Les jeunes filles taillent leurs cheveux sur le devant vers le milieu du front, et par derrière elles les laissent pousser jusqu'aux épaules sans jamais les nouer.

Arrivées à un certain âge entre 25 et 30 ans, les femmes laissent croître toute leur chevelure, qu'elles ramènent et nouent au sommet de la tête. Alors seulement elles portent un turban bleu-foncé qu'elles enroulent en laissant à l'étoffe toute sa largeur de manière à lui donner la forme d'un tube.

La coiffure de l'homme consiste aussi en un long turban rouge, bleu ou blanc, roulé de façon à laisser apparaître le chignon au milieu.

* * *

En terminant ce chapitre il est bon de remarquer que les enfants sont habillés d'assez bonne heure. Le garçon revêt d'abord son sabre et son havresac; la petite fille les colliers de perles, des bracelets de jonc et ensuite une veste. Petit à petit le costume se complète et, entre cinq et sept ans, il est convenable pour tous: il l'est avant dans les familles aisées qui de bonne heure aiment à procurer des habits à leurs enfants.

CHAPITRE IV.

Nourriture, Boisson, Chique, Opium.

1. **Nourriture.** — C'est ordinairement la femme qui fait la cuisine; mais au besoin les hommes et même les enfants préparent les aliments. Oh! ce n'est pas compliqué; le menu katchin est des plus simples: parfois il ne se compose que de riz assaisonné de sel et de piment; souvent cependant on y joint un carry de légumes ou de feuilles de la forêt, toujours cuit sans graisse ou huile. Les jours de fête ou de sacrifice leur ordinaire s'augmente de la viande des victimes, en général bouillie.

Les Katchins font trois repas par jour : un, le matin entre sept et huit heures, l'autre, dans l'après-midi et le troisième vers huit heures du soir.

Ils ne sont pas difficiles pour leur nourriture et font aliment à peu près de tout ce qui est mangeable. Jadis ils rôtaient et mangèrent les parchemins de la science, aujourd'hui ils grillent et dévorent la peau des buffles et de tout ce qu'ils immolent.

Pour eux la viande favorite est celle de poule, de porc, de bœuf et de buffle ; ils la préfèrent à tout autre, probablement parcequ'ils ont l'habitude de sacrifier aux nats ces animaux et de s'en régaler plus souvent. Ils ont un peu de répugnance pour la chair de mouton (*săgu*), de singe (*woi*), d'ours (*tsap*), de chien, de léopard et de boa ; ils s'abstiennent du chat et du cheval ; ils ne mangent pas non plus de chair humaine, et leurs ancêtres, assurent-ils, n'ont jamais été anthropophages.

Les fourneaux ne sont pas connus chez eux : ils cuisent le riz et le carry dans des marmites en cuivre ou en fer, qu'ils se procurent chez les Chinois ; quelquefois le riz est cuit au bain-marie dans un cylindre de bambous tressés. Tous les autres ustensiles nécessaires aux besoins domestiques : les cruches, les carafes, etc, sont de gros bambous plus ou moins longs. Avec des bambous plus petits ils font des étuis à couvercle en forme de tasse (*tingkhru*) de 20 à 25 centimètres : ils leur servent, l'étui de bidon, et le couvercle, de verre ; généralement ils sont bien travaillés et ont belle apparence ; chaque Katchin porte le sien dans son havre-sac.

Quelquefois, en voyage surtout, ils usent du bambou pour cuire le riz ou chauffer de l'eau ; ils le mettent dans le feu de manière à ce qu'une partie seulement soit atteinte par les flammes ; avant qu'il soit brûlé, le contenu est cuit ou en ébullition.

Les feuilles de bananier ou autres servent d'assiettes, et les mains, de fourchette ; quelques vieux, cependant, saisissent avec des batonnets (*koize*) la nourriture qu'on leur sert, le carry dans de petits bols en faïence (*nkha wan*), et le riz plié dans des feuilles sur des plateaux (*nkawt*) en bambous tressés.

2. **Boisson :** Bière. — La boisson ordinaire des Katchins est l'eau ; cependant, ils se paient fréquemment de la bière (*phye*), dont on a vu l'origine dans la mythologie ; voici maintenant la manière de la préparer.

D'abord plusieurs familles s'associent pour apprêter ensemble le ferment (*matsi*) nécessaire. Un nombre pair de femmes, jamais d'hommes, le plus souvent quatre ou six, vont dans la forêt cueillir aux arbustes, dont les graines sortirent jadis du sein de M^{me} *Ning Kawng*, des feuilles amères, douces, acides, etc. Deux femmes désignées par un devin les broient ensemble en y mêlant en plus grande quantité du riz écosé, du piment, du gingembre etc. Elles obtiennent ainsi une espèce de pâte qu'elles étendent sur une natte et recouvrent avec de larges feuilles ; elles laissent se dessécher durant trois jours pendant lesquels elles ne doivent rien manger d'acide, ni avoir de relation conjugale avec leur mari, sans quoi la bière serait aigre. Si pendant ce temps quelqu'un meurt dans le village, le ferment devient impur et il faut le faire purifier par un *Dumsa* ou le refaire à nouveau. Le quatrième jour le ferment est assez fait ; les sociétaires se le divisent et le conservent dans un

bambou sur le *rapping* pour s'en servir à l'occasion. Désormais chaque maitresse de maison peut préparer quand elle veut le *phye* proprement dit.

Pour cela on cuit ensemble et en même proportion du millet (*yā*) et du riz blanc; quelquefois du riz à moitié écosé est seul employé.

Après la cuisson on l'étend sur une natte ou le laisse refroidir et on y ajoute un peu du ferment dont nous venons de parler. On enferme ensuite le tout qu'on appelle *tša*, dans un panier et on attend trois ou quatre jours jusqu'à ce qu'il répande une bonne odeur. On le met alors dans une amphore (*yam*), qu'on bouche aussi bien que possible. Dans trois ou quatre autres jours, quand la fermentation est suffisante, on emplit l'amphore d'eau, et en quelques instants on a de la bière (*phye*) qu'on soutire sans tarder.

On en offre d'abord aux nats domestiques pour éviter la maladie, on en boit ensuite copieusement, et il en est généreusement offert à tous ceux qui se présentent. Toute la provision est finie en moins d'une journée; d'ailleurs cette liqueur ne se conserve pas longtemps. Quand la quantité n'est pas suffisante, on remet de l'eau; mais alors la bière est de qualité inférieure.

Si par malheur cette liqueur est trouvée acide, inévitablement on accuse d'avoir mordu au ferment un des trois mauvais nats qui ont la propriété de faire aigrir. Parmi *Mushen* (tonnerre), *Mārawng* (lutin) et *phyi* (minla de sorcier), un devin trouve toujours le coupable, auquel on immole ce qu'il désire; et les femmes s'unissent de nouveau pour préparer un *matsi* meilleur.

Les jours de fête, quand ils labourent leurs rizières ou s'adonnent à d'autres travaux pénibles, les Katchins se paient aussi ce qu'ils appellent *tsāpa*. C'est une espèce de riz (*mam bawng*), cuit au bain-marie, auquel on fait subir toutes les préparations de la bière. On le mange avec son jus, et, s'il est pris en trop grande quantité, il produit l'effet des boissons enivrantes.

Eau-de-vie. — La bière n'est pas assez capiteuse pour les Katchins; aussi leur faut-il de l'eau-de-vie (*laukhry*) pour se donner du ton et bien réussir leurs fêtes. Quand ils en ont, tout le monde, hommes, femmes et enfants, en boivent à satiété. Sur le nombre il y en a toujours qui dépassent la mesure; alors, s'ils ont le tempérament calme, ils s'endorment dans quelque coin et sont respectés; les batailleurs soulèvent souvent des disputes; mais, quelque affaire qu'il leur arrive, l'état d'ivresse est toujours après coup une circonstance atténuante, prise en considération.

La meilleure eau-de-vie qu'ils boivent est celle qu'ils achètent aux Chinois ou aux Shans; mais quand ils ont assez de riz, ils trouvent que c'est plus économique de se faire eux-mêmes bouilleurs de cru. La bière et son marc sont la matière distillée; l'alambic, des plus simples, comprend une grande marmite en fonte (*mā-au*), recouverte d'une autre de mêmes dimensions (*phugaw*) ayant une petite ouverture pour recevoir un tuyau de bambou (*sengkang*) qui s'adopte au condenseur. Celui-ci consiste en un vase d'argile à double paroi (*yampyam*) formant ainsi deux récipients: l'un intérieur rempli d'eau pour refroidir la vapeur, l'autre entre les parois où l'alcool se condense. Ce dernier récipient est muni de deux ouvertures: l'une près du bord supérieur par où le tuyau introduit la vapeur, l'autre vers le bas par où s'égoutte la liqueur. On bouche avec de l'argile pétrie les diverses jointures par où la

vapeur pourrait s'échapper. L'eau-de-vie obtenue n'est pas de qualité supérieure, mais à défaut d'autre, elle est toujours dégustée avec empressement.

3. **Chique.** — Tous les Katchins chiquent le tabac (*mälawt*), quelques hommes le fument, personne ne le prise. Au dire des vieillards, tout le monde, même les femmes, le fumaient dans de longues pipes il y a quatre ou cinq générations; petit à petit cette habitude disparut et fut remplacée par l'usage de la chique (mélange de tabac et d'autres substances); aujourd'hui encore un cigare ou même un mégot n'est pas dédaigné.

Bien que le tabac pousse sur les montagnes, les Katchins ne le cultivent pas en grand; ils se contentent d'en semer quelques pieds dans le jardin pour leur usage. Ils ne lui font subir aucune préparation; au moment venu, ils le récoltent, le hachent, l'exposent pendant la nuit à la rosée et le font ensuite sécher au soleil. Le tabac shan ou birman, étant mieux préparé et moins fade, a leurs préférences: aussi en achètent-ils de petites provisions quand ils le peuvent.

Dans la chique, en plus du tabac, les Katchins mettent encore: du *kangse si* (noix de bétel), du *bu lap* (feuille de bétel), du *shāji* ou *sāsi* (cutch), du *pinlang* (espèce de bétel), du *kāthawng lap* (feuille d'une liane) et du *namthun* (chaux).

Le bétel ne pousse pas sur les montagnes, les Katchins qui en désirent doivent s'en procurer chez les Birmans; rarement cependant ils en achètent. Ils usent des noix et des feuilles de *pinlang* qui croît chez eux, et, si celui-ci leur fait défaut, ils recourent au *kāthawng lap* ou au *yangbau lap* (espèce de lierre), qu'ils trouvent aisément dans la forêt.

Le *shaji* est extrait des feuilles ou de l'écorce du *lānyen phun* ou du *lāmau phun* (espèces d'acacia) dont on fait bouillir la décoction jusqu'à complète consistance; quelquefois cependant l'écorce est employée sans préparation.

Les Katchins cuisent eux-mêmes la chaux (*namthun*) mais ne lui font pas subir un lavage aussi soigné que les Birmans ou les Chinois; aussi aimant-ils à faire leurs emplettes chez ces voisins.

Chaque individu renferme une petite provision de ces différentes matières dans les divers compartiments d'une boîte (*yep*) faite de bambous tressés et enduite de gomme laque. Il la porte toujours dans son sac et l'offre à ses amis comme on présente la tabatière. Pour une bonne chique il faut prendre un peu de *pinlang*, de *shaji*, une bonne pincée de tabac et un peu de *namthun*.

4. **Opium.** — Ce n'est que depuis deux ou trois générations que les hommes usent de l'opium; mon vieux barde m'assure que du temps de son enfance on ne le fumait presque pas et qu'il fut introduit chez eux par les Chinois. Ceci n'empêche pas les *Jaiwa ni* et les *Dumsa ni* de lui donner une origine bien katchine.

Autrefois, disent-ils, une jeune princesse fut le même soir demandée en mariage par neuf nobles prétendants; la difficulté du choix lui causa tellement de chagrin qu'elle en mourut la nuit même. Le lendemain matin ou l'enterra et voilà que de sa tête sortit le *yayen*, mauvaise espèce de pavot, et de ses pudenda le pavot qui produit la meilleure qualité d'opium.

Aujourd'hui l'usage de ce narcotique est assez répandu, il le serait bien d'avantage s'il ne coûtait pas si cher, et si la police anglaise n'en entravait pas le commerce. La moitié environ des Katchins le fument ou le mangent; les sobres en consomment de un à deux grammes par jour, les passionnés de trois à six et les plus extra de dix à quinze; ces derniers sont rares. Pour éviter trop de dépenses et satisfaire leurs désirs, bon nombre se sont mis à le cultiver. Ils le sèment ordinairement dans leur jardin autour de la maison; quand la tête de pavot est à point, ils y pratiquent de petites incisions par lesquelles suinte le suc qui reste collé à la capsule. Avec un couteau ils le râclent, l'appliquent sur un linge ou sur des pétales de la fleur, et l'enferment dans des étuis en bambou, et le conservent jusqu'à ce qu'ils veuillent s'en servir. L'opium ainsi obtenu est, paraît-il, de qualité beaucoup inférieure à celui que vendent les Chinois; aussi quand leurs moyens le permettent les Katchins en achètent-ils et s'arrangent-ils ordinairement pour déjouer la vigilance de la police. Avant d'en faire usage ils le cuisent avec un peu d'eau dans une louche en cuivre rouge et, avec le jus qu'ils obtiennent, ils imbibent des feuilles de bananier très finement hachées qu'ils ont fait auparavant griller devant le feu. Ils en forment de petites boulettes sur lesquelles ils soufflent à plusieurs reprises et qu'ils avalent ou fument selon le goût de chacun. Ceux qui pratiquent la fumigation ont soin de purifier et de refroidir la fumée en la faisant passer dans de l'eau contenue au fond de leur longue pipe en général de bambou.

CHAPITRE V.

Voyage et Hospitalité.

Après la moisson, quand le temps est beau et qu'il n'y a pas de travail à la maison, les Katchins aiment à aller visiter leurs amis ou à faire des achats d'eau-de-vie, d'opium, de sabres, etc. qu'ils revendent avec profit.

Emportant un peu de riz seulement dans leur sac, ils partent pour d'assez longs voyages. La forêt leur fournit des ustensiles pour cuire et des racines pour assaisonner leurs mets; un arbre au feuillage épais leur est un abri suffisant pour passer la nuit; à défaut d'arbre touffu, ils coupent quelques longues herbes et font un petit toit sous lequel ils reposent à côté d'un bon feu qui leur tient chauds et les préserve des moustiques et des tigres. Toutefois ils ne recourent à ces moyens que lorsqu'ils ne rencontrent pas d'habitation sur leur chemin.

Sur les montagnes katchines les règles de l'hospitalité sont sacrées, et tous les voyageurs sont bien reçus partout où ils se présentent. D'ordinaire, ils descendent chez quelque connaissance où, à son défaut, chez les seigneurs ou chez un des notables de la localité. Par crainte d'offenser les nats ils ne pénètrent pas dans la maison si les maîtres en sont absents, mais, en leur présence ils n'attendent pas d'y être invités pour s'installer au *rap daw* ou chambre des étrangers.

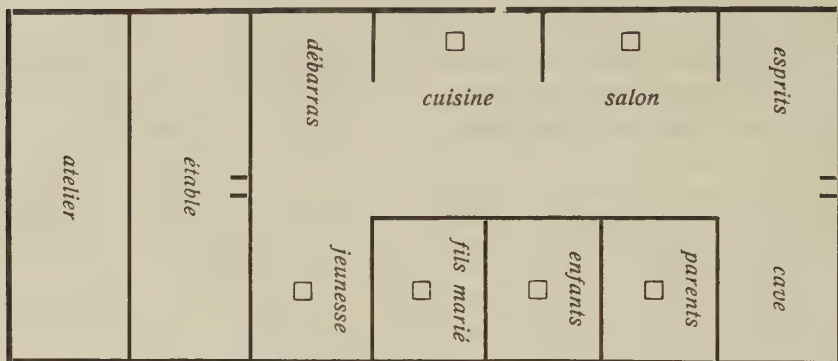
Leurs hôtes doivent les nourrir durant tout leur séjour; les voyageurs, cependant, doivent observer certaines convenances, comme: déposer leur sabre

en arrivant, ne pas entrer dans les chambres particulières, ne pas aller au *wunthung* (partie de la maison réservée aux nats). Ces formalités observées, ils sont comme chez eux, l'hospitalité étant pour eux plutôt un droit qu'une faveur.

Quelqu'un qui, sans des raisons graves, refuserait aux étrangers l'entrée de sa maison, ou les recevrait mal, commettrait une offense qui serait cause de nombreuses disputes et pourrait amener l'effusion du sang; les règles de l'hospitalité étant ordinairement bien observées, ces cas sont très rares.

CHAPITRE VI.

Habitation.



Plan d'une maison katchine (□ = foyers).

1. **Forme et disposition de la maison.** — Toute maison katchine doit ressembler au fameux palais de *Ningkawng wa*, dont nous avons vu déjà la construction ¹.

Elle est de forme oblongue, peu élevée et, selon les moyens du propriétaire, mesure entre trente et cent pieds de long sur vingt ou vingt-cinq de large. Toujours elle comprend deux parties: un hangar (*npaw*), chez les gens aisés, se subdivise à son tour en deux compartiments: le plus rapproché de la maison sert d'étable — chaque nuit avant l'occupation anglaise, on y enfermait bœufs, buffles et chevaux pour qu'on ne pût les voler —; l'autre, tout à fait sur le devant, sert d'atelier; les femmes y décortiquent le riz et les hommes s'y livrent aux diverses occupations domestiques.

La maison proprement dite a un plancher en bambous à deux ou trois pieds au-dessus du sol, ce qui permet de loger les cochons par-dessous. Les côtés latéraux, faits aussi en bambous, comme d'ailleurs toutes les cloisons, ont de quatre à cinq pieds de haut et sont en général sans ouvertures; dans les maisons trop longues, cependant, on y ménage une ou deux petites portes (*ko ot*) pour introduire un peu de lumière et faciliter le service. Les cloisons des extrémités sont un peu rentrées de manière à laisser à l'extérieur deux vérandas de deux à trois pieds de large; un coin de celle de devant est fermé et sert de poulailler. Une porte est pratiquée vers le milieu à l'avant et à l'arrière de l'habitation; la première, qui donne dans le hangar, sert d'entrée

¹ V. «Anthropos», III, p. 680.

et de sortie; une ou deux grosses barres juxtaposées forment l'escalier ayant pour degrés des entailles toujours en nombre pair. La seconde ouverture est surtout pour donner le jour et permettre de jeter facilement dehors les diverses saletés; même les gens de la maison, excepté dans les palais, n'en usent pas pour aller ou venir, et tout étranger, qui en venant demander l'hospitalité, oserait en franchir le seuil, offenserait gravement ses hôtes et les nats domestiques; mais, s'il reste plusieurs jours, il devient comme de la famille et peut s'en approcher.

A l'intérieur, une cloison sans arriver jusqu'aux extrémités, divise la maison au milieu dans le sens de la longueur et dans chaque partie se trouvent les divers appartements que doit avoir toute habitation katchine. D'un côté sont les chambres particulières: près de la porte d'entrée il y a d'abord la chambre de la jeunesse (*nla dap*), puis celle des enfants et, si besoin, du fils marié (*dap pren*), ensuite celle des parents (*dap nu* ou *gawk*), enfin près de la cloison du fond un coin libre (*kamtin lata*) qui sert de cave pour les amphores à bière, eau-de-vie, et autres provisions.

La partie opposée est publique et n'est pas fermée par des cloisons spéciales; il y a, en premier lieu, un endroit de débarras pour l'eau, le bois, etc., la cuisine (*shat dap* ou *säka dap*) ensuite le salon ou la chambre des étrangers (*rap daw*), en dernier lieu le sanctuaire des nats domestiques (*nat wunthung*), où les visiteurs ne doivent pas aller. Lors des sacrifices on élève dans le *wunthung* un petit autel pour donner à manger aux esprits, mais les *Tärat ni* les détruisent après, parce que leurs dieux protecteurs n'ont pas droit à de tables permanentes. Seigneurs et hommes du peuple conservent toujours fixées à la cloison les coupes des bons esprits qu'ils honorent; celles des mauvais, comme les *jäthuns*, *sawns*, etc. sont logées à l'extérieur dissimulées dans le chaume du hangar.

Un toit unique, porté par trois rangées de poteaux, couvre le hangar et la maison; il s'avance de cinq à dix pieds à l'extrémité d'avant, et de trois à cinq à l'extrémité arrière. On lui donne cette forme croyant rappeler ainsi la figure de l'oiseau (*sinpi wu*), qui, annonçant la pluie, décida *Ninkawng wa* à se construire un palais.

2. Préparation des matériaux. — Quand nos Katchins songent à se construire une maison, ils consultent d'abord les nats pénates, auxquels ils sacrifient tout ce qu'ils demandent, et procèdent ensuite à la préparation des matériaux. C'est après la récolte du riz, en février, qu'ils commencent ces travaux; pour faire plus vite, ils louent un ou plusieurs ouvriers (*ndhyang*) et se font aider par les voisins et amis.

Les hommes, dans la forêt, abattent des arbres pour faire poteaux, traverses et toutes les pièces nécessaires. Afin d'en alléger le poids, ils préparent tout sur place: aux poteaux ils donnent la forme du piquant du porc-épic, et aux pièces principales du toit, celle du serpent, tout comme le fit *Ning-kawng wa* leur illustre modèle. Les bambous, qu'ils emploient pour cloisons, plancher, chevrons et lattes, sont coupés, pour éviter qu'ils soient vermoulus, en certains jours de la lune: le premier et le dernier, le septième et le quinzième, et le jour mensuel de la naissance d'un chacun.

Les femmes, dans les clairières, ramassent de grosses gerbes de chaume pour le toit. Quand tout est prêt, à deux ou trois reprises on invite tout le village pour aider à transporter sur place les matériaux. On ne se sert pas d'animaux pour amener les pièces: les hommes traînent ou portent sur l'épaule ce qu'ils ont préparé, et les femmes transportent sur le dos, tout comme une hotte, les paquets de chaume (*shangu*) qu'elles ont laissé sécher sur place. Lors des *ka saw de* (invitation générale pour aider) on améliore l'ordinaire, on donne de la bière à profusion, mais on ne rétribue pas ces services; ils sont rendus à l'occasion.

3. **Choix de l'emplacement.** — Souvent on reconstruit la nouvelle maison sur l'emplacement de l'ancienne; cependant si on ne trouve pas cette place bonne à cause de quelque malheur survenu, ou si un enfant marié se sépare de la famille, il faut bien choisir un nouvel endroit. Alors on a recours aux bons offices des devins.

Là où on désire s'établir, on prend un peu de terre qu'on apporte à un *Dumsa*; celui-ci la frappe avec un petit bambou qu'il fait ensuite éclater sur le feu (*ka shāman wawt de*): s'il se produit des fibres en forme de poteau, c'est signe que l'emplacement est bon; cependant pour mieux s'en assurer on emploie encore un ou plusieurs des moyens suivants.

Dans un morceau de bambou entre deux raies on met autant de grains de riz écosé qu'il y a de membres dans la famille; on l'enfouit à l'endroit choisi et on l'y laisse jusqu'au lendemain. Si aucun grain n'est sorti d'entre les marques, c'est d'un bon augure; au contraire, si quelqu'un s'est écarté ou a disparu, c'est un présage qu'une personne de la famille ne tardera pas à mourir si on s'établit à cette place.

On ensevelit aussi deux œufs ou un peu de riz fermenté; on les déterre après quelques jours et c'est bon signe si les œufs ne se sont pas gâtés ou si le *tsā* n'a pas aigri.

On met encore un peu d'eau dans un bambou qu'on pose en terre toujours à l'endroit désiré. Après une nuit, si l'eau s'est conservée en même quantité, il n'y a rien à craindre, on peut s'y établir.

Après avoir immolé une poule ou un cochonnet au nat maître du lieu (*Thingra māsū nu Mākang du*, fils de *Janun*) pour qu'il ne rende pas malade, on nettoie et nivelle la place.

Les bons augures des expériences déjà faites sont confirmés, si un cheval, un buffle ou un bœuf viennent y satisfaire leurs besoins naturels; ils sont annulés, au contraire, si c'est un chien ou un cochon; et il faut recommencer ailleurs.

4. **Construction de la maison.** — Quand on a trouvé un bon endroit et transporté tous les matériaux sur place, on dresse à côté une petite hutte provisoire pour les membres de la famille et leurs divers effets; on offre aux nats domestiques les sacrifices qu'ils désirent, puis on met ces esprits, ou plutôt leurs coupes (*nat law*) dans un petit panier qu'on suspend à un coin de la cabane temporaire; on démolit alors l'ancienne demeure afin de pouvoir tirer profit des pièces qui sont encore bonnes. Enfin on se met à construire la nouvelle maison: on choisit un jour de marché dans un village shan ou

un jour pair de la lune pour dresser les deux poteaux principaux du milieu; le même jour ou le lendemain on plante les autres: *dawnu* (poteaux du centre), *damkan* ou *shārem daw* (poteaux des côtés).

Le propriétaire et ses ouvriers font seuls les petits travaux; mais à plusieurs reprises on invite tous les amis (*ko saw de*), un jour pour mettre les poutres (*tingbat*) et les petits poteaux (*daw sha*) qui les soutiennent, les solives (*wulu*) et le plancher (*chingchyeng*); une autre fois pour faire les cloisons et placer les chevrons (*lāpa*) et les lattes (*shāre*) du toit; en dernier lieu pour couvrir la maison. En général on ne fait usage d'aucune pointe; mais on unit ensemble les diverses pièces avec des liens de rotin ou de bambou; et autant que possible les différentes pièces placées horizontalement doivent avoir le pied ou le gros bout se dirigeant de l'avant à l'arrière de l'habitation.

5. **Toit** (*nta gālup*) et **entrée solennelle** (*thingshawng shang de*). — Pour couvrir la maison et en prendre possession on choisit, comme pour la commencer, un jour heureux, de préférence dans le premier quartier de la lune; alors on invite tous les gens du village et les amis des environs; ils viennent nombreux et plusieurs apportent des présents: les uns, du riz; d'autres, du poisson sec ou de la viande, de la bière, etc. Durant la matinée les propriétaires entrent solennellement dans la maison: le mari précède ou suit la femme, suivant l'indication du devin, et apporte la caisse qui contient ses objets précieux, et les coupes des nats lares qu'il met en place; la femme introduit le pot à cuire le riz et le trépied; puis les amis aident à ranger les différents objets.

Pendant ce temps, ou quelquefois avant, on produit du feu nouveau; pour l'obtenir on doit toujours employer le procédé enseigné jadis aux hommes par le nat *Wun lawa Makam*¹. Au devant de la maison on fixe à terre avec de petits pieux un morceau de bambou bien sec; aux deux extrémités s'assoient en face l'un de l'autre un homme quatrième de naissance du nom *de'n Tu* et une femme également quatrième et s'appelant *'n Thu*; l'un des deux saisit les poignets de l'autre qui tient en main un second morceau de bambou que tous les deux, en appuyant fortement, frottent sur le premier. Il en résulte bientôt du feu, qui se communique à des râclures de bois contenues dans le bambou qu'ils tiennent en main. On allume alors des copeaux et, quand ils brûlent bien, un *Dumsa* s'approche avec deux torches qu'il allume. Celle qui flambe le moins est supposée être le mauvais feu (*malu wan kinju wan*) et pouvoir incendier la maison; aussi le prêtre la jette au loin en disant: «Va-t'en, mauvais feu, va au prochain ravin et de là à l'extrémité de la terre». Celle qui brûle le mieux est conservée parcequ'elle possède le bon feu, le feu compagnon (*mazum wan lākhum wan*); le *Dumsa* l'introduit dans la nouvelle demeure en répétant: «Feu, notre compagnon, nous finissons la maison, entrons et restons toujours amis, cuis bien le riz, la viande, etc.»; puis il distribue ce feu à tous les foyers où les femmes se mettent à cuire les aliments pour le repas de la soirée.

¹ V. «Mythologie» «Anthropos», III, p. 689.

En même temps les jeunes gens travaillent à couvrir la maison; les demoiselles puisent de l'eau, distribuent de la bière à tout le monde et, si besoin est, aident aussi à faire le toit. Les anciens, tranquillement assis, font la causette tout en préparant des liens de bambous pour attacher le chaume; les enfants s'amuse ou font office de manœuvres.

Dans la soirée, quand on a fini de couvrir, le *Dumsa* annonce la bonne nouvelle aux nats pénates et leur offre de la bière en les priant de bien veiller sur la nouvelle demeure et ses habitants; puis on distribue à tout le monde des paquets de riz et de carry avec de nombreuses coupes de liqueur. Alors quelques invités se retirent; mais il en reste beaucoup pour passer en réjouissance toute la nuit.

6. **Fête de nuit.** — Les notables et les aînés se réunissent au *rap daw* et un *Dumsa* en vieilles formules évoque d'abord *Măkhu nu măjan* (M^{lle} Belle-voix) et *'Nyup 'nshu măjan* (M^{lle} Veille), filles de M^{lle} Beauté, (*Praw măjan*), qui habitent vers les sources de l'Irrawaddy; elles ont la propriété, la première d'empêcher l'enrouement, et la seconde, le sommeil; pour obtenir leurs bonnes grâces il leur offre de l'eau, de la bière et du poisson sec. Le prêtre exorcise ensuite *mălu wan kinju wan* (mauvais feu), *'nbung kănu* (vrillette ou perce-bois), *măzep măsa* (insecte qui s'attaque au chaume), *shăkre* (punaise), *kăkrung* (termites), *ngauting ngautang* (défaut dans la position des pièces et autres imperfections de construction), etc. Il raconte après l'origine des maisons (*lălai kai de*), qu'il fait remonter à *Ningkawng wa*, rappelle comment le héros réussit à construire la première habitation¹, et débite jusqu'au matin les légendes mythologiques qu'il connaît.

Pendant ce temps, la jeunesse se tient au *'nla dap* et s'amuse à sa manière. Quelques acteurs intéressent toute la nuit, mais, avant de donner leurs chansons, ils exigent des gages qu'on pourra racheter moyennant petites finances: les garçons leur livrent leurs sabres, et les filles, leurs colliers et bracelets. Alors un chanteur, d'ordinaire apprenti *dumsa*, invoque lui aussi M^{lle} Belle-voix et M^{lle} Veille, leur fait des présents et les pare de bijoux; puis commencent des chants joyeux (*măjan jan*). Quelques jeunes gens, et parfois des demoiselles, partent tour à tour en imagination à Bhâmo ou en Chine, achètent des gongs, des habits, des chevaux, buffles, du riz, de l'eau-de-vie, etc. et déposent le tout aux pieds du propriétaire de la maison, manière de lui souhaiter toutes sortes de bonheur. Ils font en même temps une quête parmi les assistants, et le produit, joint à ce qu'a rapporté le rachat des gages, sert à payer de l'eau-de-vie et des chiques à toute l'assemblée, qui, en général, veille toute la nuit. Le matin, le *Dumsa* renvoie inévitablement le *Chai mărawng* et chacun rentre chez soi.

Quant tout le monde s'est retiré, la famille nettoie les abords de la nouvelle maison, et se tient tranquille de trois à huit ans, durée d'une maison ordinaire.

7. **Palais.** — Le palais (*tingnu*) des seigneurs a la même disposition que l'habitation des roturiers; cependant il est ordinairement plus long et a

¹ V. «Mythologie», «Anthropos», III, p. 680.

parfois un parquet en planches. Après le *nla dap*, il possède une chambre de plus (*mădai dap*) où est suspendu l'autel du grand nat *La Nroi Mădai*, que les *Duni* seuls honorent. Dans le sanctuaire (*wunthung*) des esprits, il y a en outre un ou deux autels permanents en l'honneur des ancêtres.

Tout le village doit contribuer à la construction des demeures seigneuriales: les femmes fournissent chacune un nombre déterminé de paquets de chaume, et les hommes, de petites pièces; en outre ils doivent en commun travailler gratis à préparer et traîner les gros poteaux qui sont souvent, comme les *daw nu*, des arbres de grande dimension.

8. **Décoration.** — On ne trouve pas ordinairement d'ornements dans l'intérieur des maisons ou des palais. C'est le devant, la partie qui sert d'atelier, que les Katchins décorent plus ou moins suivant leur rang.

Les seigneurs et les riches fixent aux bords du toit de grosses tresses de chaume (*pwi mun kri*) et des imitations, toujours en chaume, de défenses d'éléphant (*măkwi kawng*). Au faitage ils suspendent un ou plusieurs *dumphren*, comprenant deux banderoles, l'une rouge et l'autre blanche, et de dix à vingt petits tubes de bambou attachés à un petit disque de bois de manière à pouvoir au souffle de la brise osciller et faire de la musique.

Les pauvres se contentent de border l'extrémité du toit avec quelques feuilles d'une espèce de petit palmier (*pwi mun*). Tout le monde fixe aux poteaux du milieu et conserve avec gloire les cornes des bœufs ou buffles immolés aux nats et les bois des cerfs tués à la chasse.

Enfin sur la grande traverse large d'un pied (*ngau kum*), qui sert de bandeau au plancher, on cisèle plusieurs, quelquefois de nombreux seins de femme. C'est une des rares traces de sculpture qu'on trouve chez les Katchins. Ces mamelles sont pour l'ornementation, mais aussi pour permettre à l'âme (*minla*), qu'on suppose dans les graves maladies quitter le corps du patient, de pouvoir reconnaître la maison quand elle juge bon de rentrer.

9. **Mobilier.** — Le mobilier des maisons n'est pas considérable; les Katchins ne connaissent ni table, ni chaise, ni lit, ni armoire; ils s'asseoient et se couchent sur des nattes étendues sur le plancher. Cependant les *Duni* et les gens riches ont au *rap daw* un ou deux bancs sans dossier qui servent de fauteuil et de lit. — Les menus objets et les bijoux sont ordinairement enfermés dans des étuis en bambous ou quelquefois dans de petites caisses qu'ils se procurent chez les Birmans ou les Chinois. Ils ne font pas usage de lampe et n'ont dans leurs maisons d'autre clarté que celle du soleil ou du feu, qui ne donnent pas beaucoup de lumière dans un milieu si fermé.

10. **Grenier.** — Les pauvres conservent leur riz dans un coin de la maison, dans un *kawdawm* (large et profonde corbeille). Les riches construisent à proximité de leur demeure le *mam dum* (grenier): c'est une hutte de dix à quinze pieds de long sur huit ou dix le large; elle est à une hauteur de cinq à six pieds de terre, et ses cloisons sont crépies de terre ou tapissées de nattes. Le dessous sert d'atelier de tissage aux femmes, quand il fait trop chaud en plein air, et d'abri au bétail quand il pleut.

11. **Disposition du village.** — Les villages sont souvent sur le penchant des collines ou dans de petits bas-fonds où le vent arrive moins et où les sources

sont plus abondantes. Les maisons ne sont pas rangées en ordre : chacun choisit la place qui lui convient, de préférence un endroit abrité.

Le *Duwa* a, d'ordinaire, le meilleur emplacement au milieu de ses sujets. En général chaque famille a sa maison particulière ; cependant avec les parents reste souvent un fils marié ; quand un plus jeune frère prend femme à son tour, l'aîné se sépare et fonde un nouveau foyer.

Dans les villages on ne trouve jamais de maison commune soit pour école, soit pour assemblée religieuse ou délibération politique. Les réunions se tiennent ordinairement chez ceux qui les provoquent, au *rap daw*, sous le hangar et même en plein air, si le temps le permet.

Les Katchins n'ont pas, comme les Birmans, l'habitude d'entourer leur village d'une clôture pour se protéger des malfaiteurs ou des animaux sauvages ; mais, comme on le sait déjà, à l'entrée et à la sortie de chaque localité, ils ont un *nam shang*, lieu sacré, où veillent des nats protecteurs et où on se réunit pour les sacrifices publics.

Les hameaux ne se font pas remarquer par la bonne tenue ; on défriche seulement le tour des maisons, le reste est plein de broussailles ; aussi on n'a pas encore idée de lieux d'aisance. D'ailleurs, au dehors, les cochons ramassent tout ; et, dans la maison, le chien ne laisse rien perdre de ce que déposent souvent les petits enfants ; les parents ont même l'habitude de l'appeler aussitôt, et de lui présenter les bébés dans la posture la plus favorable pour lui permettre de bien les nettoyer.

CHAPITRE VII.

Feu.

1. **Moyens d'obtenir le feu.** — Ainsi qu'on l'a vu dans le chapitre précédent, les Katchins, quand ils prennent possession d'une nouvelle maison, tirent le feu nouveau de deux bambous qu'ils frottent ensemble. Bien que ce procédé soit spécialement employé en cette circonstance, ils y recourent encore en temps ordinaire sans être tenus de se conformer aux prescriptions données par le nat.

Ils usent aussi d'une espèce de briquet (*kaiphoi*), fait avec un bout de corne de buffle et une cheville. Dans la corne, ils pratiquent un petit trou d'environ cinq centimètres de long sur un de diamètre ; la cheville ayant à son extrémité une matière facilement inflammable, est enfoncée par un coup sec dans ce trou, et le feu résulte de ce frottement instantané. Semblable briquet est fait aussi avec un morceau de bambou qui remplace la corne.

Ces procédés deviennent de plus en plus rares ; ils sont avantageusement remplacés par les allumettes japonaises qui petit à petit s'introduisent sur les montagnes katchines : dans le village, d'ailleurs, il y a presque toujours du feu dans quelques maisons où on va prendre un tison.

2. **Foyers, incendie.** — Dans les habitations katchines, il y a en général un foyer au milieu de chaque chambre principale : c'est dans le plancher une cavité de trois ou quatre pieds de côté, remplie de terre sur laquelle on fait le feu. Pour protéger le toit, ordinairement très bas, on y suspend un écran,

rapping, en bambous, qui sert aussi d'étagère; à plusieurs foyers au-dessous du *rapping* on met encore un cadre (*kārap*) sur lequel on étend une natte, et où l'on fait sécher le riz à décortiquer et les aliments qu'on veut conserver.

Il n'y a donc près du foyer que des matières inflammables; si on ajoute que les Katchins conservent du feu jour et nuit, qu'ils dorment à côté ou vont se promener sans prendre la précaution de l'éteindre, on ne sera pas étonné que leurs maisons deviennent de temps en temps la proie des flammes. Alors, ils n'imputent jamais pareil malheur à leur imprudence, mais toujours ils accusent le nat *Kawmai du kawsha du 'nMai kānu*, fils de *Wunphrang wan*, génie du feu que possédait jadis *Wunla wa makam*¹.

Lors d'un incendie tout le monde accourt, mais on ne peut presque rien soustraire aux flammes, car en très peu de temps tout est réduit en cendres. Alors les incendiés sont supposés êtres possédés par le nat du feu (*'nMai kanu*), et, même la nuit, ils ne sont pas admis dans une habitation voisine. Aussitôt avec des nattes on leur construit une petite tente provisoire. Tout, dans le village, est souillé par la présence de *'nMai kānu*; aussi dans toutes les maisons s'empresse-t-on d'éteindre les feux, de répandre l'eau au-dehors, et, pour manger ou boire, on attend qu'un *Dumsa* ait tout purifié.

Le prêtre arrive le plus tôt possible au lieu de l'incendie; il suspend par le bec un poussin au bout d'un bâton et l'agite en tout sens en appelant à lui le nat du feu: «Viens *'nMai kānu*, dit-il, accepte ce petit poulet, etc.»; le nat, attiré par ce présent, s'empresse de venir et reste près du poussin qu'on attache à terre. Désormais le village est pur: on rallume le feu, on puise d'autre eau et on peut cuire et manger.

Cependant *'nMai kānu* n'est pas le seul esprit qui reçoive des présents; on en offre aussi à son fils *Khumshu Khum wa*; on sacrifie encore des poules à *Mushen* (tonnerre) et à sa fille *Bungphoi*, qu'on suppose avoir activé l'incendie; on n'oublie pas non plus les nats domestiques qu'on croit en colère parce que leurs coupes ont brûlé; et puis dans la soirée on renvoie le nat du feu.

3. Exorcisme du nat du feu. — Au moment venu, un *khinjawng* avec des écorces de bananier sauvage fait à deux ou trois pieds au-dessus du sol un petit canal qui traverse en largeur l'emplacement de la maison détruite; à l'extrémité inférieure on place quelques tisons qui restent de l'incendie, et, à côté, sur terre, on immole à *'nMai kānu* le poussin qu'on lui avait déjà offert; on lui donne aussi du riz et de la bière.

Le *khinjawng* verse alors dans l'acqueduc quantité d'eau qui va couler sur les tisons et les éteindre; en même temps le *Dumsa* récite les formules qui renvoient le nat du feu: «Oh! *'nMai kānu*, suis cette eau, puis tel ravin, puis tel ruisseau, puis l'Irrawaddy, et tu arriveras enfin aux rochers Lungyi Lungla qu'habite *Wunphrang wan*, ton père; au moins ne reviens plus, etc.» Quand le prêtre a fini ses exorcismes, le *khinjawng* met dans un panier un tison éteint et les présents faits à *'nMai kānu*, place le tout sur son dos, simule être le nat du feu lui-même et tourne quatre fois autour du lieu du sinistre. Le *Dumsa* s'adressant à lui:

¹ V. «Mythologie». «Anthropos», III, p. 689.

— Est-ce toi le nat du feu ?

— Oui, je suis 'nMai kanu.

— Fuis vite chez ton père aux extrémités de la terre ! » Et en disant ces paroles, le prêtre saisit une partie du canal et en perce comme d'une lance le prétendu nat du feu et le chasse au loin. Tous les hommes présents aident à l'éloigner et le poursuivent à coup de pierres, mottes de terre et autre projectiles. Le *khinkawng* fuit dans le bois et arrivé au premier ruisseau, jette à l'eau le panier et son contenu; le nat du feu est en route pour l'extrémité de la terre et il n'y a plus rien à craindre.

Le *khinjawng* et tous ceux qui l'ont poursuivi, se lavent au ruisseau et rentrent tranquillement au village, où ils sacrifient encore une poule au *Mārawng nat*. Quelquefois le *khinjawng*, au lieu de porter le tison éteint dans un panier sur son dos, se contente de l'attacher avec une corde et de le traîner à la rivière; alors les projectiles sont dirigés sur le tison lui-même.

4. **Origine de l'exorcisme du feu.** — Un jour *Ningkawng wa* voulant donner un *mānau* appela tout son monde et l'envoya à la rivière prendre du poisson; il désira aussi des *shāru* (cobaye), et c'est *Jiniu Lāwa* seul qui reçut ordre d'aller en chercher dans la forêt. Notre homme part à la chasse, mais mange tout ce qu'il prend; en rentrant il passe près de la rivière dans laquelle il urine, ce qui empoisonne tous les poissons et met les pêcheurs dans l'impossibilité d'en prendre un seul vivant.

Ceux-ci furieux se précipitent à la suite du chasseur qui s'enfuit et va se cacher dans une caverne où il meurt.

Ningkawng wa appelle le *Dumsa Bau dum lāwa* pour envoyer chez les ancêtres l'ombre du défunt. Le prêtre en passant la rivière voit le pont s'effondrer sous ses pas, tombe à l'eau et est emporté par le courant; heureusement il s'arrête dans les nasses que les fils de *Waku Tingkung* avaient placées dans le cours d'eau. Ceux-ci le retirent et le réchauffent près d'un bon feu dans une hutte voisine. Bientôt la cabane devient la proie des flammes et le pauvre *Dumsa* est contraint d'en construire une autre. Le travail fini, les sauveteurs lui refusent tout salaire; alors *Bau dum lāwa* rogne ses ongles et en jette les morceaux contre la maisonnette et aussitôt, 'nMai kānu l'envahit et la brûle à nouveau.

Les fils de *Waku Tingkung* effrayés veulent fuir au village, mais voilà que 'nMai kānu les suit, et les habitants épouvantés ne veulent pas les recevoir. Ils se résignent alors à rappeler le *Dumsa*, lui paient son travail et le supplient de renvoyer le nat du feu. Jouissant de sa vengeance le prêtre exige un nouveau salaire pour lui, et une poule, du riz et de la bière pour 'nMai kānu, qu'il expédie avec ces provisions au *Lungyi Lungla* à l'extrémité de la terre. Le nat du feu parti, les pêcheurs sont reçus au village, et depuis lors, quand il y a incendie, on fait les mêmes offrandes à 'nMai kānu et on le renvoie à son père.





Die Signaltrommel (*a ngaramut*).



Die Tanztrommel (*a kundu*).

Die Trommelsprache auf der Gazellehalbinsel (Neupommern).

P. J. EBERLEIN, M. S. C., Takabur (Neupommern).

I. Die Tanztrommel.

Die Eingebornen von Neupommern haben zwei Instrumente, die ihrer Tonfärbung halber mit dem Namen Trommel bezeichnet werden, obgleich keines von beiden eine Ähnlichkeit mit dem bei uns unter diesem Namen bekannten Instrument hat. Die Tanztrommel, *a kundu* genannt, ist ein 40 bis 50 *cm* langes Rohr, dessen Durchmesser an beiden Enden 10 bis 12 *cm* beträgt. In der Mitte verjüngt es sich; hier ist ein mehr oder weniger kunstvoll geschnitzter Griff angebracht. Die Trommel wird aus einem einzigen Stück Holz angefertigt und der Schalltrichter nicht etwa ausgebohrt, sondern ausgebrannt. Die obere Öffnung wird von der zähen Haut eines Iguan (Rieseneidechse) überspannt, mit Rotang festgemacht und mit der flachen Hand geschlagen. Diese Trommel wird ausschließlich für den Tanz verwendet, bei welchem sie eine Hauptrolle spielt, da sonstige Instrumente nicht verwendet werden.

Ihr Hauptzweck ist, den Rhythmus anzugeben. Bei gut besetzten Tänzen werden nicht selten drei bis vier solcher Trommeln verwendet, deren dumpfer Klang stundenweit hörbar ist. Obgleich die meisten Eingebornentänze uns höchstens ein mitleidiges Lächeln abnötigen, so kann der ganze Aufbau des Tanzes nicht als effektlos betrachtet werden. Der Vorsänger stimmt an, die anderen fallen nach und nach in den Gesang ein — man glaubt an eine Verwirrung der Tänzer —, da, mit einem Schlag, setzen die Trommeln ein. Jetzt erst kommt Feuer in die Tänzer, die Reihen ordnen sich, die Stimmen vereinigen sich zu einem kräftigen Chor, und die Glieder heben und senken sich in gleichmäßigem Rhythmus.

II. Die Signaltrommel.

1. Form und Anfertigung.

Die zweite Trommelart, die unser größeres Interesse beanspruchen dürfte, *a garamut* genannt, dient den Eingebornen besonders zum Nachrichtendienst. Die Etymologie des Wortes *a garamut* (*a gara* Gesang, *mut* schweigen) scheint darauf hinzudeuten, daß, sobald die dumpfen Töne der Garamut hörbar wurden, Gesänge und Gespräche verstummen mußten. Tatsächlich wird die große Trommel gewöhnlich am frühen Morgen oder in später Abendstunde

geschlagen. Da aber die Eingebornen mit Vorliebe des Abends mit gedämpfter Stimme singen und den Rhythmus dazu mit Bambusstäbchen schlagen, so mußte derjenige, welcher zuerst die Töne der Garamut vernahm, die anderen zum Stillschweigen (*a gara i mut*) auffordern, um zu verstehen, was die Trommel zu berichten hatte.

In dem Gehöfte fast eines jeden wichtigeren Eingebornen finden wir entweder in einer eigens dazu erbauten Hütte, oder auf einem Holzgestell einfach mit einer Kokosmatte bedeckt, eine Garamuttrommel. Diese Trommeln sind von verschiedener Größe und Tonfärbung, so daß die Eingebornen im allgemeinen beim ersten Ton unterscheiden können, wem die Trommel gehört. Auf Neumecklenburg findet man Signaltrommeln von riesigen Dimensionen vor; dieselben geben zwar einen weitschallenden tiefen Ton von sich, aber zum Nachrichtendienst eignen sich viel besser die Trommeln mittlerer Größe, wie sie auf der Gazellehalbinsel gebräuchlich sind. Eine solche Trommel überschreitet nicht die Länge von 1·20 *m* und hat einen Durchmesser von 30 *cm*.

Der Verfertiger von Trommeln, welcher auch in der Zauberei bewandert sein muß, begibt sich zunächst in den Urwald, um sich einen passenden Baum auszuwählen. Im Urwald finden sich zwei Holzarten, aus welchen Trommeln verfertigt werden. Nachdem er den Baum gefällt, baut er sich eine Hütte; denn seine Arbeit ist ein Geheimnis, das den neugierigen Blicken der Frauen entzogen werden muß. So bringt er Wochen, ja Monate im Busch zu, und nur wenige Männer wissen von seinem Aufenthalt und dem Geschäft, dem er obliegt. Zunächst mißt er die Längen von drei oder vier Garamut ab, legt sich die Klötze in seiner Hütte zurecht, so daß er auch während des Regens arbeiten kann. Der Holzblock erhält eine ovale Form, nach unten zu mehr abgerundet als nach oben. Der obere Teil verlängert sich nach beiden Seiten hin zu zwei Griffen, welche beim Transport der Trommel dienlich sind.

Nachdem der Rumpf der Trommel vollendet ist, beginnt die eigentliche Kunst des Trommelmachers, das Ausbrennen des Schalltrichters. Mittelst einer Rotangsnur, welche über den oberen Teil gespannt wird, nimmt er die genaue Mitte zwischen den zwei Griffen und zeichnet die Schallöffnung, welche das Aussehen einer Brille hat. Zwischen zwei runden Öffnungen von je 20 *cm* Länge und 8 *cm* Durchmesser, zieht sich eine 20 *cm* lange, kaum daumendicke Öffnung. Diese Öffnung muß so ausgebrannt und ausgestochen werden, daß sich eine resonanzfähige Zunge bildet, welche der Stock des Trommlers in Schwingung bringt; andererseits muß diese Zunge Widerstandsfähigkeit genug besitzen, um dem stärksten Anprall des Stockes Stand zu halten. Ist die Zeichnung der Schallöffnung fertig, dann wird vorsichtig an den beiden runden Öffnungen so viel ausgestochen, bis Raum genug vorhanden, um glühende Kohlen einzulassen. Diese werden nach Bedürfnis durch neue ersetzt, bis zwei Höhlen in vertikaler Richtung entstanden sind. Dann wird die Glut von beiden Seiten gegen die Mitte getrieben, bis die Scheidewand der beiden Höhlen durchgebrannt ist. Mit großer Vorsicht wird nun die kleinere Öffnung, welche die Zunge der Garamut bilden soll, von oben nach unten ausgehöhlt. Der Schalltrichter wird dann immer mehr nach unten und nach der Seite gewölbt, bis der Künstler findet, daß die Trommel die richtige Klangfarbe hat.

Ein- oder zweimal im Tage werden die Kohlen herausgenommen, und das Werk des Feuers wird mit dem Messer vervollständigt. Je tiefer und breiter die Wölbung des Schalltrichters, je wohlklingender die Zunge, desto voller der Ton der Trommel. Zum Anschlagen der Trommel dient ein biegsames, aber gut getrocknetes Rohr, welches die Eingebornen in den Wäldern finden. Die Länge desselben beträgt 1 bis $1\frac{1}{2}$ m. Die Elastizität sowohl der Garamut-zunge, als des Stockes bewirkt eine große Leichtigkeit des Anschlages.

Sobald der Trommelmacher merkt, daß sein Werk gut gelungen, so bedingt er den Preis mit dem Käufer, bemalt die Trommel weiß und rot, sagt sein Zaubersprüchlein her, damit ihm sein Werk zur Ehre gereiche, und die festlich geschmückte Trommel wird zu ihrem Besitzer gebracht.

2. Gebrauch der Signaltrommel.

Von kundiger Hand wird die Trommel jeden Morgen und Abend geschlagen und wenn nötig noch einmal gebrannt. Dann bleibt sie als Erbstück in der Familie und läßt sowohl bei freudigen als bei traurigen Ereignissen ihre Stimme erschallen. Was dem Europäer die Glocke, das ist dem Gazellebewohner die Trommel, und die Worte, womit die Bestimmung der Glocke treffend gekennzeichnet ist: „Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango“, können ebensogut auf die Garamuttrommel angewendet werden. Die Garamut verherrlicht die Festlichkeiten der Eingebornen, sie meldet ganzen Dörfern Krieg, Tanz, Erdbeben, erfolgreiche Treibjagd, den Tod eines Angehörigen, sie dient zum Nachrichtendienst zwischen einzelnen Eingebornen.

Darnach kann man eine dreifache Anwendung der Garamut unterscheiden:

1. Das Zusammenwirken mehrerer Trommeln bei feierlichen Anlässen,
2. das einfache Trommeln bei besonderen Ereignissen und
3. der Nachrichtendienst zwischen einzelnen.

Das erste nennen die Eingebornen in ihrer harmonischen Sprache *a borro*, das zweite *a tintiding*, das dritte *a kulatiding*.

a) Die *Borro*-Signale.

Borro findet statt, wenn wichtige Persönlichkeiten, wie Häuptlinge und Häuptlingssöhne, sterben; ferner, wenn ein einflußreicher Häuptling einen großen Tanz oder sonst eine Festlichkeit veranstaltet, bei welcher Muschelgeld zur Verteilung kommt. Bei solchen Anlässen werden nicht selten vier, fünf und mehr der größten Trommeln in dem Gehöfte, wo das Begräbnis oder die Feierlichkeit stattfindet, aufgestellt. Die Trommeln werden frisch bemalt und von jungen Leuten, welche Meister im Trommeln sind, geschlagen.

Beim Tode eines Häuptlings setzt sofort das *borro* ein, damit die ganze Umgegend bis auf drei Stunden im Umkreis benachrichtigt ist und sich für den Begräbnistag, an welchem das Muschelgeld des Häuptlings zur Verteilung kommt, einfinden kann. Acht Tage hindurch fast ohne Unterbrechung, vom frühen Morgen bis spät in die Nacht hinein werden die Trommeln gerührt. Die jungen Leute wechseln sich beim Trommeln gegenseitig ab und schlafen in einem in der Eile hergestellten Garamuthaus. Ein großes Festessen mit Tanz, von den Eingebornen *a pulpulborro* genannt, beschließt das *borro*.

Die jungen Leute, welche die Trommeln herbeigeschafft und den Stock kunstgerecht geschwungen haben, werden für die Mühe reichlich mit Muschelgeld belohnt. Da die Trommel entweder auf dem Boden oder auf einem niedrigen Gestelle steht, so nimmt der Trommler gewöhnlich eine hockende oder kniende Stellung ein. Das kunstgerechte Schwingen des Stockes ist keine Kleinigkeit. Wenn man da steht und den Trommlern zuschaut, wie der Stock lose durch den vom Zeigefinger und Daumen gebildeten Ring der rechten und linken Hand durchgleitet, so glaubt man, bei jedem neuen Anprall müsse der Stock dem Trommler entschlüpfen. Beim Wirbel verhalten sich die Hände verhältnismäßig ruhig, während der Stock mit einer rasenden Geschwindigkeit auf der Zunge der Garamut herumtanzt.

Ein Trommelstück (sei es *borro*, *tintiding* oder *kulatiding*) besteht immer aus einer Einleitung, dem eigentlichen Signal oder Spiel und einer cauda. Beim *borro* beginnt ein Solist mit einem kräftigen Wirbel und leitet allmählich in ein mehr oder weniger bewegtes Marschtempo ein, in welches auf ein gegebenes Zeichen sämtliche Trommeln einstimmen. Ein und derselbe Satz wird dann ziemlich oft wiederholt; auf ein Zeichen des Vorspielers brechen alle ab, und dieser leitet einen neuen Satz ein. Die Eingebornen haben im *borro*-Spiel eine große Abwechslung von Stücken.

Ein Spiel besteht darin, daß eine Trommel, gewöhnlich die kleinste, also die höchste, in einem fort den Wirbel anhält, während die anderen sich in strammem Marschtempo fortbewegen. Bei einem anderen Stück läßt eine Trommel nach der anderen ihre Tonfarbe hören, bis sich alle auf ein Zeichen zu einem bewegten Rhythmus vereinigen und fortfahren.

In den ersten Nächten nach dem Begräbnis eines Kriegshäuptlings, in welchen fast beständig getrommelt wird, wird gewöhnlich einmal das *borro* abgebrochen, und nach einer Pause beginnt die höchste Trommel, die Anzahl der vom Häuptling im Kriege erschlagenen Männer aufzuzählen oder auch die von ihm verführten Frauen; das ist nämlich sein größter Ruhm. Die Eingebornen, welche bei ihrem Feuer sitzen oder teilweise schlafen, horchen plötzlich auf die kurzen Zeichen der Trommel und zählen gewissenhaft mit, obgleich es der Trommler nicht so genau nimmt und dem verstorbenen Häuptling lieber zehn Ermordete mehr als weniger aufs Gewissen schreibt.

b) Die *Tintiding*-Signale.

Das *tintiding* (Stammwort *ting* „anfragen“) d. h. das einfache Trommeln findet bei minder feierlichen Anlässen statt, wie beim Tod eines gewöhnlichen Mannes, einer Frau oder eines Kindes, bei Versammlungen, Krieg, nach glücklicher Treibjagd, zur Ankündigung eines wichtigen Tages.

Wird ein gewöhnlicher Sterblicher begraben, der aber doch im Besitz einiger Rollen Muschelgeldes ist, so wird nicht so viel Aufsehen gemacht wie beim Tode eines Häuptlings. Zum Begräbnis findet sich gewöhnlich die nächste Umgebung ein. Die Brüder und Verwandten des Verstorbenen verteilen kleine Stückchen Muschelgeld unter die Anwesenden. Nach dieser Zeremonie und dem Begräbnis geht die Versammlung auseinander. Jeder der Muschelgeld bekommen hat, muß den Tod mit der Garamut verkünden. Dieses *tintiding*



Ein nāchūlicher Tanz (*kababel*).
Die Eingebornen ziehen singend, unter dem Takt der *garamut*, im Kreise um die Trommel.

wird auch *ubugap* (Blut schlagen) oder *but varveai* (schlagend anmelden) genannt. Es besteht aus einem Wirbel und langsam auf einander folgenden Trommelschlägen als Einleitung. Es folgt eine kurze Pause, dann das eigentliche Signal, welches öfter wiederholt wird, um dann mit einer der Einleitung ähnlichen *cauda* zu schließen. Der Rhythmus dieses Signals stimmt überein mit dem Versmaß eines Sprüchleins, welches wohl beim Ursprung des Signals bestimmend gewesen: *Tōān i fiā vāñā bā* (der N. geht abwärts). Am Abend des Begräbnistages und am folgenden Morgen ertönt dieses Signal weit und breit.

Will der Häuptling seine Leute zusammenrufen, sei es zu einer Versammlung, zu einem Gerichtsverfahren, zum Tanz oder zur Arbeit, so läßt er in aller Herrgottsfrühe *burorop* trommeln; bei diesem Zeichen, welches gleich mit einem sehr lebhaften Rhythmus beginnt, rufen sich die schlaftrunkenen Eingebornen von Gehöft zu Gehöft zu, um sich gegenseitig aufzumuntern und den Schlaf zu verscheuchen.

War erfolgreiche Treibjagd, und sind eines oder mehrere Schweine zur Strecke gebracht, wird ein zahmes Schwein im Gehöfte geschlachtet, ist ein Schwein in der Schlinge oder Grube gefangen worden, so wird durch ein besonderes Signal gemeldet, daß das Schwein geschlachtet wird und die einzelnen Stücke für Muschelgeld zu haben sind. Die Kauflustigen finden sich denn auch bald im Gehöfte ein, wo die Frauen das Tier zerlegen.

Die Eingebornen der Gazellehalbinsel haben ein besonderes Warnungssignal, um die Nähe des Feindes anzukündigen, ein besonderes Zeichen, um den Aufbruch zum Kampf zu melden. Wo und unter welchen Umständen der gemeinsame Aufbruch erfolgt, wird in vorhergehenden Versammlungen angekündigt. Die Eingebornen wissen aber auch durch falsche Signale ihre Feinde zu täuschen. Die Trommeln der Gebirgsdörfer schallen weit ins Land hinaus; die feindlichen Dörfer in der Ebene, welche meistens die Signale ihrer Feinde verstehen, hätten gemütlich Zeit, sich in Sicherheit zu bringen. Deshalb vereinbaren des öfters die angreifenden Dörfer, daß ein anderes gewöhnliches Signal, z. B. Schweineverkauf, das Zeichen zum Aufbruch sei.

Bei starken Erdbeben eilen die Eingebornen zu ihren Trommeln, um durch den Schall den Geist zu verscheuchen. Es wird also der Garamut eine gewisse Zauberkraft zugeschrieben.

Ein besonderes Signal haben die Eingebornen, um die Tage, welche einer großen Festlichkeit vorausgehen, aufzuzählen. Die Meldung hat den Zweck, den Eifer sowohl zur Einübung der Tänze als zum Herbeischaffen des Festschmauses anzuspornen. Es müssen neue Vogelfedern zum Tanzschmuck beschafft, neue Felle für die Tanztrommeln besorgt, Geflügel und Fische müssen angekauft und in Kokosmilch angekocht werden. Die Pflanzungen müssen Mengen von Taro, Yams, Bananen liefern. Die ganze Zubereitung des Festessens ist mit vielen Umständen verbunden, und da nichts übereilt werden darf, so nimmt man sich eben Zeit.

Zwanzig und mehr Tage vor der Festlichkeit erschallt jeden Morgen die Trommel; ein kräftiger Wirbel weckt alle Schläfer auf, sie wissen, was es bedeutet und sagen: *di but ra bug* (man bestimmt den Tag).

Nach der Einleitung macht die Trommel eine Pause; dann folgt ein kurzer Anschlag, welcher 1 bedeutet, dann ein zweiter, dritter usw. Die Eingebornen zählen genau nach. Den Schluß bildet ein Wirbel wie am Anfang.

c) Die *Kulatiding*-Signale.

Das *kulatiding* ist ein besonderes Signal, welches nur für einen einzelnen gilt. Alle wichtigen Häuptlinge haben ihr *kulatiding*. Hat sich ein Häuptling in die Pflanzung begeben, die oft stundenweit von seinem Gehöfte entfernt ist, oder befindet er sich in einem benachbarten Dorfe, oder ist er ausgegangen ohne zu sagen wohin, und es erscheint unterdessen in seinem Gehöfte jemand, der etwas mit ihm besprechen wollte, so wird der Häuptling durch *kulatiding* herbeigerufen. Eine Anzahl junger Burschen haben sämtliche *kulatiding* ihres Reviers im Kopf. Die älteren Eingebornen erkennen auch die meisten *kulatiding*, und sobald der einleitende Wirbel verhallt und die Trommel das *kulatiding* anschlägt, so horchen sie auf und sagen: „Das ist das *kulatiding* des N. N.; wo mag der wohl sein — was man wohl von ihm will?“ Der eine benachrichtigt oder fragt den andern über den Aufenthalt des Häuptlings, so daß binnen kurzem der Gerufene zur Stelle ist, es sei denn, der Besuch sei ihm unwillkommen, und dann läßt er sich, ganz wie bei uns, zu Hause höflichst entschuldigen.

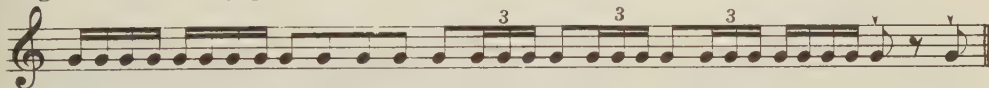
Musikalische Illustrationen

zur Signaltrommel (*angaramut*) auf Neu-Pommern.

1. Beim Aufbruch zum Krieg und jedesmal wenn der Häuptling seine Krieger sammelt: (*di palum ia* genannt).



2. Wenn die Krieger mit Beute und erschlagenen Feinden zurückkehren, wird folgendes Signal gegeben: (*a kokóai* genannt).

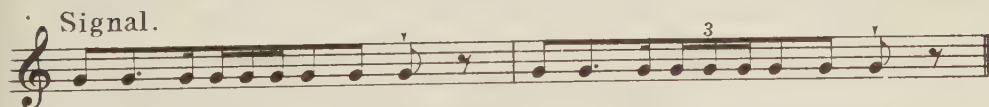
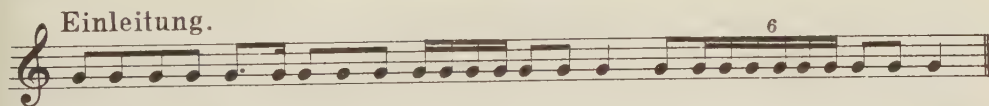


3. Wenn die Leichname der erschlagenen Feinde in Stücke zerlegt und zum Festschmaus zubereitet werden, erschallt folgendes Signal: (*di tuktuk ia* genannt)



4. Wenn ein gewöhnlicher Mann oder eine Frau begraben werden, wird das Ereignis auf folgende Weise mit der Garamut verkündet:

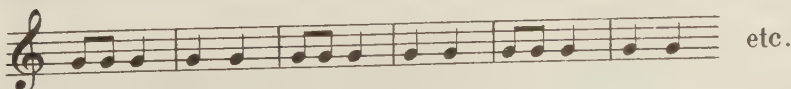
Für die Männer heißt dieses Signal *vadadar rumu* (Lanzenschwingen), für die Frauen *kakal tobon* (Staub ausgraben), was sie beim Begräbnis zum Zeichen der Trauer tun.



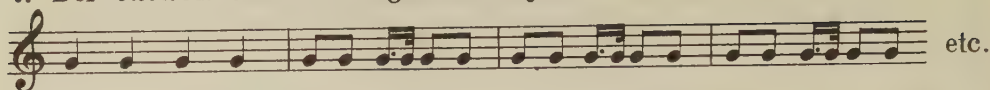
5. Nach erfolgreicher Schweinejagd wird folgendes Signal gegeben:



6. Der *kababel*-Tanz wird unter folgenden Rhythmus ausgeführt:



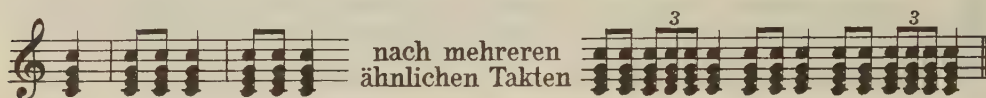
7. Der *tutuon*-Tanz hat folgenden Rhythmus:



8. Das *borro*, welches von vier bis fünf Garamut an großen Festlichkeiten oder beim Tode eines Häuptlings gespielt wird, klingt ungefähr folgendermaßen:

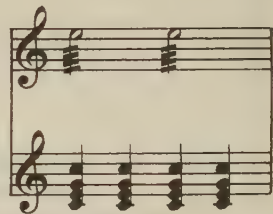


hindurch dann

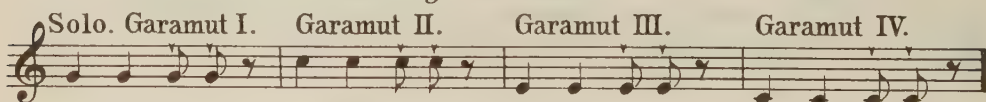


b) Bei einem *borro* hält die eine Trommel den Wirbel, während die anderen begleiten, etwa folgendermaßen:

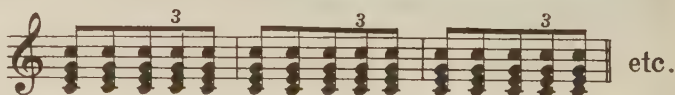
Nach zehn bis zwölf Takten übernimmt eine andere Trommel den Wirbel.



c) Ein anderer *borro* lautet folgendermaßen:



dann alle zusammen :



d) Die Zahl der erschlagenen Feinde (*a tulugeana ram*), die Seelen der Keule (weil dieselben in der Keule eingraviert werden), werden folgendermaßen aufgezählt:



The Great Déné Race.

By the Rev. Fr. A. G. MORICE, O. M. I., Winnipeg, Manitoba, Canada.

(Continued.)

CHAPTER XV.

Commerce.

Home Transactions.

As most of the travel and transportation incidental to the life of the modern Dénés is occasioned by the fur trade, it is but natural that we should now enter into a few details concerning commerce among them. Before they were aware of the value of furs in the eyes of the whites, all their business transactions were so few and so simple that the whole system could hardly be dignified by the name of commerce. Even to-day if you make abstraction of the fur trade, scarcely anything will be left in that line save occasional bartering.

Among themselves the Dénés will not be so mean as to "sell" anything. They simply give it away. But as their great social principle is *do ut des*, it follows that their generosity is of a rather cheap kind. You express admiration for an object, and forthwith it passes into your hands and becomes your property. But you are always expected to return at least its equivalent in goods. Any one who respects himself and has a care for his reputation in the tribe will generally more than pay for that object. Nay, were an Indian desirous of making profits in an easy manner, he would simply have to bestow his belongings on people known for their generosity. But you need not broach the subject to a Déné. "We people (Dénés)", he would promptly tell you, "we are not a set of mercenaries like the whites, who speak of nothing but selling and purchasing. We simply give away our goods". As a matter of fact, a free gift without an eye to ulterior compensation is something almost unknown among them.

In case the beneficiary of these "bounties" should forget to return the compliment, he is soon reminded of his obligations through the intervention of a third person. Unless desirous of provoking a dispute, the creditor will never accost the debtor bent on mentioning such a subject. If the object offered the former through the obliging friend be not agreeable, it is mercifully declined until something of a value at least commensurate with that of the original transaction is brought forward.

Among the Chilcotins, however, deals akin to a public sale or auction often took place when I was stationed among them. Nothing would then be more common than to see a youth entering a house, of an evening, with some object in hands, a blanket, piece of skin, snares, a belt or any other part of the wearing apparel, crying out as he came in: *ôhkhēt*, buy! If any of the inmates was in need of, or took a fancy to, the proffered article, he would hand the boy what he deemed a fair equivalent for the same, which, after due inspection by the owner of the object of barter, was either returned or kept. In the first case, it meant that it was considered insufficient or not needed, and an additional bid in the shape of some other piece of property was in order. When retained by the party for whom the messenger was acting, a bargain was thereby struck, and both objects had more or less definitely changed hands.

I say more or less, because it sometimes happened that, through the criticisms of others or owing to personal fickleness, the originator of the transaction getting dissatisfied, claimed back what he had offered for sale, with the result that, for the sake of peace and good fellowship, it was usually returned to him.

The following details will tell of the valuation put on some of the necessities or luxuries of life in the north. A dentalium breast plate, such as used in the ceremonial dances of the Carriers, was valued at four dressed moose skins or forty beaver skins. In the fall of 1771, a member of the Cariboo-Eater tribe got for a piece of iron which he had stolen at Fort Churchill as much as forty beaver skins and sixty martens from a Yellow-Knife or Dog-Rib Indian¹. On June 4, 1867, W. H. Dall gave for a birch bark canoe of the larger kind, with its paddles, seven fathoms of drill, three papooshes of tobacco and five balls. The normal price of a single man's canoe he states to have been a shirt, or five marten skins².

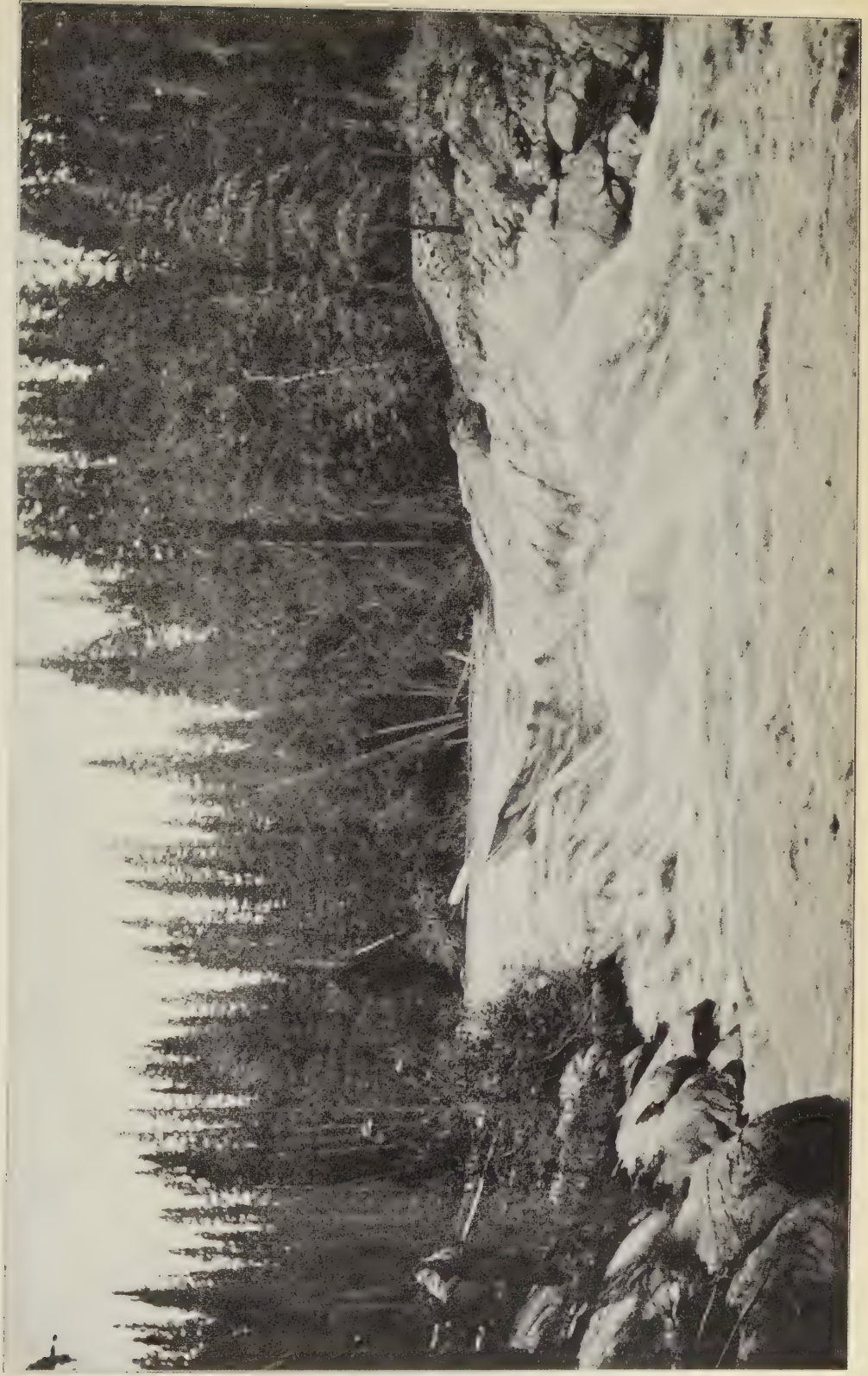
Intertribal Commerce.

Even before the coming of the white traders, intertribal, or even international commerce was to a limited extent carried on in the north. Dressed skins and furs or other goods were bartered for oil, ivory, boot soles and the like, between the Loucheux of Alaska and the lower Mackenzie, on the one hand, and the Innuït or Eskimos on the other. Whole fleets of Yukon Dénés would regularly descend the river in quest of their heterogeneous neighbours' goods, and during the short intervals of peace between their eastern congeners and the Eskimos of the mouths of the Mackenzie, the Coppermine and the Back or Big Fish Rivers, similar exchanges of goods would also take place.

The great desideratum, however, at that early period was more generally copper, which, as we have already seen, was found in its native state on a small mountain near the stream named after it. With this hatchets, ice-chisels, awls, bayonets, knives, arrow-heads, etc. were fashioned, which commanded

¹ Cf. Hearne, *op. cit.* p. 207.

² "Travels on the Yukon", pp. 86 and 90.



A Trader's Scow shooting a Rapid (Smith Portage, Slave River.)

a high price. That the search after the precious metal had been carried on rather extensively is proved by the fact that when the first white man saw the place in 1771, it was covered with a net of well beaten tracks, some of which appeared quite old and were covered with vegetation.

According to the traditions of the people, the copper mine responsible for the name of the important stream to the east of the Mackenzie was discovered by a woman who, having been abused by the men she was leading thereto, vowed in revenge for the outrage to gradually deprive them of their new treasure. She was a great conjurer, and "when the men had loaded themselves with copper and were going to return, she refused to accompany them, and said she would sit on the mine till she sunk into the ground, and that the copper would sink with her. The next year, when the men went for more copper, they found her sunk up to the waist, though still alive and the quantity of copper much decreased; and on repeating their visit the year following, she had quite disappeared, and all the principal part of the mine with her"¹.

In Hearne's time native copper was exchanged with even imported iron. The standard of trade was then an ice-chisel of copper for a like implement of iron, or an ice-chisel and a few arrow-heads of copper for a half worn hatchet.

In the west, the popular mind had similarly invested with mystery the finding of copper. The Carriers claim that, in times not very remote, all the Indians — themselves included — congregated at a certain point of the sea coast around a tower-like copper mountain emerging from the depths of the water. Their object was to decide which tribe should become the possessor thereof. When all had united in shouting, the mountain began gradually to totter, and the Haidas, who are blessed with big heads and strong voices, caused it to fall on their side. "Thus it was", they add, "that those Indians won the copper mountain, and ever since we have been obliged to have recourse to them for what we require of that metal to make bracelets for our wives and daughters".

Be this as it may, it is certain that it is from that quarter that the western Dénés derived all their copper in prehistoric times. It was therefrom also that, later on, they procured their stock of iron or iron goods, giving in return leather and beaver, lynx, fox and marten skins. The copper came to them in small bars of which they made dog collars, arm-bands, bracelets and tweezers. They occasionally converted it into arrow-points. To this day native copper is highly prized even on the coast, especially when fashioned into the shield-like "coppers", which are the property of the hereditary chiefs.

As to iron, the Carriers likewise received it in the shape of bars about eighteen inches long by two in width. They gave it an edge at one end, and, having fixed it to a handle at right angles, they used it as an axe. When too worn for that purpose, they made spears and arrow heads out of it. Mackenzie saw some in 1793 that originated from the sea coast and was being put to such uses.

¹ Hearne, *op. cit.*, p. 175, footnote.

Aboriginal Middlemen.

All the aboriginal tribes near the source of supply of the foreign goods soon came to act as middlemen between the skippers or traders and the natives living at a distance. So did the Eskimos of Cook's Inlet relatively to the inland Dénés of Alaska, the Tlinget with regard to the Nahanaïs, the Tsimpsians and the Kwakwiutl in connection with the Carriers, the Chilcotins and, to a limited extent, the Sékanais. So did also the Hudson Bay tribes act towards the Dénés ranging to the northwest of their own habitats.

The opportunity to make large profits was great. They improved it without remorse. Thus the easternmost Dénés sold with a profit of a thousand per cent. to their inland congeners, the Dog-Ribs and the Yellow-Knives, hatchets for which they had themselves paid one beaver or lynx skin, or again three common marten skins. Knives and other pieces of iron-work were the occasion of similar extortion. For a small brass kettle of two pounds or two pounds and a half weight, they exacted as much as sixty martens or the value of twenty beaver skins; and if the vessels were in good order, they had the cheek to demand even more¹. So that, finally, most of the furs brought to the English trading posts on the bay were derived from other interior tribes rather than from those who handed them to the white traders.

As this state of affairs was not to the advantage of the latter, since it deprived them of the furs that might otherwise have been collected by their immediate neighbours on their own hunting grounds, the English tried by means of presents and pressing invitations to coax the northerners into visiting their posts. But so interested were the middlemen in keeping them away that they did their utmost to prevent them from even hearing of the invitation tendered, intercepting and appropriating the presents sent them, and plundering such of the strangers as were audacious enough to undertake the trip.

Were it only as a means of arriving at a still better understanding of aboriginal ethics when untrammelled by the conventionalities of our civilization, I shall mention after Hearne a case which shows how filthy lucre can induce some Dénés to victimize their own congeners.

A certain Keelshies, belonging apparently to the tribe of the Cariboo-Eaters, having come upon twelve of those benighted northerners that were loaded with valuable furs, managed, in common with his followers, to pilfer all their goods, which they took in payment of provisions they sold them at exorbitant prices, after which they had the heart to force them to carry the loads which they now claimed as theirs to the Fort on the bay. On his arrival with that band, the leader Keelshies was highly praised for their coming (which he represented as the result of his intervention) by the traders who knew nothing of the previous transaction.

So pleased, indeed, were they that they loaded the strangers with presents for themselves and their countrymen at home, in the hope that they would not only repeat their visit, but that many of their co-tribesmen would thereby be induced to imitate them in coming to trade at headquarters. But

¹ Cf. Hearne's Journal, *passim*.

the poor innocent creatures, who had already been despoiled of all their furs by the greed of Keelshies and his gang, had to pay dearly for this well-meant generosity. On their way back, they were treacherously conveyed to an island, whence their goods were ferried across to the mainland by their persecutors who, after they had appropriated even those parts of their clothing which they thought worthy of their notice, went off in their canoes, leaving them to perish on the island. In 1772 Hearne saw himself the bones of those poor people.

From this inglorious occurrence the reader will no doubt gather that the *auri sacra fames* has not all its victims in the land of the Latins or their descendants.

Nor were the native middlemen on the Pacific coast much more generous in their dealings with the Nahanaïs and other Déné tribes. Not only did they cheat them shamelessly, but when commercial competition arose in the persons of the Hudson's Bay Company traders from the east, they mercilessly destroyed their forts, thereby forcing the white intruders to retire¹.

For a like reason no trading post could be established within the Skeena basin, though one had for some time stood on the sea coast, not far from the mouth of the river itself. Certain clans of maritime Tsimpsons went even so far as to claim and enforce the exclusive right of trading annually with the Babines and the Sékanais, ascending the stream and one of its tributaries as far as Bear or Connolly Lake. Every summer, at the foot of the Rocher Déboulé Mountain² at the confluence of the Bulkley with the Skeena, regular fairs attended by immense crowds of Indians of Tsimpsonian and Déné extraction enlivened the forest, in the course of which the maritime aborigine offered to the inlander the resources of his own habitat and personal industry, fish-oil, sea-weeds, copper goods, &c., side by side with the products of a superior civilization, iron tools, beads, silver bracelets, and the like.

Native Currency.

In spite of the fact that much of the trading consisted in a mere exchange of goods for others of no fixed value, there was, west of the Rocky Mountains, some sort of currency in the shape of the hiaqua, or *Dentalium Indianorum*, which was to the Indians of northwestern America what the famous wampum was to the eastern aborigines. This shell was known and highly prized, not only among the natives "from Northern California to Puget Sound", as the Standard Dictionary has it, but as far as Alaska, and all along the intervening coast and quite a distance into the interior. Though serving as a medium of

¹ Near the mouth of the Stickine, both western Nahanaïs and Tlinget are popularly known as Stickine Indians. Hence, reading that the Stickines were acting as middlemen between the white skippers and the natives of the interior, Latham thought that the Nahanaïs were thereby meant, and this erroneous idea prompted him to write of them that "in the winter they range the country in the interior for the purpose of bartering or plundering furs from the inland tribes, acting as middlemen between them and the Russian traders" ("The Native Races of the Russian Empire", pp. 295—296). Most writers on the subject have since copied Latham's mistake.

² See illustration "Rocher Déboulé" in Chapter I.

currency, those shells were also in great demand for all kinds of ornamentation purposes, and their beautiful white colour and slightly curved form lent themselves without much difficulty to that end.

Speaking of the commercial value of the Dentalium, J. K. Lord expresses himself as follows: "The value of the *Dentalium* depends upon its length. Those representing the greater value are called, when strung together end to end, a 'Hi-quā'; but the standard by which the Dentalium is calculated to be fit for a 'Hi-quā' is that twenty-five shells placed end to end must make a fathom, or six feet in length. At one time a 'Hi-quā' would purchase a male slave, equal in value to fifty blankets, or about 50 pounds sterling"¹.

It will appear from this quotation that, though popularly known as hiaqua shells, the Dentalium properly assumed that name only when strung together so as to form a continuous line of a determined length. Needless to add that their original value was many times doubled when they reached the first spurs of the Rocky Mountains, after passing through numberless hands.

Harmon says that in the Carrier and Babine tribes "they constitute a kind of circulating medium, like the money of civilized countries. Twenty of these beads they consider equal in value to a beaver's skin"². Thos. Simpson mentions Loucheux who brought in furs to trade at Fort Good Hope, on the Mackenzie, "and were very anxious to obtain in exchange the shells called 'eyeaquaws', a sort of cowries, which in the Columbia and New Caledonia³ form the native currency"⁴.

The Carriers call the shells *tpai*, "the white ones", and put them to all kinds of uses in connection with their ceremonial pieces of apparel. They originated in the archipelago lying between Oregon and Cape Fairweather.

Though the trading companies in Alaska, Russian, American and English concerns, furnished them to the natives at very high prices, these shells had attained the status of currency long before the appearance of the whites. Glass beads, blue, red and white, were, of course due to commerce with the pale-faced strangers and soon came into popular favour though their relative value could never compare with that of the dentalium.

Of all the Déné tribes the Loucheux are the fondest of that "jewelry". To be counted a chief among the Alaskans, one must possess beads to the amount of two hundred beavers. Some of them go even so far as to secrete, miser-like, their stock of beads in the woods. According to Richardson, they "will not part with their furs unless they receive most of the price in beads or shells"⁵. That foible seems to have been common to all the Loucheux tribes, east and west. Under date February 28, 1814, W. F. Wentzel writes that, at Fort Good Hope, the Loucheux were creating an uproar on account of a deficiency of beads. "For two successive years", he says, "a pressing

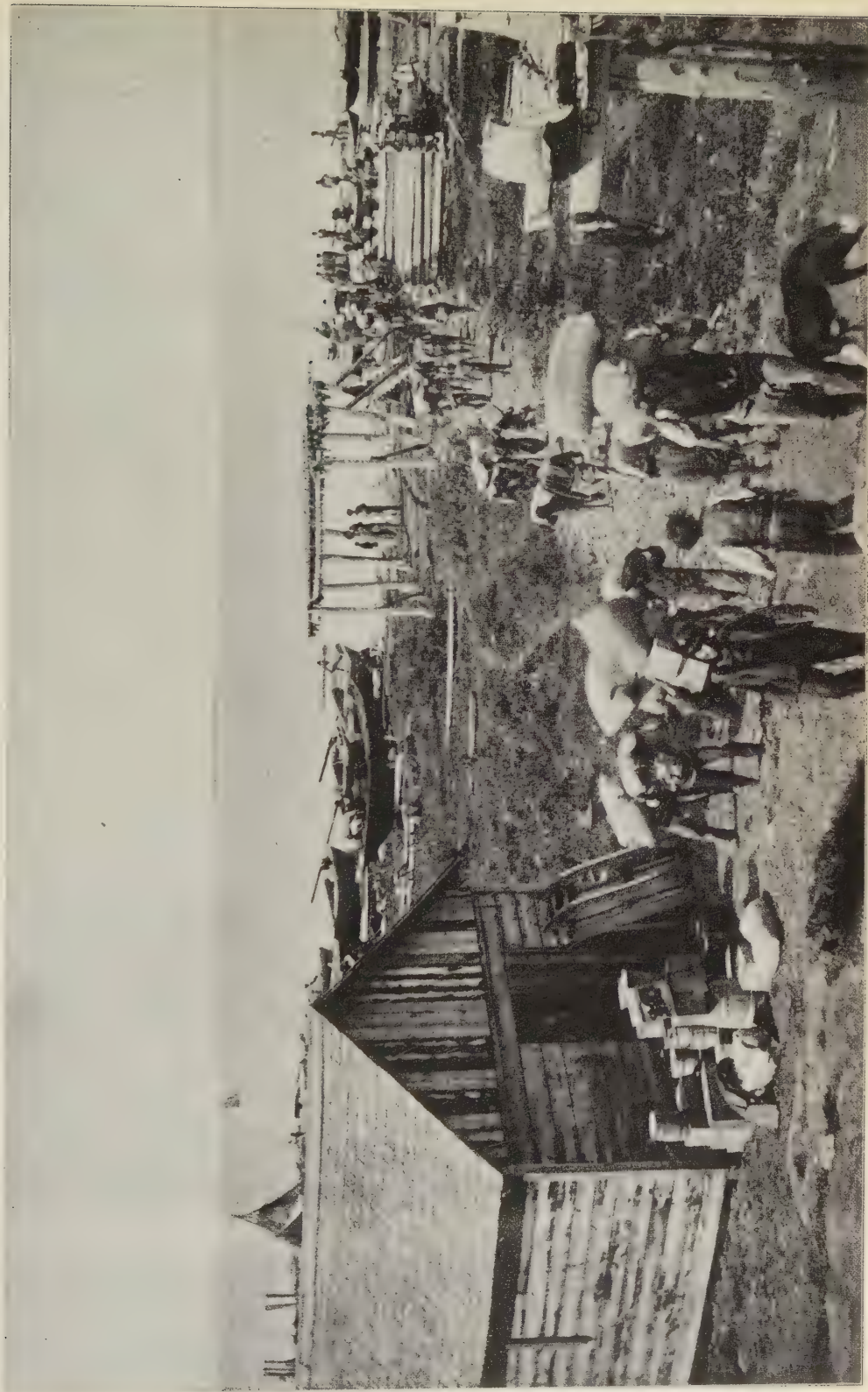
¹ Quoted by Fr. Whympier, *op. cit.*, pp. 223—224.

² "An Account", &c., p. 245.

³ The land of the western Dénés.

⁴ "Narrative" &c., p. 190.

⁵ *Op. cit.*, vol. I, p. 392.



The Results of Modern Commerce in the North.

demand had been made for beads, it being well understood that the Loucheux tribe would scarcely trade anything else, and for the want of this, their favourite article, they preferred taking back to their tents the peltries they had brought to trade". He adds: "These Indians are moreover very clamorous and much addicted to war, and are dreaded by all the surrounding tribes, except the Esquimaux: beads, however, will pacify them".¹

The Trading Companies.

Wentzel who wrote thus of the Loucheux' appetite for beads was a trader of Norwegian origin, but representing at the confluence of the Liard and Mackenzie Rivers the interests of the North-West Fur Trading Company. This is not the place to write its history or an account of its advent into the land of the Dénés. Suffice it to say for the present that it was formed in 1783 by gentlemen hailing from eastern Canada, but had been preceded in the far east by the "Governor and Company of Adventurers of England trading into Hudson's Bay", better known the world over as the Hudson's Bay Company. This had been incorporated as early as 1670; but for a long time it had remained stationary on the frozen shores of its inland sea. Harassed by the hostility of the French, who took and pillaged several of its forts, and pursued by the fear of the interior tribes who were sympathetic to its hereditary enemies, the French, because these had representatives amongst them in the persons of the famous *coureurs des bois*, adventurous Canadians who left a posterity of mixed blood, the Hudson's Bay Company did not yet count a single inland post in Hearn's time (1772).

In fact, it required the dash and enterprise of the new Canadian corporation to induce it to throw off its secular torpor and leave its icy quarters on the Bay to establish new forts, generally by the side of those of its younger rival. Hence, for some time, the Dénés were favoured in several places with two, sometimes three, trading houses representing as many conflicting interests². This circumstance besides demoralizing the Indians by the copious intoxicating libations to which each party resorted in order to gain the upper hand, contributed to give to furs fictitious values, which nearly ruined the trading companies themselves. The result was a compromise which merged, in 1821, the two factions into one corporation under the old name of Hudson's Bay Company³.

The timid, slow, honest and conservative Englishman, Samuel Hearne, was as typical a Hudson's Bay Company man as the Scotch Alexander Mackenzie was afterwards a true representative of the North-West Company, fearless, dashing and ever ready for adventures and glory.

¹ Cf. *Les Bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest*, vol. I, p. 110.

² The third was the result of a split of short duration in the original N. W. Co.

³ By a strange slip of the pen Petitot writes in his interesting volume *Autour du Grand Lac des Esclaves* (p. 85) that the two rival companies were united and pacified by J. Franklin. This arctic explorer had nothing to do in the transaction. The Hon. Edward Ellice contributed more than anybody else toward the attainment of that happy result.

Since the amalgamation of the two companies, the resulting corporation has, until a late date, enjoyed a monopoly of the fur trade in the north of Canada, where it still counts fully 120 posts¹, or forts, as they are called. These are to-day nothing else than groups of two or three houses. As a rule, there is one for the officer in charge and his clerks, when he has any; another for the servants, and a third which serves as a store, while in more important places a still larger building does duty as a warehouse. The officers are generally whites, sometimes half-breeds, and the servants either belong to the latter class, or are more or less pure blooded Indians.

But among the most turbulent tribes, such as the western Dénés, the Loucheux, Eskimos and Crees, the trading posts were originally, and remained for long, real forts, with wooden palisades and bastions furnished with ordnance pieces and smaller arms. Fort Churchill, on Hudson Bay, was even entirely of stone, very strongly built and well ammunitioned. Fort St. James, on Stuart Lake among the Carriers, was a fair specimen of a Hudson's Bay Company post, down to some forty years ago.

In Alaska, the traders were at first Russians in the employ of the Russian American Company, which originated in Siberia with the energetic Baranov as its real founder. Most of its white servants were ex-convicts who worked, when not drunk, by the side of a number of eastern Asiatics². As a consequence of the transfer of the country to the United States, that concern wound up in 1866/1867, leaving the Alaska Commercial Company (an American corporation) mistress of the field, with the exception of one or two outposts of the Hudson's Bay Company situated in the basin of the upper Yukon.

Trading with Profits.

After all, the latter has remained the great fur trading corporation in North America. Its stores contain an assortment of such necessities of aboriginal life as muskets and ammunition, axes and knives, kettles and fryingpans, blankets and clothing, canvas to make tents and cheap cotton prints to convert into dresses, besides tea and sugar and the indispensable tobacco. Of late years, competition has also forced the traders to supply food stuffs, such as flour in small quantities, bacon and beans, rice, and the like.

We read of the Tatars that "ils sont tous comme des enfants. Quand ils arrivent dans les endroits de commerce, ils ont envie de tout ce qu'ils voient. Ordinairement ils n'ont pas d'argent, mais . . . on leur donne les marchandises à crédit"³. This is true to the letter of the Dénés. If there is in the world a man who needs a good dose of patience, it is the Indian trader. A

¹ In 1872 it still had 144.

² According to Henry W. Elliott ("A Report upon the Condition of Affairs in the Territory of Alaska", pp. 43—44), the headmen of that company were officers of the imperial fleet, who lived in official rotation at Sitka, surrounded by a troop of subordinates, with fourteen or fifteen vessels at their disposal. Without counting the women, there were, in January, 1863, as many as 586 pure whites, 944 half-breeds and 2,310 Aleuts or Kurileans in its service.

³ *Souvenirs d'un Voyage*, vol. I, p. 202.

single person will waste hours in asking for and looking over all kinds of articles, soliciting the advice of his friends when this is not spontaneously proffered—a rare occurrence if there is any bystander of his race, and the Indian hardly ever goes alone to trade. Then comes the bargaining, and the bickering at the price of the merchandise or the value put on his own furs. For the Déné is a keen observer, and he has so long been treated as a child that, not only does he now want full value for his goods and a low quotation for the wares of the trader, but, remembering the incredibly low prices paid him for furs in by-gone days, he is ever tempted to see an attempt at imposition in any statement to the effect that, as a result of the fluctuations of the market, peltries have decreased in value.

From the foregoing the reader will understand that, even in those so-called trading posts, no business transaction goes on but bartering. The Indian hands in his furs, and the trader gives goods in exchange. Useless to point out the fact that this furnishes the latter with splendid opportunities for realizing handsome profits, inasmuch as he may gain both on the goods he sells by overestimating them, and the peltries he buys by undervaluation. That he does, or did, so with a vengeance the following quotations will amply show.

In June 1742, this was the tariff on Hudson Bay: — A pound of gunpowder sold for four beavers; a fathom of twisted tobacco, for seven; a pound of shots, for one; a yard of coarse cloth, for fifteen; a blanket, for twelve; two fish-hooks, for one; a gun, for twenty-five; an axe, for four; a shirt, for seven, and a gallon of brandy, for four¹.

Just think of it: two fish-hooks for a beaver skin, or, at the present valuation of furs, about four dollars for an object whose original cost may have been a quarter of a cent! No wonder, then, if Arthur Dobbs, from whom I borrow the above quotations, cannot help remarking by way of comment that, even under the circumstances and with standards different from those of our days, everything was then sold "at a monstrous profit, even to 2000 per cent". When the reader furthermore learns that, according to the same author, two fleets of canoes carried about 20,000 beavers, while some 30,000 more were derived from other Indians (without mentioning over 9000 martens), he will form some idea of the immense profits realized at the expense of the poor Indian.

Coming to more recent years, Dr. King tells us that "three marten-skins are obtained for a coarse knife, the utmost value of which, including the expense of conveying it to those distant regions, cannot be estimated at more than sixpence, and three of these skins were sold last January 1836 in London for three guineas. With the more expensive furs, such as the black fox, or sea-otter, the profit is more than tripled; and but a few years ago a single skin of the former species sold for fifty guineas, while the native obtained in exchange the value of two shillings"².

¹ Dobbs, "An Account of the Countries adjoining to Hudson's Bay", p. 43.

² "Narrative of a Journey to the Shores of the Arctic Ocean", vol. II, p. 53—54.

Modern Currency of the Fur Trade.

Originally and for quite a long time, the standard of currency between the white traders and their dusky customers was the beaver skin. All the other peltries were graded in proportion of their relative value compared to that of the beaver. Thus a silver fox may have been worth ten beaver skins, a bear five, and a muskrat a fifth of one, or less. For his silver fox the native hunter would then get in goods ten times more than a beaver would bring, half as much for a bear skin, and so forth. This standard came to be known as a Made Beaver (abbreviated M. B.), or a Skin, to the English, while the French called it a *pelu*.

As to the intrinsic value of that Made Beaver and its relation to the known monetary standards, this was a question left entirely to the discretion of the traders. Both varied, therefore, according to the times and the localities. In the east and far northwest, till a very late date a Made Beaver was supposed to correspond to half a dollar or two shillings¹. At this rate of exchange here is the tariff obtaining at Fort Resolution, on Great Slave Lake, as late as 1864:

| | | | | |
|-----------------------------|---------|-------|------------|--------------------|
| Black Fox | 10 | M. B. | or dollars | 5.— |
| Cross Fox | 4 | " | " | 2.— |
| Common Fox | 1 | " | " | — .50 |
| Marten | 1 | " | " | — .50 |
| Otter | 4 | " | " | 2.— |
| Mink | 2 | " | " | 1.— |
| Wolf | 1 | " | " | — .50 |
| Bear | 4 | " | " | 2.— |
| Musk-Ox | 4 | " | " | 2.— |
| Wolverine | 3 | " | " | 1.50 |
| Lynx | 2 | " | " | 1.— |
| Muskrat | 6 for 1 | " | about | — .18 |
| Beaver (standard) | 1 | " | or | — .50 ² |

Gradually, however, this trade unit became more and more conventionalized. It has even come to lose so much of its original meaning that in places a beaver skin is reputed to be worth several Made Beavers. True, as late as 1893, Whitney still sets it down at fifty cents³; but among the Carriers, Babînes and Sékanais its value has long hovered between sixty and seventy cents, until to-day we have the anomaly of beaver skins being evaluated at six or seven Made Beavers, that is, about four dollars in Canadian money.

The reason of this lies in the altered proportions in the kinds of furs now on the market. The beaver, a sedentary animal which is easily killed, is to-day practically verging towards extinction, while the ranks of the more nomadic denizens of the woods have not been materially thinned. As I write, a beaver skin is worth about half that of a bear, fully as much as that of

¹ Cf. Petitot *Monographie*, p. XXVI; *Autour du Gd. L. des Esclaves*, p. 65; Dall, "Travels on the Yukon", p. 104; Whympier, *op. cit.*, p. 226; Tyrrell, *op. cit.*, p. 63.

² These figures are after Petitot, *Autour du Gd. L. des Esclaves*, p. 67.

³ *Ubi supra*.



H. B. Co's Transport loaded with Fur. (Fort Smith, Slave River.)

an otter, and more than that of a lynx. Therefore, with the new valuation based on its present rarity, if we were to take the beaver for the unit of trade currency as it was still in 1864, a bear would now be worth only two skins instead of four as forty years ago; an otter would be valued at only one skin instead of four, and a lynx would bring less than one instead of two.

This trade currency was represented by tokens or reminders given the hunter, when he did not immediately spend the entire value of his furs in actual purchases. These were either English farthing pieces with H. B. C. stamped thereon, or cheap coins specially issued for the trade and bearing in bold figures the number of M. B. they represented. More lately, mere cardboard squares with the stamp of the Company have been made to serve the same end.

(To be continued.)



La vendetta del sangue nelle Montagne dell'Alta Albania¹.

Per D. ERNESTO COZZI, Mission. ap. a Rjolli (Albania).

«È legge che gocce (di sangue) sparse
per omicidio altro sangue domandino: Lo
sterminio dei primi uccisi evoca l'Erinni,
sovrapponendo strage a strage.»

Aesch. — Coëph.

Nei paesi civili è la giustizia che vendica le offese e punisce i delitti; ma nelle contrade dove il sole della civiltà non mitigò ancora i costumi, è l'offeso che si vendica col suo offensore; e quindi in luogo della giustizia troviamo la vendetta personale. Difatti presso tutti i popoli primitivi e senza governo regolare la vendetta fu ed è considerata come il più legittimo dei sentimenti, anzi come un dovere, una legge, ed il lasciar impunita un'offesa vale per essi lo stesso che perdere la dignità di uomo; sí da far dire anche a Dante assieme al suo secolo: «Che bell' onor s'acquista in far vendetta»².

La vendetta del sangue era già comune presso gli antichi Illiri³, dei quali, secondo gli studi più autorevoli, gli Albanesi sarebbero i discendenti; e malgrado la mancanza di prove scritte di questo fatto, si può dedurre da

¹ Per non derogare dal principio di attenermi alla realtà delle cose limitai questi appunti alle sole montagne di Scutari, dove da vari anni mi trovo quale missionario. La frase stessa sentirà un po' dell'albanese, sì che il termine corrispondente figurerà spesso nel testo, essendo difficile di precisarne il significato con vocaboli italiani equivalenti.

Per la pronuncia dei termini albanesi posti fra parentesi dopo i termini italiani, osservo che:

ç corrisponde al suono del ċ slavo

| | | | | | |
|-----------|---|---|---|---|---------------------------------------|
| <i>q</i> | » | » | » | » | <i>c</i> ital. davanti <i>e, i</i> |
| <i>dh</i> | » | » | » | » | <i>ð</i> greco moderno |
| <i>g</i> | » | » | » | » | <i>g</i> ital. davanti <i>a, o, u</i> |
| <i>gj</i> | » | » | » | » | <i>g</i> ital. davanti <i>e, i</i> |
| <i>ll</i> | » | » | » | » | <i>ð</i> greco o <i>ł</i> polacco |
| <i>sh</i> | » | » | » | » | <i>sc</i> ital. davanti <i>e, i</i> |
| <i>th</i> | » | » | » | » | <i>th</i> inglese o <i>θ</i> greco |
| <i>y</i> | » | » | » | » | <i>u</i> lombardo o francese |
| <i>sh</i> | » | » | » | » | <i>gin</i> turco o <i>dž</i> slavo |
| <i>z</i> | » | » | » | » | <i>z</i> ital. in «rozzo» |
| <i>c</i> | » | » | » | » | <i>z</i> ital. in «prezzo» |
| <i>zh</i> | » | » | » | » | <i>j</i> francese. |

² Canzone: Senza parlarmi. — Cfr. Inf. XX. 31. 36.

³ Dr. CIRO TRUHELKA: Restes illiriens en Bosnie. Paris 1900.

ciò che essa si mantiene sopra tutto nelle contrade dove erano stabilite ai tempi preistorici le tribù illiriche. E la vendetta in uso presso i popoli slavi, specialmente nell' Erzegovina e nel Montenegro, ebbe origine facilmente dalle razze vicine albanesi, mentre ne fa fede la nomenclatura della vendetta, che nella lingua slava è direttamente dall' albanese. È un fatto caratteristico che l' Albanese non ha alcuna parola per designare l' idea della vendetta, ma la chiama semplicemente «sangue» = *gjak*, ed il suo vicino slavo, sebbene abbia espressioni sufficienti per quest' idea, la chiama egualmente «sangue» = *krv*.

La vendetta del sangue è frequente oggi giorno anche presso gli Arabi, ma ben più nelle montagne d' Albania, dove miete ancora orribili vittime. L' Africa, esclama Cameron, perde sangue da tutti i pori; altrettanto si può dire dell' Albania.

Nel Montenegro invece, dove la vendetta del sangue era pure frequente ne' tempi andati, in seguito all' applicazione del codice severissimo di Danilo I, e poi di quello del regnante principe Nicola, che di bel nuovo introdusse la pena di morte per gli omicidi, essa andò totalmente scomparendo, sì che colà non si ha più che il ricordo di tale istituzione.

Non così facile però sarebbe l' estirpare la vendetta del sangue presso questi montagnoli. Anzitutto essi sono quasi indipendenti dal governo turco che riconoscono, per così dire, solo nominalmente, e perciò esso si trova nella assoluta impossibilità di porvi rimedio con leggi e con pene: Ed anche nelle contrade vicine a Scutari, dove il governo potrebbe pure influire colla sua autorità e mettere riparo a molte vendette private, vi interviene sempre senza alcuna energia, sì da credere ch' egli dubiti della legalità del suo intervento. Inoltre giova osservare che i funzionari del governo locale trovano il lor tornaconto a lasciar libero il corso alla vendetta, costituendo essa un cespite d' entrata per le multe pecuniarie che s' infliggono ai sanguinari; e tal cosa è quella che più loro interessa, essendo mal retribuiti dal governo. Queste popolazioni poi difficilmente rinunzierebbero alla vendetta, essendo essa una istituzione nazionale, trasmessa di generazione in generazione, ed ogni cambiamento di costumi che da tanti secoli perdurano immutati e radicati nel popolo, presenta le più gravi difficoltà essendo l' Albanese conservativo per eccellenza.

Nei tempi andati però la vendetta del sangue era ancor più frequente che al giorno d' oggi, sì da sembrare una vera epidemia. Per opporvi un riparo i governatori di Scutari tentarono a più riprese di proclamare con un firmano imperiale una tregua generale, in forza della quale tutti coloro che fossero in sangue, dovevano far la pace coi loro nemici, mentre le questioni fra tribù e tribù o tra villaggi e villaggi venivano appianate da arbitri scelti dalle parti contendenti. In seguito a questi tentativi ed a queste riconciliazioni generali sottentrava un po' di calma che però era sempre di breve durata; giacchè i primi a fomentare la suscettibilità degli Albanesi per richiamare in vita la vendetta erano appunto i funzionari turchi, i quali nella pace vedevano lesi i propri interessi, mancando loro le multe che ricavano dai sanguini. Così la vendetta ebbe a prendere di bel nuovo vaste proporzioni, e ben presto metà della popolazione venne a trovarsi in armi contro l' altra. Ciò non potea

durare più a lungo. E perciò ai 19 Gennaio 1857 Mustafa Pascià di Scutari presentavá al *Misli*s un progetto di legge, col quale si tentava di restringere la vendetta, proclamando una tregua generale, che dal 1844 non aveva più avuto luogo. E difatti ancor quell' anno veniva pubblicata la legge, colla quale si interdive ad ogni albanese di dar ricetto agli omicidi sotto pena di 3000 piastre¹, di aver abbruciata la casa e di venir bandito; ed inoltre si comminava l'arresto dei parenti dell'omicida, finchè questi non fosse stato consegnato all'autorità.

Senonchè tali mezzi di repressione, adottati in seguito anche da altri governatori, ciascuno secondo la propria aspirazione, ed estranei ad ogni legge, e rivestiti del carattere più barbaro ed inumano, infliggendo pene d'esiglio, di prigionia, di catene ad innocenti, perchè congiunti al reo sottratto colla fuga; incendiando case e ponendo in confisca ed in soqquadro tutti i beni e gli averi del colpevole, e lasciando perciò le famiglie nell'indigenza, e spesso nella più squallida miseria e nella compiangente desolazione sebbene portassero qualche momentanea impressione, riuscirono dopo breve tempo di nessun effetto; ed i misfatti si rinnovarono in certe fasi con maggior intensità².

E fu appunto il rincrudire della vendetta del sangue che diede motivo ad un altro firmano gransignorile, pubblicato ai 6 Marzo 1863, il quale fra il resto contiene le seguenti disposizioni: «D'or innanzi gli eredi dell'ucciso dovranno subito dopo compiuto il fatto in qualunque sito remoto, informare il comandante del luogo, il quale dovrà procedere immediatamente a procurarsi la certezza del fatto, e ad impadronirsi del colpevole. Se questi tentasse la fuga, si dovranno spedire guardie alla sua ricerca, coll'ordine di rintracciarlo senz'altro, e preso il colpevole, dovrà essere inviato alla sede della provincia. L'uccisore e gli eredi dell'ucciso saranno tradotti innanzi al tribunale, ed esaminati in base alla legge, e la sentenza accompagnata da un rapporto circostanziato, imparziale e non alterato da qualsiasi remunerazione, dovrà essere sottomesso al capo dell'*ejalet*, assieme al colpevole.

Il capo dell'*ejalet* dovrà poi spedire tale sentenza con apposito rapporto alla mia Corte Imperiale, e conformemente all'*iradè* mio in proposito eseguire la pena, che vi sarà pronunciata contro l'uccisore. Se questi tentasse la fuga, o si nascondesse, dovrà essere messo in catene. Ma che nessun comandante osi bruciare, come solito per l'innanzi, la casa o gli stabili dell'uccisore o di confiscare la sua sostanza.

Se però ad onta delle presenti disposizioni contro tale uso ignominioso, l'erede di un ucciso osasse in avvenire commettere un simile atto di vendetta di sangue, sarà da procedersi contro di lui senza dilazione conformemente al codice penale, oltre di ciò i parenti del colpevole, se sono della Romelia dovranno essere esiliati in Anatolia, ed in Romelia, se sono dell'Anatolia, cioè in paesi lontani da quelle provincie.»

Naturalmente questo Firmano rimase lettera morta per l'Albania, dove più che altrove vale il detto: «Le leggi son; ma chi pon mano ad esse?» Ed invero tali disposizioni possono valere, ove abbiassi un sistema di governo

¹ In valuta ital. equivale a Lire 683.62

² Cfr. JUBANI: Raccolta di Rapsodie albanesi p. 7.

regolare, ma in Albania il Governo turco appena può comandare, dove tiene le caserme militari e le sue fortezze.

In tempi più recenti il Maresciallo Kiazim Pascià, uomo di alta riputazione ed assai ben intenzionato pel benessere dei suoi sudditi e per l'onore dell'impero, fondò circa il 1898 una Commissione per la composizione amichevole delle vendette, e riuscì di fatto a calmare molte inimicizie. Inoltre s'adoperò con energia a togliere il costume di passeggiare con armi per la città impedendo così molti disordini.

Anche gli ultimi governatori di Scutari cercarono nuovamente di rimettere in pieno vigore i sopra citati decreti; ed in occasione della promulgazione della costituzione si proclamò di bel nuovo una generale pattuizione dei sanguì (1908), comminando pene terribili ai trasgressori; ma purtroppo la pace fu di brevissima durata: e malgrado le misure energiche di crudele giustizia adottate per reprimere tosto la vendetta al suo rinascere, dovemmo registrare nel breve lasso di tempo di un anno (1908—1909) ben 33 casi di vendetta nelle sole montagne di Scutari¹.

Ed anche la Chiesa è affatto impotente a svellere questa istituzione. Si può predicare, minacciare, lanciare scomuniche, tutto riesce inutile. Colui che medita di consumare qualche vendetta, se ne rimane lontano dai sacramenti fino a tanto che non avrà fatto giustizia col suo offensore. Succede alle volte che il missionario viene chiamato al letto di qualche montagnolo gravemente infermo e che tiene qualche vendetta da compiere: egli s'adopera per far presente all'infermo il precetto divino del perdono; gli mostra il pericolo di eterna perdizione, e ciò che fa più impressione a questi montanari, lo avverte, che morendo in tale stato verrà sepolto fuori del luogo sacro: il morente si dimena, suda in preda ad un nervosismo terribile, ed infine vinto dalle esortazioni del missionario di solito risponderà: «Ebbene, ascolta, reverendo: se morirò, perdono; ma se guarirò, non posso far a meno di prendere il mio sangue.» Parole testuali. Che se pure si ottiene qualche volta che perdoni, questi lo farà, ben sapendo che in sua vece farà vendetta qualche altro suo congiunto.

Nè fin che dura il governo ottomano in questi paesi, si può sperare un serio cambiamento; nominalmente la Turchia si è ringiovanita; si è data una costituzione e un parlamento: ma i Turchi restano turchi, e conservano intatti i loro costumi; sì che le leggi costituzionali ben difficilmente prenderanno il posto delle leggi «turche», uso vecchio regime; e solo con un governo militare, inesorabile, che togliesse affatto l'uso di portar l'armi, e che sapesse imporre ed applicare efficacemente le leggi, introducendo un'amministrazione politica ben determinata, con buoni funzionari e con una estesissima organizzazione di polizia, e sopra tutto collo sviluppare la coltura intellettuale a mezzo di

¹ Le Montagne di Scutari si dividono in quattro gruppi:

Malcija e madhe = montagna grande; colle tribù di Hoti, Gruda, Kelmeni, Kastrati, Shkreli, Reçi, Lohe, Rjollì.

Malcija e vogel = piccola montagna, colle tribù di Shala, Shoshi, Kiri, Plani, Toplana, Gjani.

Ranzat e mi Shkoders = le falde sopra Scutari, colle tribù di Kopliku, Grizhe, Buza ujt.

Postripa, colle tribù di Dushmani, Shlaku, Drishti, Boksi, Temali, Suma.

scuole, sarebbe possibile di farla finita colla vendetta del sangue, che immiserisce sempre più queste popolazioni, e fa sperpero inutile ed orribile di tante vite umane.

* * *

Del resto non si deve giudicare così sfavorevolmente la vendetta del sangue, come fanno vari autori; nè credere che le frequenti uccisioni che avvengono in Albania, sia perchè gli Albanesi si odiano a vicenda, e non vi possa esistere fra loro amore e concordia.

Ed invero, come osserva il Card. Massaja¹ in quei paesi, dove la Religione non ha sufficiente impero sui cuori per correggere questa smania del sangue, e dove i governi non sono abbastanza forti, nè bene ordinati per poter far argine alla mala corrente, la vendetta del sangue introdottasi colà quasi naturalmente, e poi dalle leggi confermata e stabilita, è stata sempre ed è ancora per quei popoli un efficace ritegno ad incrudelire contro i propri simili e sopra tutto contro la rapina e l'assassinio. Il Corano² dice: «O credenti! la pena del taglione vi è prescritta per l'assassino: un uomo per un uomo, uno schiavo per uno schiavo, una donna per una donna... La legge del taglione è la vostra vita, perchè il timore delle rappresaglie trattiene gli uomini, e gli allontana dall'omicidio.» Ed infatti quali condizioni si avrebbero in questo paese, in cui la scarsa produttività del suolo, sia per la natura stessa di esso, sia per la poca abilità a coltivarlo, renderebbe, per così dire, necessarie le aggressioni e le prede pel sostentamento di questo popolo; in un paese dove tutti vanno armati, con la naturale propensione al sangue di gente avvezza alle battaglie; dove non esiste una autorità superiore che faccia giustizia per l'innocente colla prigione o colla morte dell'assassino; dove non avvi che tuteli l'ordine pubblico; dove ognuno può fare quello che crede, se non vi fosse il timore della vendetta del sangue? Cosa sarebbe dei nostri popoli civili, ai quali tante volte piace di chiamare col nome di barbari e crudeli questi albanesi, mentre essi tanta materia forniscono al giornalismo in fatto di atti di brutale ferocia, sopra tutto quando si presentano occasioni nelle crisi sociali, nonchè in fatto di grassazioni, di furti ed omicidi; cosa sarebbe di loro ove mancasse il ritegno della forza pubblica, ove potessero portare impunemente il fucile coll'incentivo continuo dell'alcoolismo? Così in queste montagne è in gran parte la vendetta del sangue che mantiene l'ordine pubblico; e l'Albanese non potendo ripromettersi giustizia da nessuno, provvede da se; e per vero «Niente è più giusto al mondo, quanto il fucile dell'Albanese,» come dice appunto un loro proverbio.

Pertanto male si apporrebbe chi, giudicando la vendetta coi nostri criteri, avesse a concepirla come effetto di istinti feroci e brutali, e d'un odio irragionevole; no: per l'Albanese la vendetta è un sentimento di sdegno, idealizzato quasi a dovere religioso e civile, che lo guida a punire chi si machiò ingiustamente del sangue dei suoi congiunti, o lo ferì in uno dei suoi beni più preziosi: l'onore.

¹ Massaja: I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia.

² Corano: C. II v. 173.

Ed anche l'omicida che si trova esposto alla vendetta non impreca o porta odio al suo avversario: egli si riconosce debitore d'un sangue, e sa che il suo nemico uccidendolo altro non fa che esercitare un suo diritto.

Chiamato un mattino ad assistere un montagnolo di Kiri, che nella notte era rimasto gravemente ferito da uno di Shosi, al quale egli aveva ucciso il padre, non faceva che ripetere: «*I lum pushka! hallal i kioft, se ka cit mir!*» vale a dire: «Felice il suo fucile! condono gli sia, perchè ha tirato bene!» e con queste parole spirò.

Pertanto anche i parenti delle famiglie nemiche, fossero pure due madri, ed il figlio dell'una avesse ucciso il figlio dell'altra, incontrandosi non si guardano in cagnesco o prendono a bisticciarsi, ma di solito si odono ambedue le parti commiserarsi a vicenda dicendo: «*Ka ken kysmet*» = è stato destino»; «*à ken shkrue kio pun m' u baa*» = era scritto, ciò succedesse;» imperocchè per loro nessun fatto è naturale, ma sempre s'immaginano che vi sia in gioco un «quid» sopranaturale, mentre tutto fanno risalire alla ineluttabile fatalità, che per essi è, per così dire, la sintesi delle leggi che regolano il mondo fisico e morale.

Ed anche nei canti funebri improvvisati in occasione di qualche ucciso per vendetta, mai vi si rinvencono parole di imprecazione all'indirizzo dell'uccisore¹.

Solo nei primi istanti, in cui avviene il fatto, si odono i parenti dell'ucciso imprecare all'omicida, di solito colle seguenti espressioni: «*Vraft a moti!*» = lo uccida il temporale! «*Vraft i u ora!*» = gli si uccida la sua ora! «*Vraft i u nafaka!*» = gli si uccida la sua fortuna! Imprecare con termini triviali non si ode mai, tornando ciò a vergogna per chi lo facesse.

* * *

La facilità poi con cui questi alpigiani si lasciano trasportare alla vendetta del sangue è da ricercarsi sopra tutto nell'indole di razza, nella estrema sensibilità per tutto ciò che concerne l'onore, ed infine nell'uso tradizionale della vendetta, che per essi forma la passione più caratteristica, mentre, come già accennai, la nobilitano fino a farla equivalere ad una istituzione legale.

Con tutto ciò non si deve credere che la vendetta assuma in Albania quelle proporzioni che molti scrittori vorrebbero attribuirle, sì da far ascendere al 50—70% il numero dei morti per vendetta.

Vivendo da vari anni nelle regioni più alpestri dell'Albania settentrionale, dove sopra tutto l'istituzione della vendetta si trova in vigore, volli raccogliere dei dati statistici sicuri fra le varie tribù delle montagne di Scutari, dai quali apparirà chiaramente che il numero degli uccisi è assai minore di quello che ordinariamente si crede.

Noto che tali dati sono il risultato di una statistica di 25 anni (1884—1909) e che per essa fu presa in considerazione soltanto la popolazione cattolica, non essendovi registri di controllo pei musulmani.

¹ Vedasi a mo' d'esempio qualche canto raccolto dalla viva voce del popolo e che riporto in appendice.

² Genio tutelare, che presiede agli individui, alle tribù, alle fonti, agli animali ecc. e li custodisce e difende. «*Ora*» in albanese significa anche «fato, destino».

Nelle montagne di Scutari vengono approssimativamente uccisi:

| nella tribù di Shala | il 26 per cento |
|----------------------|-----------------|
| » » » Shoshi | » 25 » » |
| » » » Toplana | » 42 » » |
| » » » Kiri | » 9 » » |
| » » » Gjâni | » 17 » » |
| » » » Plani | » 23 » » |
| » » » Rjolli | » 12 » » |
| » » » Reçi | » 5 » » |
| » » » Lohe | » 14 » » |
| » » » Shkreli | » 18 » » |
| » » » Kastrati | » 12 » » |
| » » » Hoti | » 7 » » |
| » » » Dushmani | » 23 » » |
| » » » Shlaku | » 16 » » |
| » » » Suma | » 18 » » |

L' illustre BAR. NOPCSA¹ che da quattro anni lavora indefessamente allo studio della geologia d' Albania pur non tralasciando di investigare tutto ciò che concerne il folklore albanese, da dati statistici da lui raccolti in varie parrocchie di diverse diocesi ottenne una media del 19% degli uccisi per vendetta fra la popolazione maschile cattolica; osservando inoltre che nella diocesi di Pulati si ha il 24%, nell' Abbazia di Mirdizia il 20%; nella diocesi di Sappa il 15% ed in quella di Alessio il 13%.

* *

La causa precipua che sopra tutte le altre determina la vendetta del sangue è l' omicidio, qualunque sia il motivo, il modo, le circostanze con cui avviene; imperocchè per se stesso solo il sangue sparso chiede nuovo sangue: vale a dire quasi tutte le uccisioni per vendetta si ricollegano di solito ad altri pochi omicidi commessi in seguito ad altri motivi p. e. o per qualche affronto ricevuto, od in qualche rissa, od in causa di qualche ladroneccio e così via. Nè si guarda più che tanto al grado di incriminabilità dell' uccisione da vendicarsi: giacchè giova notare che anche presso questo popolo, come presso altri antichi, nei delitti la sola condizione subiettiva dell' imputabilità penale è l' imputabilità fisica; vale a dire, perchè uno incorra nella vendetta del sangue per omicidio, basta che l' abbia commesso; senza badare all' imputabilità morale, cioè senza indagare se l' abbia commesso in uno stato di perfetta sanità di mente, o no; o con premeditazione o meno; o per legittima difesa della sua persona o delle sue sostanze, e così via.

Quando però è provato che l' uccisione avvenne affatto involontariamente, l' autore non incorre per se stesso nella vendetta del sangue, ma di solito vien conchiusa una transazione fra il reo ed i parenti dell' ucciso pagando il

¹ Cfr. B. NOPCSA: Beitrag zur Statistik der Morde in Albanien. Sep.-Abdr. aus den Mitt. d. k. k. geogr. Ges. in Wien. 1907. Heft 8.

prezzo del sangue. Ad ogni modo conviene che l'uccisore si custodisca fino a tanto che la vertenza sia appianata per non dar ansa a qualche scoppio improvviso di vendetta, facile a succedere, specialmente quando fra le due parti preesiste qualche odio o malumore.

Per l'omicidio volontario la sola giustizia che l'opinione pubblica approva è la vendetta fino al sangue in una maniera assoluta, qualunque sieno le circostanze, con cui avvenne l'omicidio. Pertanto la compensazione in denaro per se stesso non esiste; e se avviene, è solo per eccezione in occasione delle pattuizioni generali dei sangui imposte per forza dal governo, oppure ottenute mediante l'intervento e preghiera dei missionari; ed anche in questi casi chi condona il sangue, ne condona per lo più anche il prezzo; imperocchè come presso gli Ebrei i parenti che accettavano il prezzo del sangue in luogo di vendicarlo, contraevano una macchia indelebile, così anche presso questi montagnoli chi accettasse un compenso di danaro, incorrerebbe nella disistima de' suoi connazionali, e verrebbe tenuto quasi come un vile, precisamente come canta Omero:

Dispietato! il prezzo
Qualcuno accetta dell' ucciso figlio,
O del fratello; e l'uccisor pagata
Del suo fallo la pena, in una stessa
Città dimora col placato offeso¹.

In caso di una composizione amichevole o imposta dal governo nelle pattuizioni generali dei sangui il prezzo del sangue stabilito dal *kanun*² equivale a sei *borse*³ per l'uccisione volontaria o fortuita di un maschio.

Se si tratta poi semplicemente di una ferita (*var-a*), grave o leggiera che sia, di un maschio, essa viene calcolata mezzo sangue, vale a dire tre *borse*. Ma ove succedesse, che il ferito avesse a soccombere in causa di quella ferita, fosse pure anche dopo vari anni, in allora, verrebbe computato un sangue intero, e l'uccisore dovrebbe pagare sei «borse».

Se un individuo poi per vendicare una semplice ferita avesse ucciso il suo nemico, nella composizione amichevole dovrebbe pagare la differenza, vale a dire tre borse.

Il sangue di una donna viene equiparato ad una ferita di un maschio, ed il reo deve pagare tre borse in caso di morte, e 750 piastre, se si trattasse solo di una ferita.

Colui che avvertitamente o fortuitamente avesse ad uccidere una donna incinta, cade in due sangui; e nella composizione dovrebbe pagare un prezzo per la donna ed uno pel feto.

¹ Iliade, C. III.

² *Kanun* = complesso delle leggi civili e penali trasmesse per tradizione e consuetudine di generazione in generazione, e che formano l'unico codice, riconosciuto anche dal governo turco, per queste tribù delle montagne di Scutari. Il «*kanun*» vien chiamato dal suo autore: «*Kanuni i Lek Dukagjinit.*»

³ La «*borsa*» equivale a 500 piastre, ossia a 113.92 franchi; la piastra = a fr. 0.22.

Per verificare poi il sesso del feto si passa ordinariamente al taglio cesareo dell'uccisa, e secondo il sesso viene commisurato il prezzo del sangue rispettivo di 6 o di 3 borse.

Riguardo alle multe (*giob-a*) nelle quali incorre chi si fa reo d'omicidio, parlerò in seguito.

* * *

La vendetta del sangue non si limita soltanto all'autore del delitto, ma si estende pure alla sua famiglia e al gruppo (*vllaznia* = fratellanza) cui egli appartiene. Ed in correlazione con ciò v'ha l'usanza che la vendetta del sangue viene esercitata dal gruppo, cui appartiene l'offeso o dai più prossimi consanguinei di lui.

Come osserva un autore¹ la ragione ultima di queste pratiche, che il KOWALEWSKY ritiene caratteristiche del *clan* e della *gens*², va cercata nella costituzione economico-famigliare, della quale parlerò in apposito capitolo. L'individuo isolato, che non ha alcuna potenza economica, che non ha alcuna proprietà a se, e quindi non vale, se non in quanto fa parte dell'associazione familiare, non è solo neppure nel delitto e nella pena. Se l'individuo è offeso, l'intero gruppo, cui egli appartiene, vendica il torto subito; se egli offende, l'intero gruppo è corresponsabile con lui.

Queste pratiche della vendetta del sangue e della responsabilità collettiva, che si trovano largamente diffuse presso i popoli primitivi e selvaggi, e che si risolvono in vere guerre private fra gruppo e gruppo, lasciano tracce in non poche legislazioni.

Noto però che l'opinione pubblica presso questi montagnoli non lodebbe una vendetta compiuta su di un individuo che oltrepassi il II° o III° grado di consanguinità col reo: la tribù di Shala, a mò d'esempio, gode grande reputazione presso le altre tribù «di prender bene i suoi sangui» vale a dire di uccidere ordinariamente il colpevole oppure un suo strettissimo congiunto.

Nell'archivio dell'autorità governativa di Scutari esiste un documento contenente una legge imperiale (*talimad*), colla quale si proibisce severamente di estendere la vendetta del sangue fuori della famiglia del reo omicida (*me nnjek shpia shpiin*); e tale atto governativo fu pure accettato avanti pochi anni dai capi di tutte le montagne di Scutari che vi apposero il loro suggello. Senonchè tale ordinanza oggi giorno viene osservata soltanto dalle tre bande (*bajrak*) di Kelmeni³: Selse, Vukli e Nikçi, come pure l'anno scorso

¹ A. LEVI: Delitto e pena nel pensiero dei greci, pag. 139.

² Cfr. KOWALEWSKY: Le problème du droit comparé, ses méthodes et son rapport avec la sociologie, in «Annales de l'Institut international de sociologie», tom. VI, Paris 1900; e: La gens et le clan, ibid., tom. VII, Paris 1901. Citato da LEVI, op. cit. p. 139 nota.

³ Giova osservare che la popolazione delle Montagne è del tutto e distintamente divisa in tribù (*fis-i*), la cui formazione è basata per lo più sul principio della discendenza da un antenato comune, sebbene non in modo assoluto, giacchè in esse si possono dare anche degli elementi stranieri; però ciascuna tribù presenta una solida e compatta organizzazione determinata da un complesso unico di tradizioni storiche, di leggi, di interessi, di costumanze e di mutua solidarietà degli abitanti fra di loro.

(1908) i capi di Shkreli decisero in una generale adunanza di attenersi d'ora in poi a tale decreto pei sangui che avessero a succedere fra i componenti della tribù.

* *

Nel linguaggio albanese chi commette un omicidio «cade in sangue», e le famiglie, fra le quali esiste il rapporto di offeso ed offensore, si dice che «sono in sangue», e lo stato di sangue dura finchè si compie la vendetta sul reo o su d'uno dei suoi congiunti, oppure fino che interviene la pace; e «prendere il sangue = *me marr gjakun*» significa appunto uccidersi a numero pari.

L'offeso che cerca di far vendetta, si denomina «padrone del sangue» = *i zoti gjakut*, ed è onore per lui il poter prendere quanto prima il suo sangue, e vien stimata «una buona fucilata = *nji pushk t' mir*» soprattutto se gli riesce di ammazzare il reo (*gjaks-i*) od un suo parente, fosse pure in grado lontano, nel giorno stesso, in cui avvenne l'omicidio.

La vendetta del sangue ha luogo sempre fra i soli maschi, mentre il sesso debile ne viene risparmiato, essendo per l'Albanese una somma vergogna l'uccidere una donna; se togli però, come vedremo in seguito, il caso di adulterio in flagranti, e di seduzione o stupro d'una ragazza, delitti questi che di solito vengono puniti col fucile anche nella donna colpevole.

Avviene però non di rado che anche delle donne vengono uccise fortuitamente nelle mischie e nei combattimenti che succedono tra villaggio e villaggio o fra tribù: così a mo' d'esempio l'anno scorso (1908) in una mischia avvenuta fra le due tribù di Shkreli e Lohe si ebbero un morto ed un ferito maschi e tre donne ferite ed una uccisa. Così pure può avvenir ciò nei tentativi di vendetta fatti di nottetempo, uccidendo in isbaglio una donna per un maschio. Se però una femmina venisse uccisa volontariamente fosse pure in isbaglio, anche il suo sangue viene ripreso.

Non è raro il caso che anche donne compiano la vendetta di qualche loro caro, sopra tutto quando non avessero altri congiunti maschi. In questi ultimi tempi, a mò d'esempio, certa Gjigj Ahmetia di Reçi prese il sangue di suo fratello uccidendone l'uccisore stesso. — Un'altra donna di Shoshi avanti due anni tirò una pistoletta all'uccisore di suo cognato ferendolo gravemente; e ciò nel bel mezzo della città di Scutari, dove egli abitava, ed ove i maschi non avrebbero potuto entrare coll'armi. — Un'altra, certa Tring Balia di Shala, già da sette anni insegue l'uccisore di suo figlio, certo Nik Vuksani, pure di Shala (Gimaj); ed una volta gli tirò una schioppettata senza

Le singole tribù si suddividono talvolta in «*bajrak*» ossia «bandiere» con a capo un «*bajraktar*» vale a dire «alfiere». Così la tribù di Kelmeni si divide in quattro bandiere: Nikçi, Vukli, Selse e Boga.

Ogni bandiera si divide in un numero più o meno grande di contrade o villaggi (*mahall*) che costituiscono di solito unità o circoscrizioni semplicemente locali (come le bandiere); ed in fratellanze (*vllazni*) che sono composte di un numero più o meno grande di famiglie, le quali traggono origine da uno stipite comune e sono legate fra loro oltre che dai vincoli del sangue anche da comuni interessi.

colpirlo. Ed anche al presente l'omicida deve star all'erta per non cader vittima di lei.

Ove poi una donna commettesse un omicidio, sarebbe sempre una vergogna il vendicarsi di lei e l'ucciderla (se toglì però il caso di legittima difesa); ma la vendetta cadrebbe sui parenti maschi della sua stirpe (*gjnja*).

Noto inoltre che sebbene la vendetta del sangue venga perpetrata di solito con arma da fuoco: «*Saponi i burrit asht baroti* = il sapone del forte (per lavar un'onta) è la polvere,» pur tuttavia in mancanza d'arma da fuoco o nel caso che non si potesse far uso della stessa p. e. in città o negli assembramenti di persone ecc. non sarebbe ignominioso il servirsi anche del coltello od altro.

E la vendetta istantanea nel suo concepimento è tremenda nei modi e nelle conseguenze; e si perpetua nel ricordo dei superstiti, finchè non venga appagata.

Appena un individuo vien ucciso, i parenti suoi raccolgono, ove lo possano, la palla micidiale che servì a compiere il delitto; oppure qualche pezzo di vestito od un fazzoletto intriso di sangue, o qualche oggetto di appartenenza all'ucciso, e questi ricordi passeranno di generazione in generazione fino a tanto che verrà vendicato quel sangue. I casi di vendetta compiuti dopo varî decenni di anni non sono rari. Quest'anno (1909) la tribù di Shala uccideva un individuo di Shkreli per vendicare un sangue che datava da circa 65 anni!

Nel luogo dove un montagnolo viene ucciso, vien posta una pietra di solito imbiancata con calce, la quale deve ricordare che quel sangue non fu ancora vendicato. Appena la vendetta si compie, la pietra viene ordinariamente tolta. Così presso i Greci, a quanto ci narra la tradizione, si conservò a lungo l'usanza di porre una lancia sulla tomba d'un uomo trovato ucciso, per mostrare l'obbligo che incombeva alla sua famiglia per vendicarne la morte¹.

Nè si può immaginare con quale costanza, con quale accanimento insegue la sua vittima colui che ripete un sangue. Tutto egli mette in opera, nè si dà riposo, finchè non abbia tolto di mezzo il suo offensore oppure in suo luogo un parente di lui. E la vendetta può venir eseguita coll'insidia o col tradimento; di giorno o di notte; per sorpresa o per inganno. E troppo mi dilungherei, se volessi descrivere tutti gli stratagemmi che vengono messi in opera per poter compiere la vendetta. Il padrone del sangue non bada a sacrifici ed a spese pur di ottenere fosse pure col danaro che qualche conoscente od amico dell'omicida lo tradisca, coll'indicare all'offeso il luogo ove si trova nascosto, o la via per la quale passerà per poterlo aspettare all'agguato. Egli è vero che se venisse scoperto il traditore (*hieks-i*) verrebbe coperto d'infamia dinanzi all'opinione pubblica, ed incorrerebbe pur egli nella vendetta del sangue da parte del tradito o dei suoi congiunti; ma per il padrone del sangue tutti i mezzi sono buoni; basta ch'egli possa far giustizia col suo offensore.

¹ Cfr. A. LEVI: Op. cit. pag. 155, Nota 3.

Noi occidentali consideriamo tale procedere come una vigliaccheria; ma per l'Albanese non è così. Imperocchè egli altro non cerca che di lavar col sangue del suo nemico l'onta e l'offesa da lui ricevuta; e ritiene anzi come una pazzia l'espore in pericolo, oltre l'affronto ricevuto, anche la propria esistenza; anzi sarebbe somma vergogna per il padrone del sangue, se per caso andando a far vendetta avesse a rimanere lui stesso vittima della sua imprudenza o temerarietà, e non gli riuscisse di uccidere o almeno ferire il suo nemico.

E per incidenza sta bene osservare che anche per ogni montagnolo che venisse ucciso senza ch'egli possa almeno scaricare l'arma sua contro l'aggressore, ridonderebbe ciò a sua vergogna. Spesse volte ho udito qualche madre, alla quale veniva recata la notizia dell'uccisione del suo figlio, interrogare tosto: «*A ka muit me shpraz pushken?*» = ha potuto sparare il fucile? ed a risposta affermativa soggiungere: «*Shyçyr! hallali i kioft, se ka laa vedin!*» = grazie al cielo! condono gli sia, che ha lavato se stesso (dal disonore)!»

E quando il padrone del sangue si reca all'agguato per uccidere il suo nemico, di solito non vi va mai da solo, ma prende seco dei compagni, i quali nel linguaggio albanese vengono designati col nome di «*puntort*» vale a dire «operai», nè più nè meno come si prenderebbero per altri mestieri, e come tali non hanno nessuna responsabilità: «*S' njeheh fajtor as para Zotit, as para robtit; i zoti puns e ka baren mî vedin*»; il qual detto del kanun letteralmente tradotto significa: «(Gli operaj) non si considerano colpevoli ne davanti a Dio, nè davanti agli uomini; il padrone dell'affare ne ha il peso (la responsabilità) su se stesso». Così pure succede spesso che l'offeso essendo incapace di compiere la vendetta da sè, dà una cartuccia ad un suo amico o ad altra persona pagata, i quali poi uccideranno a conto di lui lasciandogli la responsabilità dell'omicidio sia dinanzi al governo come dinanzi alla famiglia dell'ucciso («*ja vierin pushken n'gozhd t' tii*» = appendono il fucile al chiodo di lui»).

Benchè sia reputata una grande viltà l'uccidere un fanciullo, perchè inerme ed incapace di difendersi, pur tuttavia non è raro il caso specialmente nella piccola Malcija che si compia la vendetta del sangue anche su giovani e perfino su bambini. Chi scrive fu testimone di vari casi: a mo' d'esempio, nella tribù di Plani ad un bambino di due anni fu reciso il collo con un rasojo da una donna che volle vendicare la sua figlia undicenne miseramente impiccata dagli altri famigliari, perchè ritenuta ossessa (1902); un fanciullo di Berashta (tribù di Shoshi) ebbe sfracellato il cranio con sassi da montagnoli di Nikaj (1900); un bambino del capo-tribù di Lohe venne ucciso con una fucilata da un montanaro di Shala (1901) e così via. Sta il fatto che i genitori istruiscono di solito i lor figliuoletti a non palesare a chicchessia il lor nome, allorchè si trovano soli, per non esporli facilmente alla vendetta del sangue.

Così anche gli adulti allorchè tocca loro d'imbattersi in sulla via con individui sospetti, e vengono interrogati col solito «*kah jee?*» = donde sei?» mai declinano il lor nome o provenienza, bensì per lo più dando di piglio

all' arma rispondono: «*Kah t' m' lypish!*» = da dovunque tu voglia»; e con queste parole di sfida sfuggono facilmente e con onore alla vendetta.

Noto poi che assai raramente in Albania si compie un omicidio senza che il reo non manifesti lui stesso il misfatto (*me vrraa n' moh*); ed ove ciò avvenisse, l'uccisione si dovrebbe attribuire a scopo di qualche rapina o furto o di qualche altro delitto disonorevole, ma non mai a scopo di vendetta del sangue. Ma è bene notare che di «assassini» in queste montagne non v'ha traccia.

* * *

Omero ci dice nell' Odissea: «Chi abbia ucciso un uomo di uno stesso paese, anche se non molti ne siano in seguito i vendicatori, fugge abbandonando parenti e patria»¹. Così in queste montagne chi si trova esposto alla vendetta del sangue deve per lo più abbandonare la sua tribù per sfuggire le insidie continue di chi lo persegue, e vivere rammingo presso le altre tribù, dalle quali riceve sempre larga ospitalità e protezione². È noto il detto di coloro che sono in sangue: «*Lam ktu mir shpell, kioft mir ferr*» = addio spelonca, ben trovato, o cespuglio di spine»; volendo con ciò denotare la lor vita randagia di luogo in luogo.

Giova però notare che non è onore nè per colui che si trova esposto alla vendetta (*gjaks-i* oppure *katil-i*) di abusare a lungo dell' ospitalità di una medesima famiglia, specialmente se forte, per sfuggire più facilmente alle insidie del nemico, nè è onore e delicatezza neppure per colui che lo ospita, sopra tutto poi se della stessa tribù del reo, il trattenerlo a lungo sotto la sua protezione, potendo tale indelicatezza eccitare la suscettibilità di colui che lo persegue; e non è raro il caso che questi uccida il suo nemico nella protezione (*n' nore*) di chi osò ospitarlo troppo a lungo.

Così viaggiando, chi si trova in sangue, prende come scorta un individuo per lo più appartenente a tribù che non sia la sua, ed in compagnia di lui si trova in relativa sicurezza. Dissi relativa: imperocchè devesi osservare che il padrone del sangue è sempre in diritto di uccidere il suo nemico sia o no accompagnato (*katili s' ka bes* = il sanguinario non ha tregua); e se si astiene dall' ucciderlo, ciò si deve attribuire soltanto al sentimento di onore e di rispetto verso la persona che l'accompagna, come pur al timore di esporsi alla vendetta di costui; perchè se ciò accadesse, la sua guida con tutto il parentado non lascierebbe di vendicare l'ingiuria fatta a colui che prese sotto la sua protezione. Ed in vero può succedere che si perdoni l'uccisione del proprio padre o fratello, ma mai e poi mai quella dell' ospite o del protetto,

¹ Omero-Odissea, C. XXIII, 118—120.

² In questo riguardo il Prof. BALDACCÌ nel suo lavoro «Notizie statistiche sul Vilajet di Scutari, e la legge della montagna albanese» (v. Riv. geogr. it. Ann. VIII, fasc. VII,) prese un abbaglio nel citare come un paragrafo del *kanun* che «chi nasconde o da ricetto ad un assassino avrà 3000 piastre di multa». Egli è vero che tal multa viene talvolta comminata dall' Autorità governativa locale a coloro che ospitano «i banditi del governo» = *katilat e hyqymetit*, come avviene spesse volte dopo le pattuizioni generali dei sangui; ma ciò non ha nulla a che fare colla legge della montagna. Anzi dirò che anche per questi banditi del governo l'ospitalità albanese non viene meno a se stessa malgrado le multe inflitte dal governo.

che questi montagnoli designano col nome di «amico — *mik*». Pertanto in tal caso al padrone del sangue verrebbe riconosciuta valida la sua vendetta, ma egli incorrerebbe nella vendetta di un'altra famiglia.

E per venir considerato come *mik* il sanguinario basta sia accompagnato da un bambino o da una fanciulla o da chicchessia; e se venisse ucciso da uno della stessa tribù, a cui egli appartiene, il reo incorrerebbe nella multa di venti borse¹, la sua casa verrebbe abbruciata e bandita dalla tribù ed i suoi terreni lasciati incoltivati.

Così pure un sanguinario che abbia ricevuto ospitalità da una famiglia, allontanandosi da essa resta amico (*mik*) della stessa fino a tanto che non viene ospitato da un'altra, anche nel caso che non fosse accompagnato. Anzi per venire considerato come *mik* di una casa, basta che egli chiami per nome, fosse pure da lontano, da un colle o da un monte, un montagnolo dal quale intende di recarsi: nè è necessario che la sua chiamata venga udita da costui; basta che si faccia udire da qualsiasi altra persona appartenente a quella tribù. In tal caso, se venisse ucciso, il chiamato dovrebbe vendicarlo il sangue, perchè «*i ka met mik atii, qi i ka thir*» vale a dire: perchè «gli è rimasto amico a colui che ha chiamato».

Non è fuor di luogo di notare per incidenza che se venisse ucciso un montagnolo, che non si trova esposto alla vendetta, e fosse ospite o «*mik*» di un altro montagnolo, pel lasso di un anno spetta solo a costui l'onore di vendicare il sangue dell'amico, e non ai parenti dell'ucciso; ed ove costoro facessero vendetta senza lasciar trascorrere il termine di un anno, sarebbe per loro un atto di somma indelicatezza verso di colui ch'ebbe in protezione l'ucciso, perchè a lui vien tolto l'onore di poter vendicare lui stesso l'«amico»; cosichè talvolta succede che costui uccida un altro congiunto dell'omicida per ripetere il sangue del suo protetto, perchè non vi ha maggior vergogna e disonore per un albanese che il potergli dire: «non fosti in grado di prendere il sangue del tuo amico». Se però costui non potesse entro un anno compiere da se la vendetta, è libero anche ai parenti dell'ucciso di cercare il sangue del loro congiunto.

Succede talvolta che il sanguinario viaggiando in compagnia «*n' nore*» di qualcheduno s'imbatte per via oppure in casa di un terzo col padrone del sangue: in tal caso si salutano gentilmente scambiandosi la sigaretta e comportandosi a vicenda come se non esistesse alcun odio fra di loro.

Ed anche qui giova osservare che chi accompagna un sanguinario deve avere la precauzione di non condurre il suo protetto vicino all'abitazione del padrone del sangue; imperochè tal cosa potrebbe sembrare come una millanteria od una provocazione, che potrebbe condurre a dolorose conseguenze. Jo stesso che scrivo, dovetti un giorno prendere in mia protezione un sanguinario di Shkreli per condurlo a Reçi. Necessariamente dovevo passare vicino all'abitazione del suo nemico, un ottomano di Lohe; quando non lungi dalla casa trovai in agguato il padrone del sangue, il quale uscendo dalla siepe in sulla via mi pregò, che fosse l'ultima volta che passo col suo «*katil*» davanti alla sua dimora.

* * *

¹ In moneta ital. Lire 2278.40.

Molte volte avviene che il sanguinario a mezzo di terze persone, che godono l'amicizia e conoscenza del padrone del sangue, ottiene dallo stesso una tregua (*bes-a*) per un tempo più o meno lungo, durante il quale egli non corre pericolo, perchè l'ucciderlo sarebbe una vergogna tale e quale come se fosse «*mik*» dell'uccisore. Tuttavia per maggior sicurezza vengono scelti di solito dei «*dorzan* = garanti», i quali si rendono mallevadori per la sicurezza dell'individuo che ottenne la tregua. Tali garanti devono venir scelti coll'approvazione della parte offesa; spetta però al sanguinario il farne la scelta.

Se poi succedesse il caso che un sanguinario, il quale gode la «*besa*» del suo nemico e fosse sotto la protezione anche di un solo mallevadore, e venisse ucciso da colui che gli accordò la tregua, questi incorrerebbe nella vendetta del sangue del garante e della tribù, cui quest'ultimo appartiene; e non è raro il caso che insorgano delle vere guerre per questo motivo.

Valga ad esempio il seguente fatto. Un certo Cul Zeneli, ottomano della tribù di Suma¹, aveva concesso una tregua di due settimane ad un suo compaesano che gli doveva un sangue. Mallevadori erano stati scelti alcuni montagnoli della vicina tribù di Kiri. Cinque giorni prima che spirasse la tregua, Cul Zeneli coi suoi tre fratelli si pose in agguato in una selva dove sapeva che sarebbe passato il suo «*katil*», e l'uccise con tre fucilate. Era il dì 26 Luglio 1903. Per non incorrere nella vendetta dei garanti della «*besa*» prese il cadavere dell'ucciso, lo svestì, e perchè non avesse a putrefarsi, lo immerse in una fonte di acqua freschissima in un luogo recondito della selva, dove lo lasciò cinque giorni. Il mattino, in cui cessava la tregua, lo estrasse dall'acqua, lo vestì nuovamente dei suoi abiti, e diede tosto l'annuncio di aver ucciso il suo nemico dopo spirata la «*besa*». Senonchè i colpi di fucile erano stati uditi precisamente in quella località da alcuni pastori non nel giorno, in cui Cul Zeneli asseriva di aver ucciso il suo nemico, ma soltanto cinque giorni prima. Inoltre furono trovate delle tracce di sangue che conducevano appunto alla fonte, in cui giacque l'ucciso; ed altri indizi offerti dallo stato del cadavere contribuirono ad accertare il fatto che Cul Zeneli aveva ucciso la sua vittima nella propria «*besa*».

Appena ebbero sentore di ciò i mallevadori della tregua vennero tosto coi più forti maschi della tribù di Kiri a muover guerra al villaggio di «*Bojaj*» cui apparteneva Cul Zeneli. Dopo un combattimento di tre ore tutta la fratellanza del reo prendeva la fuga. La casa sua e quelle dei parenti vennero incendiate con tutte le masserizie, e rase al suolo, i suoi campi devastati, e lui bandito dalla tribù con tutti i suoi prossimi parenti maschi. È da notare, che la tribù di Suma non si mosse affatto per difendere Cul Zeneli, avendo egli ucciso nella tregua, mentre in altro caso sarebbe intervenuta a difenderlo. Ancor oggi (1909) Cul Zeneli vive rammingo esposto alla vendetta dei garanti della «*besa*» concessa alla sua vittima.

* * *

¹ La tribù di Suma che forma anche una bandiera a sè, appartiene politicamente alla Postripa, sebbene topograficamente ed ecclesiasticamente sia compresa nella piccola Malcija.

Non sarà fuor di luogo il notare che nelle contese che possono insorgere fra tribù e tribù o per confini di territorio contestati, o per altre questioni, in cui si crede impegnato l' onore della tribù intera, come ad esempio a cagione di qualche ratto, o di qualche uccisione fatta nella «*besa*» di una tribù, o per querele e contenzioni di pascoli e che avvengono per lo più fra pastori di due differenti tribù, intervengono di solito come intermediarie le tribù vicine, le quali coi loro buoni uffici riescono quasi sempre a mettere una tregua fra i belligeranti scambiandosi a vicenda dei pegni «*per mos me çiarť besen, e m'u pleņnue si t'jeet ruga*», vale a dire: «per non rompere la tregua, e per vagliare la vertenza secondo giustizia» a mezzo di un arbitrato.

Fino a tanto però che durano le ostilità fra due tribù e non interviene la tregua, gli abitanti non possono nè coltivare i campi, nè pascolare le loro greggi, nè recarsi al mercato senza esporsi al pericolo di qualche improvvisa aggressione; e perciò devono stare all' erta notte e giorno contro del nemico.

Così vi sono delle tribù p. e. Shala e Nikaj¹, fra le quali non si dà mai alcuna tregua, e la vendetta ha sempre libero corso. Basta che uno di Nikaj s' incontri con uno di Shala perchè le carabine entrino di solito in gioco. Solo sulla strada comune alle due tribù vi ha tregua dal sorgere del sole fino al tramonto per tutela dei viandanti; cosichè se uno venisse aggredito ed ucciso su quella strada, l' omicida incorre nella multa di venti «borse».

Anche i pastori appartenenti a queste due tribù godono sempre di una tregua stabile (*besa e çobanve*), e chi la rompesse uccidendo qualche pastore incorrerebbe nella multa di venti «borse».

Altre tregue sistematiche, che nei tempi andati venivano indette per lo più dalla locale Autorità governativa di Scutari, e delle quali fanno cenno vari autori, non esistono oggigiorno nelle Montagne di Scutari.

Della tregua che segue alle pattuizioni generali dei sangui, avremo a discorrere altrove.

* * *

Riguardo alle multe *giob* oppure *gjezaa* da distinguersi dal prezzo del sangue, sebbene nell' importo vengano sempre eguagliate allo stesso, e che il kanun fissò pei vari casi di sangui che potessero succedere, oltre le già accennate, giova osservare quanto segue:

a) Un omicidio (*gjak*) volontario porta seco una multa di sei borse, sia l' ucciso della stessa o d' altra tribù dell' uccisore; ad eccezione però della tribù di Shala, la quale fissò con legge propria la multa di 20 borse per ogni omicidio commesso fra i membri della propria tribù.

b) Una ferita (*var-a*), grave o leggiera, volontaria, vien punita con una multa di tre borse.

Se il ferito avesse col tempo a soccombere in causa della ferita, non viene presa all' uccisore altra multa se non quella pagata al momento del fatto, cioè tre borse.

¹ La tribù di Nikaj con quella di Merturi appartengono alle Montagne del distretto di Gjakova.

c) Un omicidio volontario commesso su di una donna, nubile o maritata, viene punito con tre borse di multa.

Se la donna uccisa fosse incinta, l'uccisore incorre nella multa di sole tre borse.

d) La ferita grave o leggiera di una donna porta seco una multa di 750 piastre.

e) Se un montagnolo tira una fucilata ad un altro e non lo colpisce (*e gjumia*), incorre nella multa di 1000 piastre.

f) Se invece volendo tirare ad uno una fucilata l'arma facesse cilecca (*e shkrepuna*), il reo dovrebbe pagare una multa di 500 piastre.

Giova però notare che dette multe vengono inflitte solo a chi *bigarihak* vale a dire «ingiustamente» si facesse reo di tali delitti in riguardo a montagnoli appartenenti alla medesima tribù del reo e che non gli fossero debitori nè di un sangue, nè di una ferita.

Queste multe stabilite dal *kanun* sono comuni a tutte le montagne di Scutari; solo riguardo ai §§ *e, f*, si trova una piccola divergenza nella grande Malcija, mentre le ripetute informazioni prese non collimano affatto tra loro. Del resto giova osservare che le disposizioni primitive della legge delle montagne sono state assai più influenzate dalla religione e dal contatto della città nella grande Malcija che non nella piccola, dove il *kanun* mantenne più facilmente la sua forma primitiva, sebbene anche qui presenti molte varianti sottintese coll'andar de' tempi.

Infine noto che le multe sopra descritte vengono divise fra i capi della tribù del colpevole ed il capo del governo delle Montagne residente a Scutari.

* * *

Appena un individuo della piccola Malcija uccide o ferisce un altro della stessa tribù e che non gli debba nè un sangue nè una ferita, tosto dà l'avviso alla sua parentela (*vllaznii*), onde tutti i maschi si pongano in salvo colla fuga o col mettersi in mano di persone neutrali. Quindi i capi della tribù col *bajraktar* e coi *giobar*¹ della contrada (*mahall*) del reo si recano all'abitazione dell'uccisore, ne incendiano la casa in un colle case dei più prossimi parenti; uccidono qualche capo di bestiame per il loro pasto, e gli confiscano quello che trovano di sua proprietà, distruggendo pure tante volte anche i raccolti dei campi e tagliando gli alberi da frutto.

Appena il governo viene a conoscenza dell'accaduto omicidio, manda il *bylykbash*² od un suo rappresentante, il quale raduna i capi della tribù

¹ *Giobart* da *giob* = «multa» sono capi secondari preposti soltanto al villaggio od a poche case, cui essi appartengono; e l'ufficio loro è di aiutare i capi nel promulgare leggi, oppure nel far l'*igjiraa* o riscuotere le multe o le paghe specialmente nei singoli casi d'infrazione delle leggi locali.

² *Bylykbash* = «capo di compagnia» è un funzionario governativo, eletto dal Governatore e residente a Scutari, ove funge come intermediario della tribù, alla quale è preposto, presso il governo locale. A lui spetta d'intervenire nelle questioni della tribù e nelle cause di vendetta del sangue ecc. Le cinque bandiere di Shala, Shoshi, Kiri, Plani e Gjani hanno un solo *bylykbash* comune. La sua autorità però in queste tribù è affatto fittizia e nominale.

ed i *giobar* in un coll' omicida chè di solito in questa circostanza ottiene una tregua per presentarsi lui stesso alla riunione a versare la multa incorsa, oppure in caso non potesse disporre dell' importo, per mettere dei mallevadori (*qefil*) per essa o dare dei pegni. Il più delle volte però vien pagata con un equivalente in bestiame od armi, il cui valore vien stimato da periti scelti dalle parti. La multa poi vien divisa fra il *bylykbash*, i capi ed i *giobar* intervenuti. Ove l' uccisore ricusasse di pagare la multa, gli verrebbero confiscati tutti i suoi beni mobili ed immobili.

Tutto questo processo nel linguaggio locale si chiama *me baa igjiraa* = «far esecuzione».

Oltre a ciò il rappresentante del governo in un coi capi mettono al bando l' uccisore e tutti i suoi parenti maschi. Però trascorso qualche tempo i congiunti in grado più lontano ottengono ordinariamente di poter far ritorno alle loro case verso pagamento di un' ammenda in danaro al padrone del sangue, rimanendo però egualmente esposti al pericolo della vendetta a meno non ottengano la *besa*: l' uccisore e qualche altro parente più prossimo restano banditi fino che uno o l' altro rimarrà vittima della vendetta, oppure fino a tanto che sottentrerà la pace fra le due parti nemiche. Nel frattempo i campi di quelli che vengono banditi vengono lavorati dalle donne o da operai presi verso pagamento; e tante volte per rappressaglia la parte nemica non permette affatto alle famiglie in sangue di lavorare i terreni nè per mezzo di donne nè con estranei. E così si spiega come tanti montagnoli siano poveri e vivano stentatamente, benchè possiedano campi.

Nelle tribù più forti di Shala e Shoshi ogni *igjiraa* vien fatta di solito dalla sola tribù senza l' intervento del rappresentante governativo. Però inviano allo stesso la parte di multa che gli tocca.

Devesi notare inoltre che nel fare l' *igjiraa* non possono immischiarsi i *giobar* che non appartengono alla *mahall* dell' uccisore nè le altre tribù confinanti. Può succedere però che l' uccisore ed i suoi attinenti si oppongano coll' armi ai capi della tribù per impedire loro che facciano l' *igjiraa*. In allora tutto il resto della bandiera deve coadiuvare i capi, ed ove ciò non giovi, possono invocare l' aiuto di qualche altra tribù più forte. Così ho veduto varie volte la tribù di Shala venir in aiuto delle bandiere di Plani, Kiri e Gjani, però mai succede il caso che la predetta tribù invochi l' aiuto altrui nelle sue *igjiraa*.

Osservo poi che nelle tribù della grande Malcija mai si fa un' *igjiraa* senza l' intervento del rappresentante governativo, mentre tutte le altre pratiche sono le medesime.

Nel caso di un omicidio fra individui di diversa tribù per i primi giorni tutti gli abitanti della tribù dell' uccisore cadono in sangue e sono esposti alla vendetta del sangue da parte dei congiunti dell' ucciso. Se costoro però uccidessero fuori della parentela del reo, cadrebbero essi pure in sangue; l' opinione pubblica però loderebbe la vendetta fatta. Se ciò non avvenisse, ordinariamente trascorsi alcuni giorni dopo l' omicidio gli abitanti della tribù del reo si mettono d' accordo (*leciten*) colla tribù offesa chiedendo una tregua, e lasciando in sangue soltanto l' omicida con tutta la sua parentela. Solo fra

Shala e Nikaj, come già accennai, non si raggiunge mai un tale accomodamento.

Se la tribù, a cui l'ucciso appartiene, è forte, può anche insorgere ed assalire l'altra tribù. In tal caso però si frappongono di solito i missionari o qualche tribù neutrale, e concludono un armistizio fra le due parti contendenti. In un giorno stabilito si radunano i capi delle due tribù nemiche, scelgono degli arbitri (*pleç*), i quali pertrattano la vertenza, che di solito finisce col metter la pace fra le due tribù lasciando alle due parti private, all'offeso ed al reo di risolvere la questione colla vendetta del sangue.

Per gli omicidi commessi fra tribù e tribù o bandiera e bandiera, secondo il *kanun* non può venir fatta l'*igjiraa* nè venir presa la multa all'omicida; ma se la tribù, cui questi appartiene, è debile può venir costretta dall'altra tribù a far l'*igjiraa* coll'abbruciare la casa del reo.

Essendo rimasti uccisi due individui della tribù di Shala da due famiglie di Gjâni, quella tribù mise tosto in piedi 400 fucili e venne a dar battaglia a Gjâni. Sottentrato un armistizio per l'intervento di varie tribù neutrali quest'ultima tribù dovette abbruciare ben cinque case della parentela dei rei (1901). Così pure varie volte ho veduto nella grande Malcija presentarsi il rappresentante governativo ed imporre l'*igjiraa* anche in casi di sanguì successi fra differenti tribù.

Nelle tribù forti però l'uccisore non incorre nessuna noja. Nella tribù di Shala a mo' d'esempio, colla quale nessun'altra tribù oserebbe misurarsi coll'armi, e dove il rappresentante governativo non osa così facilmente far la sua comparsa, il governo turco tentò varie volte dopo la promulgazione della costituzione d'imporsi a questa tribù inviando i suoi funzionari per far l'*igjraa* riguardo a molti omicidi rimasti impuniti, ma non vi riuscì, sebbene avesse minacciato d'inviare l'esercito, ciò che però si guardò bene dal tentare.

Devesi notare inoltre che nei sanguì fra diverse tribù non può venir bandito l'uccisore coi suoi parenti maschi, amenochè non esca volontariamente dalla sua tribù per non esporsi troppo al pericolo della vendetta. Che se avesse a rimanere, e la parte offesa avesse ad assalirlo, la tribù cui egli appartiene, non interviene a diffenderlo anche se p. e. avesse a trovare in agguato i suoi nemici, però appena esplode il fucile tutti insorgono e combattono pel loro compaesano.

Se poi un montagnolo uccide un individuo appartenente ad altra tribù e fuggendo arriva a varcare il confine ed entrare nel territorio d'una tribù limitrofa è salvo, perchè questa gli concede tosto ospitalità. Ma nella grande Malcija l'omicida di solito non può aver ricetto dalle tribù confinanti, le quali per convenzione fatta fra di loro devono anzi impedirne la fuga e potendolo anche ucciderlo. Questa legge è reciproca fra le tribù della grande Montagna, ed è a lodarsi, perchè in grazia di essa le tribù si rafforzano di più eliminando il pericolo della vendetta che per tal modo riesce assai più difficile ad eseguirsi pel pericolo, a cui si espone il nemico di lasciarvi pur esso la vita.

Può però succedere che l'omicida fuggitivo s'imbatta in qualche montagnolo della medesima o d'altra tribù; e lo preghi di prenderlo sotto la sua protezione: in tal caso questi deve dargli ricetto e diffenderlo, e non è raro

il caso che si lasci incendiare la casa ed uccidere piuttosto che rilasciare in mano del nemico il suo protetto.

* * *

Negli omicidi che potessero avvenire fra i membri d'una stessa famiglia l'uccisore non incorre in alcuna noja pel suo misfatto, nè è tenuto a render conto ad alcuno del suo operato. Già presso degli antichi Greci troviamo che al padre competeva il «*jus vitae et necis*», e la legge romana delle dodici tavole riconosceva che era facoltà del padre e vendere ed uccidere i suoi, e che davanti al popolo ei poteva testare, come meglio gli piaceva.

Non è molto tempo (1906) che uno della tribù di Shkreli uccise il fratello dormente con una fucilata, perchè avea disonorata la famiglia rubando una bacchetta da fucile sul piazzale della chiesa incorrendo così nella multa di otto borse. Per tale fratricidio il reo non fu molestato nè dalla tribù nè dalla autorità governativa.

Se però un montagnolo avesse ad uccidere un qualche suo parente che fosse diviso colla famiglia, incorrerebbe nelle pene del *kanun*: cioè la sua casa verrebbe abbruciata, la tribù prenderebbe la multa, e nella composizione amichevole il reo dovrebbe pagare il prezzo del sangue.

* * *

Vi sono inoltre alcuni gravi delitti pei quali l'opinione pubblica non ammette per l'offeso altra riparazione che la vendetta del sangue.

Fra questi delitti va considerato anzitutto l'adulterio. Devesi però osservare che se lo sposo, oppure in luogo suo il figlio od il fratello di lui cogliessero la sposa *in actu adulterii* ed avessero ad uccidere soltanto il drudo, l'uccisore cadrebbe in sangue coi parenti dell'ucciso, e se questi appartiene alla stessa tribù dell'omicida, dovrebbe inoltre pagare la multa di sei borse, e gli verrebbe abbruciata la casa e verrebbe bandito dalla tribù coi suoi parenti maschi; e nella eventuale composizione amichevole dovrebbe pure pagare il prezzo del sangue.

Se poi venisse uccisa soltanto la donna adultera, l'uccisore cadrebbe egualmente in sangue coi parenti (*gjinja*) della sposa uccisa.

Se invece venissero uccisi ambidue i colpevoli *in actu peccati*, l'uccisore non incorre in nessuna pena del *kanun*, nè avrebbe alcuna molestia da parte d'alcuno.

Nel caso di tentata seduzione, violazione o stupro di una ragazza o di una donna qualunque, se questa dà l'allarme, e indicato il reo, costui non può provare la sua innocenza col giuramento suo come pure colla testimonianza giurata simultanea di altri individui¹ (*pleç beetaar* = vecchiardi giurati) cadrebbe pure nella vendetta del sangue, osservando inoltre che raramente può intervenire in simili casi una composizione amichevole, nel qual caso

¹ Il giuramento usuale richiesto dal *kanun* consiste nell'esigere la testimonianza simultanea di quattro, otto, dodici, ventiquattro individui per lo più della stessa *mahall* o della stessa tribù per corroborare la testimonianza di un individuo accusato di un delitto, di un crimine, di un debito, o per certificare la realtà di un diritto. Esso riposa su questa idea, che il concerto si stabilisce difficilmente fra individui non aventi un interesse diretto a spergurare.

però dovrebbe pagare sei borse di ammenda, sebbene il sangue della donna venga valutato tre borse. L' onore personale è eguale per tutti.

Nel caso che una ragazza od una vedova¹ rimanesse incinta, mai ha luogo una composizione amichevole col reo, nel caso questi sia pubblicamente conosciuto come autore del delitto, imperocchè tale affronto è un disonore troppo grave per la famiglia dell' incinta, perchè questa possa venire a transazioni, ed il reo deve presto o tardi scontrarlo col suo sangue.

Avviene inoltre che appena nato il figlio illegittimo lo mandano al reo quale sua proprietà; e se questi nega il fatto, dovrà accertare la sua innocenza col suo giuramento assieme a quello di altri giurati.

Se la incinta spontaneamente o costretta rivela ai famigliari il nome del colpevole, rimanendo però la cosa affatto segreta, ed il reo interpellato non potesse accertare la sua innocenza, potrebbesi addivenire ad un accomodamento pagando il reo sei borse alla parte offesa; però nella Piccola Malcija mai avviene, bensì il reo deve lavare col suo sangue il commesso delitto.

Se la ragazza non si arrende a fare il nome del colpevole, di solito deve involarsi colla fuga dalla casa paterna, dove difficilmente farà più ritorno; e tante volte se non le riesce di fuggire a tempo, viene anche tolta di mezzo prima che il figlio suo veda la luce. Però ripugnando al padre di macchiare le sue mani col sangue della sua prole consegna semplicemente una cartuccia ad un amico o ad altro parente coll' incarico di uccidere la sedotta, mentre a se riserva la vendetta sul seduttore.

A Suma una fanciulla ottomana rimase incinta; interrogata fece il nome del seduttore, certo Sokol Mema pure maomettano. Il padre dava la cartuccia ad un suo nipote, il quale la esplodeva in petto alla cugina sedotta traforandole il polmone destro. Curata da chi scrive, guariva in breve, ed al presente si trova maritata in Montenegro. Pochi giorni appresso il padre di essa accompagnato da un figlio freddava con due fucilate il seduttore sulla porta del suo casolare (1905).

Non sarà inutile l' osservare che sebbene l' opinione pubblica approvi, anzi non ammetta per questi ed altri delitti, di cui in appresso farò cenno, che la vendetta del sangue su di colui che si rende colpevole, purtuttavia l' uccisore alla sua volta cade nella vendetta del sangue colla famiglia del reo ucciso.

* * *

Chi rapisce una donna sia nubile o maritata cade pure nella vendetta del sangue. Inoltre se la rapita appartiene alla stessa tribù del rapitore, questi incorre nella multa di sei borse e gli verrebbe abbruciata la casa.

¹ Giova però notare che in queste montagne comprese nella Diocesi di Pulati, avvi l' abuso, che rimanendo incinta una vedova dopo la morte del marito, fosse pure anche dopo due o tre anni, essa sfugge al disonore, solo dichiarando che essa fu incinta dal defunto, e pertanto il figlio nascituro rimane come legittimo alla famiglia dello sposo defunto. Quest' uso lo troviamo pure nella legge musulmana, la quale non ha voluto che i figli nati illegittimamente da vedove o divorziate fossero privi d' un padre, e dichiarò ch' essi appartenerebbero all' ultimo sposo. Questa soperchieria fisiologica non è ammessa però che per quattro o cinque anni. Tale abuso che pur troppo serve solo di copertela all' immoralità, si denomina in queste montagne *bar vrame*.

Se la rapita è fidanzata ad un terzo, il rapitore cade in sangue con la famiglia della rapita, mentre questa alla sua volta cade in sangue col fidanzato, perchè solo questa è responsabile dinanzi al fidanzato della promessa sposa.

Il rapitore poi ordinariamente mai restituisce la rapita, giacchè oltre venir tacciato di debolezza ed incoerenza a se stesso dovrebbe pure pagare sei borse per l' onore preso alla famiglia della rapita; il fidanzato poi se è forte farà di tutto per vendicarsi colla famiglia della promessa sposa; se teme misurarsi col fucile, e la famiglia potesse inoltre accertare con arbitri giurati di non aver concorso al ratto, può venire ad un accomodamento con essa e domandare sei borse d' ammenda; tale composizione amichevole però raramente si ottiene nella Piccola Malcija, più facilmente nella Grande.

Per un ratto compiuto avanti sette anni (1902) dalla tribù di Shkreli su d' una ragazza del villaggio di Domni (Postripa) si ebbero fin' ora a deplorare 27 uccisi, fra i quali anche una donna, in causa della vendetta, e non siamo ancor alla fine.

Ed è appunto alla legge draconiana del fucile, che si deve la rarità, con la quale succedono i ratti fra queste popolazioni delle montagne d' Albania.

* * *

Altra onta che non si lava se non col fucile è il bastonare o percuotere un maschio (*e rrahuna*), e ciò vale anche se un adulto percuotesse un fanciullo, nel qual caso i parenti di questo insorgerebbero a vendicare il subito disonore; imperocchè per l' Albanese non v' ha maggior onta di questa; e pertanto basta di solito il solo atto minatorio di percuotere per incorrere nella vendetta: anzi un proverbio dice: «*Ma e keqe asht nji e maatun se nji e rrhame*» = peggiore è una minaccia (di percuotere) che una percossa», cui segue l' altro detto: «*Burrat vriten e nuk rrahen*» = i prodi si uccidono col fucile, e non si bastonano. Questa è la sua divisa; e perciò un simile affronto non può venir lavato se non col sangue dell' offensore.

Un montagnolo che abbia subito quest' onta, e non abbia vendicato il suo onore coll' uccisione del suo nemico, è coperto d' infamia finchè egli vive, ed è come se fosse radiato dalla società.

Che se il percosso rinunciasse alla vendetta del sangue per accettare un' ammenda in danaro che in tal caso è sempre di sei borse, egli rimarrebbe del pari come persona morta dinanzi all' opinione pubblica, se pur non torna per lui a maggior disonore l' accettare tale prezzo di ammenda. Basterà accennare a questo fatto assai interessante: se cioè il percosso cadesse nella vendetta del sangue; ed il suo nemico l' uccidesse, non è tenuto l' uccisore a pagare alla famiglia dell' ucciso le sei borse d' ammenda che porta seco ogni sangue versato. Ed è logico: l' ucciso ricevette già il prezzo del suo sangue per la percossa subita, quindi non ha diritto ad altra ammenda.

Inoltre v' ha di più che l' opinione pubblica considererebbe come non avvenuta la vendetta, e pertanto il primo uccisore dovrebbe uccidere un' altro parente del percosso per prendere il suo sangue (Piccola Malcija).

* * *

Altre cause che possono determinare la vendetta del sangue sono: la mancata promessa di matrimonio o la rottura degli sponsali; un grave affronto fatto all'ospite di un terzo; la calunnia o la sfavorevole deposizione in giudizio, ed in generale ogni grave ingiuria fatta all'onore personale, del quale l'Albanese è sommamente geloso.

Tante volte anche il motivo o pretesto più futile e leggiero in apparenza può dar ansa alla vendetta, sopra tutto se fra le due parti preesiste qualche odio o rancore.

Avanti due anni (1907) per un danno di poche piante di granoturco causato accidentalmente da due buoi d'una famiglia di Lohe nel terreno di uno Shkrelese confinante, questi uccise a fucilate i due animali; il possessore di essi si vendicò uccidendo il fratello dell'offensore; dando così principio ad una non interrotta serie di vendette, delle quali caddero ormai vittime nove maschi ed una donna, senza far cenno dei feriti, e siamo appena al principio della fine.

Così per una sola parola di dileggio vidi cadere cinque montagnoli sulla porta della mia chiesa (Suma).

Imperocchè giova osservare che per la solidarietà che regna tra questi alpigiani essi si credono obbligati a portar soccorso ad un compagno ingaggiato in una rissa: e non è raro che uccidendo uno il rivale ne nasce una vera carneficina fra gli aderenti dell'uno e dell'altro dei rissanti.

Per tal modo le vendette si propagano all'infinito venendo continuamente coinvolte nuove famiglie.

* * *

Allorchè riesce ad un montagnolo di vendicare un qualche omicidio coll'uccisione della parte nemica, se questa appartiene ad un'altra tribù, imbandisce un banchetto, al quale intervengono gli amici e parenti che si congratulano con lui, inneggiando al suo valore, e facendo spari di gioia (*shenllek*). Nè è raro il caso che convengano a tale banchetto fino a 200—300 persone, che devono venir trattate lautamente con acquavite, caffè, pane, carne, formaggio e riso.

Pei sanguì presi entro la stessa tribù dell'omicida di solito nè questi nè i suoi parenti fanno *shennllek*.

* * *

Non è sconosciuto a questi montagnoli anche il duello (*bejlek*), purtuttavia è rarissimo sì che a mala pena può aver luogo un qualche caso durante il corso di un'intera generazione.

Come segno di sfida vien mandata al rivale una mela: se non l'accetta, perde l'onore: può però accettare per lui un qualunque altro suo parente, stabilendo il giorno, il luogo e le armi per il duello. I duellanti non compajono soli, ma bensì accompagnati dai loro amici e aderenti, e se sono di due diverse tribù, tutti i maschi vengono ad assistervi, imperocchè il duello di solito termina in un formale combattimento tra le due parti avversarie, o fra tribù e tribù. Per ciò appena si ha sentore di qualche sfida a duello, tosto

s' interpongono i missionari e le tribù neutrali per impedirne l' esecuzione, come a mo' d' esempio avvenne nel 1906 in occasione della sfida a duello fra Hoti e Gruda, per cui tutte le tribù della grande Malcija in un coi missionari si recarono tosto sopra luogo, e poterono appianare la vertenza col loro intervento senza che il duello avesse luogo.

* * *

La vendetta del sangue viene non raramente impedita per mezzo della pattuizione dei sangui. Tale accomodamento fra le due parti avverse si ottiene o coll' intervento del governo, oppure a mezzo di terze persone che intervenendo in modo amichevole presso l' offeso a vantaggio dell' offensore, gli ottengono coi loro buoni uffici il condono del sangue con o senza un' ammenda in danaro.

Le pattuizioni dei sangui a mezzo dell' autorità governativa avvengono di tanto in tanto, ogni dieci anni all' incirca, colla promulgazione di una *besa* generale. A tale scopo il governatore (*vali*) di Scutari promuove un firmano gransignorile da Costantinopoli, col quale viene indetta la pacificazione dei sangui in tutta la provincia (*vilajet*). Tale decreto viene di poi comunicato al capo (*sergjerde*¹) della commissione governativa delle montagne (*xhibal*¹) residente a Scutari, il quale contemporaneamente alla pubblicazione del detto Firmano nella città invia in tutte le montagne i suoi funzionari (*zaptie*) con una lettera diretta a tutti i capi tribù per informarli della cosa, lettera che all' uopo viene letta in tutte le chiese e le moschee, e che mi piace riportare nella traduzione letterale italiana.

Ai Signori

BAJRAKTAR e capi e popolo di

I sangui e le ferite con ordine del gran Sultano sono perdonati e pattuiti. Ora d' oggi in poi a chi uccide o ferisce qualcuno, la casa verrà abbruciata; il bestiame ovunque lo abbia gli verrà preso e confiscato; i terreni gli rimarranno per *miri* (appalto), o resteranno incoltivati; ed oltre a ciò gli verranno prese 6000 piastre di multa, e pel sangue o per la ferita non avrà mai più perdono.

Quando avesse ad insorgere tra fanciulle o donne qualche questione o qualche vertenza per eredità o per possesso contestato, o per qualche odio,

¹ Anticamente i montanari si amministravano senza alcuna ingerenza del governo turco a mezzo dei loro capi, i quali ricevevano direttamente dal governatore di Scutari le eventuali disposizioni governative. Fu solo fra il 1856-1858 che il Vali di Scutari Menemenli Mustafa Pasha introdusse una nuova organizzazione per le montagne di Scutari a fine di metterle in un vincolo di più stretta dipendenza dal governo, istituendo un consiglio amministrativo alla testa del quale pose un presidente (*sergjerde*) nominato dal governatore e scelto fra le notabilità musulmane (*bej*) di Scutari, un vicepresidente (*muhavin*), 13 *bylykbash*, un segretario (*çatib*) e 10 guardie (*zaptie*). Inoltre del consiglio che si chiamò *Shkodra Xhibali Komisioni* o semplicemente *Xhibal*, fanno parte per turno i capi delle singole tribù della Grande Malcija e Postripa, non però della Piccola Malcija, la quale seppe mantenere quasi inalterata la sua autonomia di fronte al governo turco.

A questa assemblea compete il diritto di decidere riguardo agli affari interni delle singole tribù, e di applicare in via civile e penale il codice (*kanun*) di Lek Dukagjini.

anzitutto compariranno dinanzi al governo per venir giudicate e riconciliate in qualunque loro questione; e in quel modo che il governo deciderà e giudicherà, così rimarrà.

L. S.

Il Sergjerde delle Montagne
SHAQIR BEGU

In forza di questo decreto tutti gli individui appartenenti alla Piccola Malcija e che tengono delle vendette da compiere, devono comparire, sotto pena di multa e di prigionia, dinanzi ai capi-tribù i quali costituiti sopra luogo in speciale commissione assieme al delegato governativo inviato apposta da Scutari pertrattano ogni singolo caso di vendetta, intimando all'offensore di versare il prezzo del sangue o della ferita, di cui è debitore, e di pagare una tassa (400 piastre) per la *pleçnia* = «vecchiardia» e che spetta ai capi ed al funzionario governativo.

Tutte le tribù delle altre montagne di Scutari devono pacificare i sanguì, non sopra luogo, ma bensì devono comparire a Scutari dinanzi ad una apposita commissione governativa, della quale fanno parte anche i capi delle singole tribù.

Chi pattuisce riceve un documento comprovante la conciliazione avvenuta (*hygjet*), pel quale deve pagare una tassa di 70 piastre.

Quando si tratta di conciliare fra di loro molte famiglie di diversa tribù coinvolte in molti sanguì, il governo dichiara semplicemente come pattuite tutte le vendette da farsi (*me i myt t'tana gjaqe me gur n'uj* = annegare tutti i sanguì con una pietra nell'acqua); e chi avesse ad infrangere tale disposizione incorrerebbe nelle stesse multe comminate a coloro che furono riconciliati con documento (*me hygjet*).

Ciò non ostante tali riconciliazioni, siccome forzate, sono tante volte solo apparenti e momentanee; e chi non potè vendicarsi a tempo prima della pattuizione dei sanguì, presto o tardi lo farà di poi, e tanto più facilmente gli riuscirà, in quanto che i delinquenti confidando nell'accomodamento fatto coll'offeso, incauti non diffidano dell'avversario, non stanno in guardia, e così finiranno col cader vittima della loro imprudenza.

Giova però notare che in tal caso colui che facesse vendetta incorrerebbe in tutte le pene già menzionate nella circolare governativa; ed inoltre spesso volte viene comminata una multa che varia dalle 500—3000 piastre a chiunque avesse a dar ricetto od ospitare il reo; il quale nel caso avesse a cader nelle mani della giustizia governativa verrebbe condannato a 15 anni di carcere o d'esilio.

* * *

Come già accennai, si può ottenere, sebben di rado, la pacificazione di qualche vendetta anche in via privata coll'intervento amichevole di terze persone, sopra tutto a mezzo dei missionari¹.

¹ Non posso tralasciare di accennare in modo speciale all'opera benefica, religiosa e civile, ch'esercita la Missione Ambulante dei Rdi Padri Gesuiti di Scutari, i quali già da lunghi anni fra stenti e difficoltà indicibili percorrono in ogni senso tutta l'Albania dando continua-

Quando son trascorsi vari anni senza che l' offeso abbia potuto consumare la vendetta, alcuni amici dell' omicida che sieno benevisi anche dal padrone del sangue, si recano per lo più assieme al missionario dalla famiglia che ripete il sangue conducendo seco anche il colpevole colle mani legate dietro la schiena e con un tabarro che gli copre il capo fino agli occhi.

Dopo scambiati i saluti d' uso, il missionario oppure l' individuo più eloquente di quella deputazione prende la parola; ricorda i fatti accaduti dando tutta la colpa all' uccisore; poi richiamandosi alla magnanimità ed ai sentimenti cristiani dell' offeso, lo supplica a nome di tutti di perdonare al nemico, che intanto se ne sta a capo chino e legato vicino al focolare. L' offeso resiste a lungo; le preghiere si raddoppiano; il padrone del sangue si agita, ricorda con vivi colori il danno avuto dall' omicida, il disonore di cui fu coperta la sua famiglia, e le qualità di colui che ha perduto. In allora tutti lo assediano, supplicandolo di perdonare; le donne ed i bimbi per lo più si associano agli intervenuti per commuovere il renitente; ed infine dopo continue esitazioni che talvolta durano più ore, l' offeso si alza, slega il suo nemico e gli dice: «*t'kioft hallal!*» = ti sia perdonato! e così dicendo l' abbraccia. Tali parole vengono pure ripetute dagli altri congiunti che alla lor volta l' abbracciano. Da questo momento cessa ogni inimicizia.

Naturalmente l' offensore deve pagare all' offeso il prezzo del sangue che di solito in queste pattuizioni viene o del tutto od almeno in parte condonato in un col sangue. L' omicida poi deve imbandire un pranzo all' offeso ed agli altri intervenuti come testimoni e pacieri. Inoltre egli regala al suo nemico un' arma, una carabina od una rivoltella, in segno di riconoscenza e gratitudine. Oltre a ciò per confermare vieppiù l' avvenuta riconciliazione stringono fra di loro qualche parentela oppure si fanno *probatini*¹; oppure vengono messi dei «garanti» per la sicurezza del perdonato.

Però queste riconciliazioni private, se togli quelle ottenute a mezzo dei missionari e delle quali feci cenno nella nota a pag. 678 succedono assai di rado. Arroggi inoltre che colui il quale perdona un sangue, difficilmente sfugge al disprezzo dei suoi compaesani, che taceranno il suo perdono come effetto di debolezza, o di paura, o di avarizia preferendo il prezzo del sangue alla

mente dei corsi speciali di s. missioni, dovunque vi abbiano dei cristiani. E la loro opera è semplicemente ammirevole, se pur non valga meglio chiamarla un continuo trionfo. Moltissimi sono gli abusi e i disordini estirpati, e innumerevoli sono sopra tutto le pacificazioni dei sangui ottenute per loro mezzo. Basterà a mo' d' esempio accennare solo all' ultima missione da loro data quest' anno (1909) nella Grande Malcija, nella quale furono pattuiti circa 42 sangui! E giova notare che le riconciliazioni ottenute per loro mezzo sono costanti, perchè il montagnolo quando regala un sangue a Cristo, mai vien meno alla sua parola.

¹ *Probatinat* = «fratelli di sangue». Questa cerimonia comune anche presso i popoli Slavi, consiste nel pingersi ambedue il dito mignolo, finchè ne sprizza il sangue che lasciano colare in un bicchierino, contenente dell' acquavite, finchè questa ne diviene vermiglia, e poi scambiandosi i bicchierini l' uno beve il sangue dell' altro. Ciò fatto tosto si abbracciano dicendosi scambievolmente: «*Kioshim vllazen n' Tenzon!*» = che abbiamo ad essere fratelli nel Signore! Con tale cerimonia la loro amicizia diventa indissolubile, così da costituire un vincolo così sacro, che i loro figli non possono unirsi in matrimonio fra di loro, venendo considerati come stretti parenti.

vendetta; cosichè presto o tardi il sentimento innato della vendetta a lungo eccitato e stuzzicato avrà il sopravvento e terminerà coll'uccisione del nemico perdonato o di uno dei suoi congiunti.

* * *

Per mettere un freno alla vendetta del sangue facile a succedere nelle riunioni dei fedeli alla chiesa, vi hanno delle leggi che comminano gravi multe pecuniarie, le quali variano però a seconda dei luoghi, a chi dà ansa alla vendetta. Per varie chiese della Grande Malcija vi sono p. e. le seguenti:

1. Chi fa baruffa nel circuito della chiesa o della casa parrocchiale; o dirà parole offensive all'indirizzo di qualcuno; o metterà mano all'arma, incorre nella multa di 2000 piastre da versarsi alla chiesa, e 2000 piastre da pagarsi ai capi-tribù.

2. Chi reca seco alla chiesa persone che sono in sangue in occasione di festività, a cui convengono anche gli amici di altre tribù, incorre nella multa di 500 piastre da pagarsi alla chiesa, ed altrettante ai capi della tribù.

Analoghe leggi esistono anche per le moschee musulmane delle Montagne.

* * *

Dal fin qui detto è facile immaginare di quanti gravi danni è causa questa piaga della vendetta del sangue, estendendosi essa non soltanto al reo, ma pur anco ai suoi congiunti.

Un sangue terrà raminghi per mesi ed anni in paesi lontani gli individui più atti ai lavori delle campagne e gettando con ciò stesso le famiglie nell'indigenza e nella più squallida miseria. Se poi dopo otto o dieci anni verrà promulgata dal governo la pattuizione generale, si dovrà vendere un pezzo di terreno o gran parte del bestiame per pagare il prezzo del sangue e le tasse. La famiglia poi dell'ucciso deve sobbarcarsi a spese gravissime per il banchetto funebre che s'imbandisce ai parenti ed amici ed al quale convengono non di rado dalle 300—500 persone; se poi la famiglia del defunto non è in grado di compiere da sè la vendetta, deve pagare altri, perchè data occasione uccidano il nemico a suo conto.

Questi ed altri sono i danni materiali che produce la vendetta del sangue. Naturalmente il male morale è ancor maggiore, nè occorre spendere parole potendo ognuno indovinarlo da sè.

Appendice.

Non sarà senza interesse il riportar qui alcuni canti funebri riferentesi a qualche vittima della vendetta del sangue, raccolti dalla viva voce di questi montagnoli, canti che varranno più che le parole mie a far conoscere lo spirito del popolo: imperocchè la poesia è sì familiare allo spirito di questi fieri abitatori dell'Alpi Albanesi, che si presta, per dirlo con un autore, come scintilla elettrica a far loro esprimere vivamente gl'impeti della passione e gl'impulsi del cuore.

Gran numero dei canti funebri in volga presso queste tribù delle montagne e nelle città procedono appunto dalla fantasia poetica di donne del popolo che fattesi poetesse estemporanee, ed improvvisando i lor canti sulla circostanza seppero esprimere coi più vivi colori la disperazione ed il dolore.

Il canto seguente, a mo' d' esempio, si riferisce all' uccisione di certo Shyt Leka, giovane ventenne, amico indivisibile di due noti banditi Noc Kola (ucciso nel 1905) e Kin Matja, tutt' ora vivente in America. La moglie dell' uccisore stesso appena ebbe sentore del fatto, venne a piangerne la morte improvvisando il seguente canto funebre:

Kuur ka raa sahati i nan,
Quando ha battuto le ore nove,
Muer zâni gjith dyrnjaan,
Prese la notizia tutto il mondo;
Thane: ka met nji krail n' Gojan.
Dissero: è rimasto (ucciso) un re in Gojani.

Kuur erdh shpirti per me i dal,
Quando venne lo spirito per uscirmi,
Plasi kulla ball e m' ball;
Si spaccò la torre (casa) di fronte in fronte;
Vaitoi dera per me nnal.
Pianse la porta per fermarlo.

Kioshin t' zez kto dygaigji,
Siano neri (senza onore) questi negozianti,
Qi po shesin barot t' zii;
Che vendono polvere nera;
Vraane Shyt Leken dial te rii.
Uccisero Shyta Leka, ragazzo giovane.

* * *

Un altro canto che piange la morte di un giovane montagnolo ucciso lungi dalla sua tribù e che si ode di frequente nella bocca di questi alpigiani, suona:

Po knon nji zog i zii,
Canta un uccello nero,
N' maje vorrit t' dialit t' rii:
In cima al sepolcro di un ragazzo giovane:
Iu shtegtar, qi vini e shkoni,
Voi viandanti, che venite e andate,
Nâneloces mos m' i kalzoni:
Alla mamma non me lo dite:
Ne pvet nâna per mue,
Se chiede la madre di me,
Thoni: diali t' â martue.
Dite: il (tuo) figlio ti si è sposato.

Ne pvet, se ç' grue muer:

Se domanda, quale donna prese:

Muer dy plume n' krahnuer.

Prese due palle in petto.

Nè pvet, si shkon zahuri:

Se chiede, come passa il tempo:

Toka shtrat, e jestek guri.

La terra letto, e cuscino la pietra.

Ne pvet, se ç' zoja kiaishin:

Se domanda, quali donne piangevano:

Shpent e sorrat m' te po haishin.

Gli uccelli e le cornacchie in esso mangiavano.

Ne pvet, si asht sefaja:

Se domanda, come è la comodità:

Besa rên kenka dyrgnaja:

In verità menzogna è il mondo:

Qindrò, thoni, o nana e shkret,

Fatti coraggio, dite, o madre infelice,

Se ty diali paska met!

Perchè a te il figlio è rimasto (ucciso)!

* * *

Un canto¹ in voga presso gli abitanti della Grande Malcija, e che vien cantato di solito sul loro strumento nazionale la *lahuta*², ricorda il pianto improvvisato da una sorella sul cadavere dell'unico fratello ucciso da alcuni briganti montenegrini. L'unico suo cordoglio è che il sangue del fratello resti invendicato, perchè non v'ha chi faccia vendetta per lui.

Kuur kaa dal hylli i sabahit,

Quando comparve la stella dell'alba,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Ti m' i' a vûnc pushken krahit,

Tu te lo ponesti il fucile alla spalla,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Edhe m' vojte m' der t' vathit,

E mi andasti sulla porta dell'ovile,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

¹ V. Lahuta e Malciis II p. p. 15.

² Di strumenti musicali non conoscono questi montagnoli che la *lahuta*, la quale corrisponde alla *guzla* dei Serbi. È uno strumento grossolano incavato in un pezzo di legno forte, colla forma di mezza pera col manico, a mo' di mandolino. Alcuni crini di cavallo riuniti assieme formano l'unica corda, di cui è munito l'istrumento e che vien tesa sopra il piano di risonanza formato da una pelle di animale. È con questo istrumento che il montagnolo accompagna i sui canti, usando un archetto munito di crini di cavallo.

E m' i a lshove zânin skjapit,

E me gli facesti voce al caprone,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Me i lshue podit e livadhit,

(Per) lasciarli al piano ed al prato,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Me i lshue m' uj-m' at uj t' akllit!

(Per) lasciarli all' acqua-a quell' acqua di ghiaccio!

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Me i mrizue te aj lisi i rrashit,

(Per) meriggiarli a quella quercia del piano,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Qyqia motra tu t' kunnrue,

Cuccula sorella a te stando di rimpetto,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Porsi lis me deg t' prarue,

Come albero coi rami dorati,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Lis me mâje te lulzue,

Albero colla cima fiorita,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Rrite e mjera tu u mênneue,

Stava sventurata pensando,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Se me ç' vashe ty me t' fejue,

Con quale sposa te fidanzare,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Por qe Vuloja¹, 'i drangue,

Ma ecco Vuloja, un dragone,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Me tok t' zez sod t' kaa martue

Colla terra nera oggi ti ha sposato

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

¹ Brigante di Cetinje.

Arm e petka tu t' shkretnue,

Armi e vestiti a te desolando,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Nân e moter tu t' zezue,

Madre e sorella a te ammiseraando,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

T' zezat qyqe¹ tash kénnoin,

Gli infausti cuculi¹ ora cantano,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Nân e moter t'u nîmoin,

Madre e sorella loro aiutano,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Pse mâa rrug per ty s' kunurojn,

Perchè mai più strade per te s' affacciano,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Tash kénnon nji zog i zii,

Or canta un uccello nero,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Kah t' kerkoj per Shqypitarii,

Ovunque cerchi per l' Albania,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Kurr ket pùn un s'e kam nnii,

Mai questa cosa io non l' ho udita,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

Se kaa met kûnn

Che è rimasto in qualche luogo sangue senza venir restituito,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

A me pare, a se me krye,

O con danaro, oppure con la testa,

O vllau i êm, o vllaa!

O fratel mio, o fratello!

¹ Il cuculo (*qyqe*) è per l' Albanese l' emblema del dolore, ed è uccello di cattivo augurio. Vedi in proposito: Superstizioni e credenze nelle Montagne d' Albania, appunti che verranno pubblicati quanto prima in questa Rivista.

Veç kaa met njai gjaku i Avdiis,

Sol è rimasto quel sangue di Avdia,

O vllau i êm, o vllaa!

O frate! mio, o frate! lo!

Qyqia môtra, vaj, e Avdiis!

Cucula sorella, ahimè, di Avdia!

* * *

Ed una madre di Rjolli dinanzi al cadavere dell' unico suo figlio crivellato di palle dall' esercito turco, perchè si rifiutava di consegnare allo stesso le sue armi, cantava:

Po nnigiò, Salì Ahmeti,

Ascolta, o Sali Ahmeti,

Sod per ty ka ken gazepi,

Oggi per te è stato uno strazio,

Pse gjashtdhet e gjasht var

Perchè sessanta sei ferite

Te tâna n' shtat i paske mar;

Tutte nella persona le hai ricevute;

Por mos t' dhemin, more dial,

Ma non ti addolorino, caro figlio,

Se kshtu desin burrat per arm.

Chè così muojono i valorosi per l' armi.

* * *

Il seguente canto fu scritto nel mentre una prefica (*vajtoiz-a*) di Shkreli, certa Drane Keqia, improvvisava un pianto per l' uccisione di un unico figlio, fidanzato, che cadde vittima della vendetta del sangue facendo ritorno alla casa paterna colla sua sorella da poco maritata, e che per la prima volta dopo le nozze si recava a riveder la vecchia madre. Appena il fratello cadde ferito a morte, essa impugnò le sue armi per combattere coi nemici che stavano in agguato; ma infine colpita da una palla giacque essa pure nel suo sangue.

Kuur duel ajo prit,

Quando si appostò quell' agguato,

Po, ajo mir ish ken godit,

Sì, esso bene era stato preparato,

Asaj i raft ma e madhia pik.

Ad esso gli cada la più grande goccia (colpo apoplettico).

«Kuur te raa plumi n' shtat,

Quando ti colpì il piombo nella persona,

A t' kaa nnoll kerkush ngiat,

Ti si trovava nessuno vicino

Me t' dal zot, o dial i ngrat?»

A difenderti, o figlio infelice?

«Kush me mue nuk kaa qillue,
 Nessuno con me non si trovava,
Veç sall motra kaa qindrue,
 Ma sol la sorella ha resistito (combattendo),
Na te dy kem marue;
 Noi tutti e due siam caduti;
Por mârre malit s' i kem çue,
 Ma vergogna alla tribù non le abbiám recato.
Se na vedin e kem pague¹.
 Chè noi stessi abbiám pagato.
Por e mjera nâna, qi u kaa rrit!
 Ma misera la madre, che vi ha allevati,
Mier konaku, qi u kaa qit!
 Misera la famiglia, che vi ha procreati,
I lumi bregu, qi u ka prit!
 Felice il lido (sepolcro), che vi ha accolti!
Sod me shtat te rzue,
 Oggi colla persona cadente,
E me syy t' verbue,
 E con gli occhi accecati,
Po, e miera, si due me rnue?
 Sì, o misera, come voglio vivere?
Sod si rnon nâna paa dial,
 Oggi come vive la madre senza figlio,
Sod paa dial e sod paa bii,
 Oggi senza figlio ed oggi senza figlia;
Une, tybe, çairen s' ja dii.
 Jo, davvero, il come non lo so.
Bash si qyqe due me knue;
 Proprio come cuculo voglio cantare;
Pse me dial t' fejue,
 Perchè col figlio fidanzato,
E me nuse t' rroque,
 E colla sposa a giorno fissato (per le nozze),
E me dasmort t' shkrue;
 E con gli invitati (già) iscritti;
Po njashtu a kaa baa vakii,
 Sì, così è mai succeduto,
Tui ardh biia n' pasii²,
 Venendo la figlia ad un convitto,
Tui ardh biia n' gjinii,
 Venendo la figlia alla casa paterna,

¹ Giacchè il fratello avea di già ucciso uno dei parenti dei nemici postisi in agguato, e la sorella cadde combattendo.

² V' ha l' uso in Albania che la sposa novella poche settimane dopo le nozze ritorna alla casa paterna per rimanervi alcun tempo.

Me met n' rrug, si trim daii?

Di rimaner (uccisa) in strada, come un forte valoroso?

E sod me hise t' shkretue,

Ed oggi colla parte (ereditaria) desolata (senza erede),

E me ëmen t' harrue,

E col nome dimenticato,

E me nuse te lshue,

E colla sposa lasciata (libera),

Qi ka me marr i ticter fat;

Che prenderà un altro marito;

E un si qyqia ne gem t' that,

Ed io come cucula su ramo secco,

Kam me brit dit e nat,

Griderò (di dolore) giorno e notte,

Por mos t' dhimet, o biir, kio jet,

Ma non ti rincresca, o figlio, questa vita,

Se te gjith kem borxh me dek,

Chè tutti abbiamo il dovere di morire,

E trimnisht ti paske met.

E valorosamente tu sei rimasto (ucciso).



Théorie et pratique de la piété filiale chez les Chinois.

Par le P. JOS. HOOGERS, Mongolie orientale.

(Suite.)

Reste le grand devoir du culte des ancêtres dont on pouvait presque dire qu'il constitue la vraie religion des Chinois. — «L'homme de bien règle sa conduite sur les textes des livres», est-il dit quelque part. Or voici le texte fondamental par rapport au culte des morts (voyez gravure XIII). Confucius dit: «Servir les parents après leur mort, comme on les servait dans leur vie, les servir disparus, comme s'ils existaient encore, voilà la perfection de la piété filiale.»

Cheu seù jou cheu cheng, 事死如事生
Cheu wang jou che uts'ouenn. 事亡如事存

Les cérémonies en mémoire des défunts s'adressent à l'âme, et se font par des offrandes au temple des ancêtres, et non pas au cimetière, où la tombe ne contient que le corps. Un empereur a été repris dans l'histoire pour avoir confondu les rites de la tombe et du temple. Il traita le corps comme doué d'intelligence, et en sacrifiant, il avait l'air de le croire vivant, il négligea la tablette (qui est censée le siège de l'âme) du temple des ancêtres, et en ne lui sacrifiant pas, il avait l'air de la croire morte. Cette remarque importante fait comprendre ce texte de Confucius: «Traiter les morts en morts, est inhumain, traiter les morts en vivants, serait déraisonnable». Comme s'il disait: Chez les défunts il ne faut pas traiter comme mort, ce qui vit (l'âme), ce serait inhumain — et il ne faut pas traiter, comme vivant, ce qui est mort (le corps) ce serait déraisonnable. — Il ajoute: «On leur fait donc des offrandes et des libations, afin qu'ils ne puissent pas être oubliés.» Cependant «personne n'a jamais vu qu'un mort mangeât les offrandes, et cependant, depuis l'antiquité personne n'a omis de les faire». — Vingt-cinq siècles avant l'ère chrétienne, voilà donc plus de 4000 ans, que se pratique en Chine cette manière d'honorer les ancêtres. On lit dans l'histoire qu'après la mort de l'empereur *Houang ti* 2597 avant J.-C., son ministre *Tsouo tch'e* désirant conserver sa mémoire, prit ses habits, sa coiffure, son siège et sa canne, les mit dans un temple, et leur fit des offrandes. Le P. WIEGER ajoute à ce texte: «Première manifestation historique de la forme chinoise du culte des ancêtres, qui consiste à traiter le défunt, comme on traitait le vivant.» — La pratique continue encore de nos jours — tout Chinois aisé a sa petite pagode *tsoung miao* 宗廟 où sont placées les tablettes *p'ai wei* 牌位 avec les noms des ancêtres. Ceux qui n'ont pas de pagode ont du moins un tableau sur lequel sont inscrits, dans l'ordre voulu, les noms des ancêtres. C'est devant ce tableau,

qui tient lieu alors de la petite pagode ancestrale et des tablettes¹, que se font les cérémonies aux jours prescrits par les rites.

La doctrine sur laquelle repose le culte des ancêtres, a subi des modifications durant le cours des siècles. Les anciens Chinois ne rendaient un culte qu'au ciel et aux mânes, et pendant des siècles on croyait réellement à la survivance certaine des morts, qui étaient considérés comme étant au courant des affaires de ce monde, s'y intéressant et intervenant. Comme on croyait aussi qu'ils pouvaient influencer sur la destinée des mortels, il s'agissait d'avoir de bons rapports avec eux, et de ne pas rompre les relations bienveillantes, en les indisposant par inconduite, débauches ou excès, ou encore par cessation d'offrandes. J'indique surtout le dernier motif, parce que l'histoire relate des faits de défunts oubliés qui apparaissaient en songe et réclamaient leur pitance. — Les empereurs, pour réduire des sujets rebelles, en appelaient aux ancêtres pour intimider les descendants, et les menacèrent de leur colère. Les empereurs se rendant dans les différentes parties de l'empire emportaient toujours sur un char spécial les tablettes de leurs ancêtres, pour pouvoir en toute occurrence se mettre en communication avec les âmes des ancêtres. Sans s'attendre à une visite réelle, on évoquait les défunts, en leur proposant des mets, et en retour leur demandant des faveurs. L'évocation se faisait toujours au son de la musique. Voici d'ailleurs toute une scène d'offrande aux défunts, comme elle est décrite dans le Livre des Odes: Un officier commence par vanter ses grains qui le mettent à même de bien traiter ses ancêtres. Puis il vante son bétail et raconte les préparatifs de l'offrande. Enfin tout est prêt et parfait. Le cérémoniaire prend position près de la porte. Alors sur son invitation, les ancêtres, personnifiés par le représentant², arrivent du dehors avec majesté et entrent dans le temple. Le représentant s'assied, déguste. Par la bouche du cérémoniaire, il remercie, et promet en retour un accroissement de bonheur, dix mille années de vie, une vie sans fin. L'officier se réjouit et se félicite. «C'est que, dit-il, j'ai fait tout mon possible. En fait de rites, je n'ai rien omis. Aussi le cérémoniaire m'a-t-il dit, au nom du représentant: Ton offrande est agréée. Les ancêtres ont bu et mangé (en ma personne). Ils te promettent toutes les félicités; ta piété leur a plu. Tu auras bonheur et années, sans nombre et sans fin». Suit le départ des ancêtres. Les rites étant achevés, les cloches et les tambours résonnent. «Je retourne à ma place, dit l'officier. Le cérémoniaire me dit de leur part que les ancêtres sont rassasiés.» Puis l'auguste représentant se lève et se retire majestueusement, les tambours

¹ La tablette *p'ai wei* est une planchette dressée au défunt et placée dans la pagode des ancêtres; elle sert de moyen de communication, de médium entre le défunt et les vivants. Confucius dit expressément qu'un défunt ne peut pas avoir deux tablettes. Aussi l'unique tablette du temple des ancêtres doit être considérée comme siège authentique de l'âme. Les tablettes multiples p. e. de Confucius dans ses nombreux temples, indiquent seulement le lieu rituel de la personne honorée; d'ailleurs, même pour la vraie tablette, on n'a jamais cru fermement, même au moment des grandes offrandes, que l'âme du défunt y était réellement localisée.

² Le représentant (*cheu* 尸) dans les cérémonies funèbres était celui qui faisait le rôle du défunt. Il était habillé et arrangé de manière à représenter l'image du défunt. Le fils, désolé de ne plus voir son père défunt, se consolait de cette image du défunt. C'était le représentant, qui acceptait les oblations, les mangeait, et souhaitait bonheur et prospérité au nom des défunts.

et les cloches sonnait une marche. Enfin, dernier acte, les invités mangent les restes. Quand tout est consommé, tous, rassasiés de boisson et de nourriture, saluent l'hôte et lui disent: «Les ancêtres ont bu et mangé. Ils vous feront vivre longtemps.»

On offrait des végétaux, liqueurs et animaux; même l'histoire atteste qu'il y a eu des temps qu'on offrait des victimes humaines. Voici, gardé par l'histoire, un curieux menu, décidé et prescrit par décret impérial. On s'en servirait désormais pour chacun de ses ancêtres, hors des offrandes des quatre saisons. «L'aïeul eut des galettes et un consommé de canard; l'aïeule, des pousses de bambou et des œufs de cane; le père reçut un hachis de viande et un potage aux herbes; la mère, du thé avec croquignoles et du poisson frit.» Car, ajoute le texte, c'est là ce qu'ils avaient aimé de leur vivant. Voilà bien compris et appliqué le principe mentionné plus haut: servir les parents après leur mort, comme on les servait dans leur vie.

Les empereurs et leurs feudataires s'envoyaient mutuellement une part des sacrifices, dans l'intention de céder ainsi une part des bénédictions du ciel et des ancêtres. Tous les grands événements, comme prise de possession du trône, expéditions guerrières, grands voyages, grandes chasses, batailles gagnées, rébellions domptées, étaient et sont encore annoncés aux tablettes des ancêtres.

Mais plus tard s'élèvent des esprits sceptiques et contradicteurs, et les idées de survivance commencent à susciter des doutes. C'étaient encore et surtout les hommes supérieurs, qui, à cause de leurs capacités, pouvaient après leur mort devenir influents et redoutables, et ceux qui étaient morts de malemort et survivaient comme revenants malfaisants. En leur faisant des offrandes, on pouvait les tranquilliser et les empêcher de rôder sur la terre pour nuire aux hommes.

De temps en temps des voix s'opposent à l'incrédulité gagnant toujours plus de terrain. Ainsi le philosophe *Mei ti*, l'apôtre de la charité universelle, se plaignant des malheurs de son temps, dit: «La cause de nos malheurs, c'est que beaucoup doutent, si les mânes existent, oui ou non. Si tout le monde croyait encore, comme jadis, que les mânes bénissent les bons et maudissent les méchants, il y aurait certainement moins de troubles.» On se matérialise toujours davantage, et la doctrine primitive chinoise, *tsoung kiao* 宗教, est de plus en plus altérée et viciée. Au premier siècle de l'ère chrétienne, un philosophe dit: «Le vulgaire croit qu'il faut faire des offrandes, et que ces offrandes portent bonheur, et que si on ne fait pas d'offrandes, on n'a que des malheurs; il prétend que les défunts sont doués de connaissance, boivent et mangent. Je dis que les morts sont dépourvus de connaissance et ne peuvent ni boire ni manger. Les morts ne deviennent pas *kouèi* 鬼, comme on le prétend. Ils ne peuvent pas nuire aux vivants. Le principe vital s'évapore, c'en est fait; comme d'un sac troué dont le riz est éparpillé, il reste une loque. Depuis l'origine du ciel et de la terre, que d'hommes ont passé! S'il restait de chaque homme un *kouèi*, je ne pourrais plus sortir, sans écraser autant de *kouèi* que je ferai de pas.» — Enfin *Tschou hi* donna le coup décisif en faveur du matérialisme. Il dit: «Soutenir que l'âme survit après la mort indéfiniment, c'est une erreur bouddhique.» Mais alors, si les morts ne sont plus, comment

expliquer le devoir sacré du culte des morts? Difficile question, à laquelle *Tschou hi* répond: «On ne peut pas dire des morts qu'ils ne sont plus, puisque quelque chose d'eux survit dans leurs descendants. Eux-mêmes n'existent plus, mais ce qu'ils ont donné à leurs descendants, subsiste. Les descendants sont comme des boutures de l'ancêtre annihilé. Ils font des offrandes, pour manifester leur reconnaissance de l'acte génératif par lequel leur ancêtre leur a donné la vie. Une fois que l'ancêtre est entièrement dissipé, rien de lui ne se réunit plus pour profiter des offrandes, quoiqu'en disent les anciens livres. Donc les rites sont pour satisfaire la dévotion des descendants et s'adressent, somme toute, à eux-mêmes, c'est-à-dire à la substance de l'ancêtre, conservée dans leurs personnes.»

Il serait difficile de dire au juste où en est aujourd'hui la doctrine sur ce point. Partout un mélange des trois doctrines bouddhiste, taoïste et confucianiste. L'enseignement de la littérature chinoise, et partant de leur philosophie, ayant pour base les livres canoniques, est nécessairement confucianiste. Cela n'empêche que sans la moindre crainte d'inconséquence, le plus enragé disciple de Confucius invitera un bonze bouddhiste ou taoïste ou même les deux, pour faire les prières, lors des funérailles d'un membre de sa famille. Et quoiqu'il en soit de la doctrine (le Chinois a d'ailleurs une aversion naturelle contre tout point de doctrine nettement énoncé) le culte des ancêtres est pratiqué comme autrefois par toute la masse du peuple chinois. Compris dans le sens exposé, ce culte est une vraie servitude, un esclavage déprimant. La crainte réelle et pourtant fausse et illusoire de malheurs à prévenir ou s'éloigner, et l'espoir enraciné et pourtant vain et chimérique de bonheurs à obtenir ou à augmenter, voilà les deux raisons d'être du culte des morts, c'est ce double motif utilitaire qui fait plier des centaines de millions de vivants sous la dépendance et le joug d'innombrables millions de défunts. Car dans le sens expliqué tous les défunts de Chine sont des dieux à craindre, donc à vénérer.

De tout ce qui précède, on voit la haute importance de la doctrine de la piété filiale dans la société chinoise. Aussi en dehors des témoignages d'approbation de la part du ciel que la crédulité chinoise croit avoir le droit d'espérer de son exercice et de sa fidèle pratique (voyez gravures XIX, XXI et autres), le gouvernement concède des récompenses spéciales pour les fils et filles qui ont cultivé cette vertu à un degré héroïque. Le tribunal des rites¹ est de temps en temps saisi de causes de ce genre. Voici le dispositif de la loi: «S'il se trouve dans les provinces à un degré héroïque un fils pieux, un petit-fils attentif, une veuve chaste et douée de piété filiale, une jeune fille dévouée à ses parents, qui méritent d'être signalés par l'empereur, pour en perpétuer la mémoire, le vice-roi ou le gouverneur les proposeront à l'em-

¹ Dernièrement l'impératrice a édicté un décret pour la modification des rites, des affaires funèbres, des offrandes, etc. Il faut choisir les rites qui conviennent aux mœurs du temps présent, sans contrevenir à ceux des anciens. «Rien n'est meilleur dit le décret, pour tranquilliser la cour suprême, et pacifier la population, que les rites qui donnent les doux moyens de gouverner le peuple. Ainsi notre Chine sera forte, et ce sera l'acheminement vers l'établissement des lois constitutionnelles.»

péreur. Si l'empereur, la sentence du tribunal suprême des rites entendue, admet les propositions, le mandarin local donnera pour chacun 30 onces d'argent, pour que leurs familles leur élèvent un «arc de triomphe» (*p'ai fang* 牌坊). Leurs noms seront gravés sur une stèle en pierre (*pei* 碑) érigée dans «le temple des hommes fidèles et justes» (*tchoung i seu* 忠義祠) ou dans «le temple des femmes chastes et pieuses» (*tsie hsiao seu* 節孝祠), qui se trouvent dans toutes les préfectures et sous-préfectures. Leurs tablettes seront érigées dans ces temples, et chaque année, à l'époque du printemps et de l'automne, le mandarin local leur offrira un sacrifice. Si une femme, dont les parents n'ont ni fils ni petit-fils, se dévoue héroïquement à leur service pendant toute sa vie, et pour cette raison renonce au mariage, elle recevra une décoration impériale, de la même manière qu'un fils d'une piété héroïque envers ses parents. Une somme d'argent lui sera donnée pour élever un arc de triomphe, son nom sera gravé sur une stèle en pierre, sa tablette sera placée dans le temple des femmes chastes et pieuses et des sacrifices lui seront offerts.»

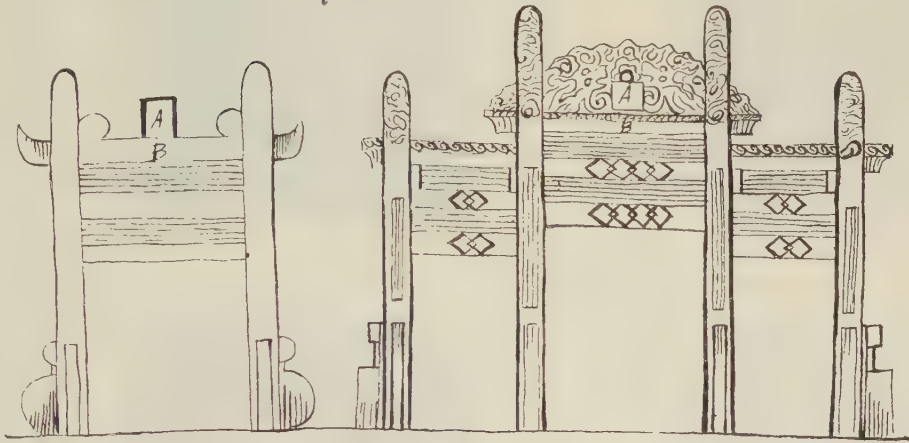
Que dire maintenant du résultat final obtenu par la théorie chinoise de la piété filiale? Un auteur, traitant cette question, porte le jugement suivant: «De tous les peuples qui nous sont connus, les fils des Chinois sont les plus dépourvus de piété filiale et les plus désobéissants.» Je suis loin de souscrire à cette appréciation si crûment exprimée. Il faut observer, d'abord, que la notion de la piété filiale chinoise diffère beaucoup de celle de la piété chrétienne, qui emprunte ses devoirs à des idées de foi. En Chine toute la pratique est réglée par des prescriptions cérémonielles et on peut dire que la plupart des enfants chinois observent bien les grands devoirs extérieurs, prescrits par la doctrine, et passés en usages par la tradition, tels que l'obligation du mariage, des funérailles, les devoirs de politesse et de respect extérieur, les devoirs de service et de support, en tant qu'ils sont de notoriété publique; leur face y est d'ailleurs engagée, et la renommée de fils pieux s'obtient par l'observation de ces devoirs accomplis aux regards de la multitude. Mais pour ce qui est des devoirs plus affectueux dans le cercle intime de la famille, il en est autrement. Comme la plupart des parents ne s'entendent guère à donner à leurs enfants une éducation intelligente et cordiale, l'enfant chinois n'est pas formé à la discipline et à l'obéissance, et encore moins à nos sentiments de charité tendre et affectueuse. De là dans la pratique de leur piété filiale il n'y a pas de manifestation de sentiments spontanés, pas toutes ces marques d'humble obéissance et de dévouement qui font le charme de nos foyers chrétiens. Une piété filiale de commande, de mode, dictée et sanctionnée par l'usage et des idées de face auprès des concitoyens, plutôt qu'une conviction profonde et intime. Voilà le trait caractéristique de la pratique de la piété filiale chinoise.

Mais qu'on n'attribue pas ces résultats peu satisfaisants aux mauvaises dispositions des enfants; ils sont la suite du manque d'éducation vraie, et plus encore des défauts inhérents à la doctrine. Nous laissons au lecteur de tirer lui-même les conclusions, et de faire lui-même les réflexions sur la valeur morale de la doctrine exposée ici. J'indique seulement encore quelques grands

MODÈLES D'ARCS DE TRIOMPHE.

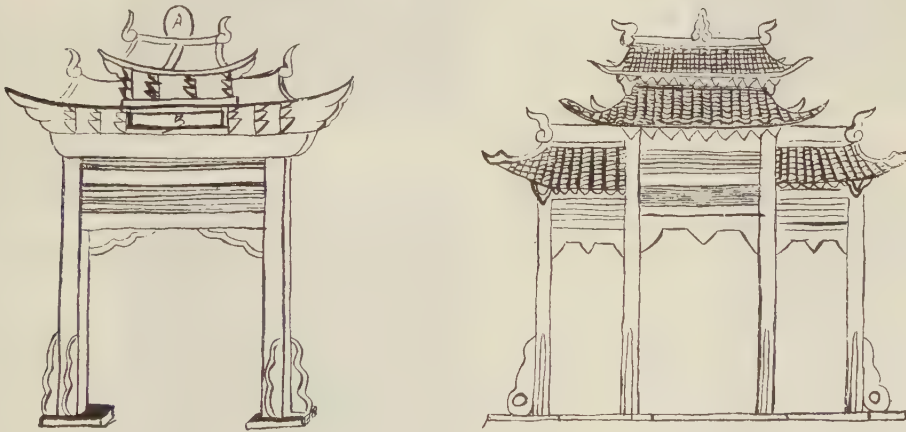
牌坊 *S'ai fan*

牌坊



牌樓 *S'ai lou*

牌樓



En A sont gravés les deux caractères *cheng tcheu* 聖旨 approbation impériale.

En B sont gravés trois caractères, indiquant quelle vertu est récompensée par l'arc de triomphe.

défauts, qui d'ailleurs ne lui auront pas échappé. A l'encontre des devoirs si multiples des enfants envers leurs parents, il n'est parlé nulle part des devoirs des parents envers leurs enfants. La doctrine chinoise sur la piété filiale est une vraie apothéose des parents. Tout est subordonné à leur utilité personnelle et à leurs caprices (voyez gravure XXII). Puis une préférence absolue est donnée aux fils, tandis que les filles d'une famille chinoise sont traitées avec indifférence, et regardées souvent comme un fardeau, dont on se décharge aisément, et sans égard à leur liberté. La femme, la mère de famille n'occupe pas le rang qui lui convient. Son rôle secondaire et surtout utilitaire, sa situation souvent si instable et si incertaine, sont un outrage à sa dignité d'épouse et de mère, et une source de conséquences désastreuses pour la société. Enfin dans toute cette doctrine pas une allusion à l'Etre suprême, au Père commun de toute la famille humaine, de qui dérive toute paternité sur la terre. Il faut à la Chine la connaissance de ce Père céleste, il lui faut une nouvelle conception de l'homme et de ses relations envers Dieu. Il lui faut une nouvelle vie dans chaque individu, dans la famille et dans la société. Qu'on oppose à cette doctrine complexe quatre préceptes de St. Paul, réglant les devoirs et les relations des membres d'une famille: «Pères, ne provoquez pas vos enfants à la colère, afin qu'ils ne soient pas découragés. Enfants, obéissez en tout à vos parents. Que les maris aiment leurs épouses. Femmes, soyez soumises à vos maris,» et la vie sera renouvelée au sein de ce petit sanctuaire, qu'est chaque famille humaine.

* * *

Vingt-quatre traits de piété filiale *Eul cheu seu hsiao* 二十四孝

Pour montrer la théorie de la piété filiale dans une forme pratique, j'ai ajouté à l'exposé de la doctrine les «24 traits de piété filiale», qui sont une illustration populaire de cette doctrine. Le petit livre du même nom m'a donné le texte explicatif. La traduction est presque littérale, pour garder, autant que possible, l'originalité piquante. Ces images très répandues parmi le peuple sont dans le goût des Chinois. Le surhumain et le miraculeux y jouent un grand rôle, mais le Chinois croit facilement des choses de ce genre. L'in vraisemblance des faits, le décousu de la narration, rien n'effraie son imagination, pourvu qu'on flatte ses idées matérialistes par des représentations de bonheur et de jouissances matérielles.

Ces contes et illustrations étudiés en détail, peuvent paraître parfois enfantins et mesquins, mais pris dans leur ensemble, ils doivent montrer qu'il faut tout faire et tout laisser pour le plaisir et la satisfaction (matériels surtout) des parents.

Gravure I. *Meng tsoung* opère le miracle des pousses de bambou.

Meng tsoung, originaire du royaume Ou, perdit son père dès sa plus tendre jeunesse. Il restait seul avec sa mère, qu'il chérissait affectueusement, et qu'il servait avec une abnégation qui le fit connaître partout comme un fils très pieux. Pendant une nuit, un mal soudain s'empara de sa mère; *Meng tsoung* attristé, s'empressa à tous les services que réclamait l'état sérieux de la malade et s'informa inquiètement de ses désirs. Celle-ci, dans un caprice de malade, demanda au fils une bouillie de pousses de bambou. Le fils, effrayé à cette demande, alléguait l'impossibilité à cause de la saison froide de l'hiver, mais voyant sa mère persister dans sa demande, il sortit affolé et se rendit droit



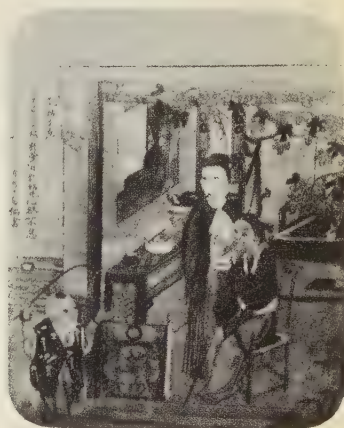
I.



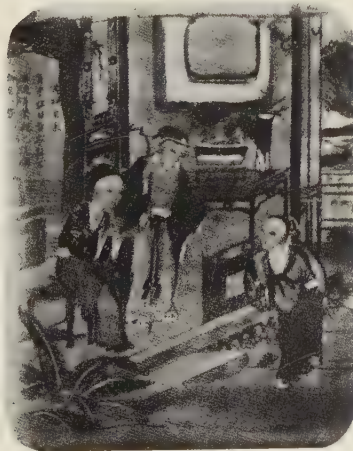
II.



III.



IV.



V.



VI.

vers un petit bois de bambous du voisinage. Dans un moment de désespoir, il saisit un bambou et l'embrassa en sanglotant. Son sentiment intense de piété émut le ciel, la terre s'ouvrit à petites fissures, d'où poussaient des pointes toutes fraîches de bambou. Fou de bonheur, il en recueillit en toute hâte une bonne poignée, courut vers la pauvre hutte où attendait sa mère impatiente. Celle-ci, à la vue de cette plante de vie, se sentit ranimée, et son visage s'épanouit de joie et d'espoir. Vite, la préparation achevée, l'heureux fils tendit à sa mère la bouillie tant désirée, et à peine l'eut-elle absorbée, que son mal disparut. L'heureuse mère se réjouit encore plusieurs années de l'amour et de la piété de son enfant.

Gravure II. *Lou tsi* et les oranges. — *Lou tsi* était le fils de *Lou k'ang*, préfet à *Kiou kiang*. Un jour *Lou k'ang* allant visiter, le vice-roi amena le petit *Lou tsi*, alors âgé de 6 ans. Déjà à ce jeune âge, il avait la réputation d'aimer beaucoup sa mère. Le vice-roi, qui aimait les enfants, lui donna des bonbons et des oranges. *Lou tsi* après en avoir goûté, en cache à la dérobée quelques-unes dans les larges manches de sa petite jacquette (les habits chinois n'ont pas de poches). Lorsqu'au moment du départ, il fit la révérence (en faisant le salut, *tso i* 作揖, on porte les mains jointes des genoux au front) les oranges s'échappèrent et roulèrent à terre. Le vice-roi, voyant cela, lui dit : « Ah, ce petit Monsieur Lou, vient ici en visite pour emporter des fruits ! » *Lou tsi* s'agenouillant sans un moment d'hésitation, dit : « J'aime beaucoup ma mère, elle a une prédilection marquée pour les oranges, trouvant celles-ci succulentes, j'ai cru ne pas mal faire de les emporter pour les lui offrir. » Le vice-roi, étonné de tels sentiments de piété filiale, et charmé de cette réponse, donna ordre qu'on remit à *Lou tsi* une corbeille pleine des plus belles oranges, et ajouta cette louange : « Quand cet enfant sera devenu grand, certainement ce ne sera pas un homme vulgaire. » *Lou tsi* devint grand lettré et grand dignitaire de l'empire.

Gravure III. *T'an tzeu* et la biche. — Sous la dynastie des *Tcheou*, un nommé *T'an tzeu* jouissait d'une grande renommée de piété filiale. D'après les préceptes des livres, il cherchait par tous les moyens à contenter le cœur de ses parents. Arrivé à un âge avancé, ceux-ci devinrent aveugles. Un jour il manifestèrent le désir de boire du lait de biche. Mais où en trouver ? *T'an tzeu* voulant en tout satisfaire à ses parents, dans son amour ingénieux inventa un stratagème. Il se revêtit d'une peau de cerf et s'en alla ainsi affublé dans les contrées montagneuses, et imitant même les allures de cet animal, il réussit à s'approcher d'un troupeau de cerfs — il y trouva une biche qu'il pouvait facilement traire. Retournant à la maison, il rencontre des chasseurs qui allaient décocher leurs flèches sur lui, quand ses cris et ses gestes les saisirent eux-mêmes de stupeur et d'épouvante, et s'avançant lentement vers cette apparition étrange, ils apprirent la chose, et heureux d'une pareille aventure, ils racontèrent partout la conduite filiale de ce jeune homme.

Gravure IV. La bru allaite sa belle-mère. — Pendant la dynastie des *T'ang* une bru de la famille *Ts'ouei* donna l'exemple d'une piété filiale extraordinaire envers sa belle-mère. Celle-ci, arrivée à un âge élevé, avait perdu toutes les dents, et ne pouvait plus mâcher aucun aliment. La belle-fille se

rendit chaque matin, après avoir fait sa toilette, à l'appartement de sa belle-mère pour l'allaiter. Elle fit cela pendant plusieurs années. Un jour sa vieille mère tomba malade. Elle appela autour d'elle tous les membres de la famille, et en louant devant tout le monde la piété de sa belle-fille, elle lui dit: «Impuissante à rémunérer les bienfaits dont vous m'avez comblée, j'espère et je désire que le destin vous ménage à vous aussi dans votre vieillesse quelque parente qui imitera votre exemple.»

Gravure V. *Tchoung iou* récompensé de sa piété. — Parmi les disciples de Confucius, *Tchoung iou*, plus connu sous le nom de *Tseu lou*, obtint les recommandations et les louanges spéciales du maître, parce qu'il s'appliqua surtout à la piété filiale. Il était d'une famille très pauvre, se contentant lui-même d'une nourriture grossière et frugale, ne mangeant même que les herbes des montagnes, il s'imposait de grandes fatigues pour procurer du riz à ses parents. Pour en trouver, il lui fallut faire un chemin de 100 lis. Ne jugeant aucune peine trop lourde pour adoucir les misères de ses parents, il portait sur ses épaules ce fardeau qu'il s'était péniblement procuré par son travail. Après le mort de ses parents, il alla chercher fortune au sud du royaume de *Tch'ou*, où il devint grand mandarin. Il avait sous ses ordres 100 chars de guerre, et touchait un appointement de 10,000 mesures de grains. Il vivait désormais dans l'abondance, et rien absolument ne lui manquait. Au milieu de ce riche ameublement, à cette table chaque jour couverte des mets les plus délicats, manquaient seulement son père et sa mère, et l'idée que ses parents ne pouvaient pas maintenant partager les fruits de ses richesses, le faisait toujours soupirer: «J'aimerais mieux manger encore les herbes sauvages, et charger mes épaules du fardeau de riz, si je pouvais encore ainsi nourrir mes parents, que de jouir seul maintenant de l'aisance et de la richesse. Mais hélas! ils ne sont plus.» La postérité lui décerna des titres de noblesse.

Gravure VI. *Ts'ai chouenn* ramasse des baies de mûrier pour sa mère. — *Ts'ai chouenn* ayant perdu son père dès son bas âge, reporta tout son amour filial sur sa mère. On était au temps mouvementé de la révolution de *Wang mang*. Le ciel avait annoncé cet événement sinistre par un brouillard jaune qui avait couvert l'empire. L'année était mauvaise, et le peu de moisson fut encore ravagé par les hordes révolutionnaires. Une grande famine éclata, et *Ts'ai chouenn* ne put trouver, pour apaiser la faim de sa mère, que des fruits de mûrier. Il sortit chaque jour pour en ramasser. En les mettant dans sa corbeille, il rangeait les noirs, mûrs et doux d'un côté, et les rouges, durs et acides, d'un autre. *Tch'eu mei* chef de brigands, rencontrant un jour le petit *Ts'ai chouenn*, et voyant sa corbeille soigneusement divisée en deux parts, en demanda la raison. *Ts'ai chouenn* lui dit: «Les baies noires, je les réserve pour ma mère, parce qu'elles sont bien mûres, les rouges sont pour moi.» Le brigand, touché de tant d'attention dans un enfant, s'émut de pitié, et lui fit donner trois mesures de riz, et un bon gigot de bœuf.

Gravure VII. *Kiang cheu* et la source miraculeuse. — *Kiang cheu* (du temps de la dynastie des Han) était très pieux envers sa mère; sa femme rivalisait avec lui de zèle au service de sa belle-mère, pour laquelle les deux époux s'imposaient de continuels sacrifices. La mère aimait à boire l'eau fraîche



VII.



VIII.



IX.



X.



XI.



XII.

de la rivière qui coulait à 7 lis de la maison. La femme de *Kiang cheu* se faisait un devoir d'aller journellement jusqu'à la rivière, puiser l'eau pour sa mère, et pour satisfaire à son goût prononcé pour le poisson de rivière, les deux époux ne reculaient devant aucune difficulté ou dépense pour les acheter chaque jour. La bru les préparait, et invitait souvent une vieille amie du voisinage pour tenir compagnie à la mère. Un jour jaillit une source limpide à côté de la maison dont l'eau avait la même douceur et clarté que celle de la rivière, et pour comble de bonheur, chaque jour s'y présentaient deux beaux poissons. Par ces dons merveilleux, le ciel récompensa la piété filiale.

Gravure VIII. *Wang siang* et les poissons. — Pendant la dynastie des *Kiang* il y eut un certain *Wang siang*. Il perdit sa mère dès son bas âge. Son père convola en secondes noces. La belle-mère était cruelle envers *Wang siang*, et à propos de tout elle chercha à le discréditer auprès de son père, qui le prit aussi en aversion. Malgré cela *Wang siang* restait pieux, et par tous les moyens, cherchait faire plaisir à ses parents. La mère aimait à manger du poisson, et en plein hiver elle manifesta le désir de manger du poisson frais. *Wang siang* voulant à tout prix lui procurer cette friandise, s'en alla à la rivière, s'étendit nu sur la glace; tout d'un coup la glace s'ouvrit, et deux beaux poissons sautèrent sur *Wang siang*. Il les prépara et les offrit à sa mère. — Un quatrain célèbre sa mémoire: «De belles-mères il y en a beaucoup, mais sous le ciel il n'y a pas de second *Wang siang*; jusqu'à ce jour, on voit sur l'eau la trace où *Wang siang* s'est étendu».

Gravure IX. *Houang t'ing kien*, grand mandarin, sert sa mère. — Pendant la dynastie des *Soung*, *Houang t'ing kien* remplissait une charge de grand mandarin; ses multiples occupations ne l'empêchèrent aucunement de satisfaire scrupuleusement à tous les devoirs de la piété envers sa mère. Tout le monde le louait, et sa piété était devenue proverbiale. Quoique d'un rang si élevé, et couvert de gloire, il n'omettait aucun soir de laver lui-même le vase de nuit de sa mère. Il ne cessa pas un quart d'heure de remplir ses devoirs de piété envers sa mère.

Gravure X. Diagnose de la maladie de son père par *Ts'ien leou*. — *Ts'ien leou* était grand mandarin. Il arriva qu'il fut changé de poste. A peine arrivé depuis dix jours à l'endroit de sa nouvelle charge, un soir il sentit soudainement son cœur bondir plus fort, et son corps se couvrit d'une sueur abondante. C'était la menace d'un malheur. Il démissionna aussitôt et retourna chez lui. Arrivé, il apprit que son père était malade depuis quelques jours. Une consultation du médecin porta le jugement suivant sur l'état du malade: «Il n'y a qu'un indice qui me permette de pronostiquer avec certitude sur la maladie: si les excréments de Monsieur votre père ont un goût amer, il guérira, s'ils ont une saveur douce, c'est la mort; si vous voulez savoir, goûtez-en.» *Ts'ien leou* ne se résignant pas à une douloureuse alternative d'incertitude, goûta. Leur goût lui manifesta l'arrêt de mort de son père, il en conçut une douleur indicible, à laquelle il ne voulut pas survivre. Il fit à plusieurs reprises la prostration profonde vers le nord (région des morts) et supplia le ciel de l'enlever au lieu de son père. (L'histoire n'en dit pas davantage.)

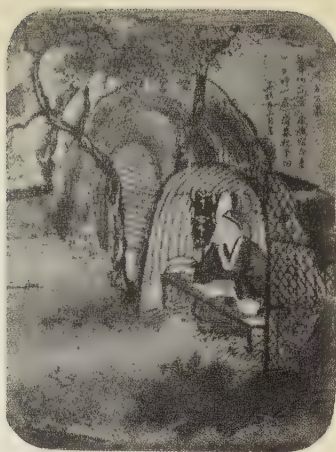
Gravure XI. *Kouo kiu* et le vase d'or. — *Kouo kiu* était chef d'une famille très pauvre. Il avait un enfant de trois ans et sa vieille mère vivait avec lui. Malgré ses efforts et sa diligence, il n'arrivait pas à gagner assez pour nourrir sa famille. La pauvre mère, pour ne pas voir souffrir l'enfant faute d'aliments, se résigna à diminuer sa part de nourriture. Elle dépérissait à vue d'œil. Un jour *Kouo kiu*, navré de cette situation, dit à sa femme : « Nous sommes trop pauvres, pour entretenir notre mère et l'enfant qui doit encore partager sa part déjà si pauvrement mesurée. Pourquoi tant souffrir, et peut-être nous exposer tous à une mort lente par privation ? Mieux vaut faire le sacrifice de notre enfant — nous pourrions en avoir d'autres, mais nous n'avons qu'une mère, et si elle meurt, elle est perdue à jamais. La femme, qui honorait sa mère autant qu'elle chérissait son enfant, n'osa s'opposer à ce plan, inspiré par l'idée de sacrifier le fils pour sauver la mère; elle se résigna forcée par la nécessité. Au jour convenu *Kouo kiu* s'apprêta à l'acte désespéré, il alla creuser une fosse pour y enterrer son enfant; mais ayant creusé à un pied de profondeur, sa pioche heurta un vase caché là sous la terre. Il l'examina, et oh miracle ! une grande quantité d'or luisait à ses yeux ébahis, et l'urne du bonheur portait cette inscription : « Le ciel ému de la piété filiale de *Kouo kiu*, le récompense par ce trésor, que ni mandarin ni homme du peuple ne l'enlève au fils pieux » !!! Le malheur était évité, et une grande joie procurée à la famille favorisée.

Gravure XII. L'empereur *Han wenn ti*, trois ans au chevet de sa mère malade. — *Han wenn ti*, empereur, fut un modèle de piété filiale pour ses sujets. Durant son enfance, il s'attacha d'une affection particulière à sa mère, l'impératrice *Pouo*; et même son élévation à la dignité impériale fut une récompense de sa piété. Pendant une longue maladie de trois ans que fit sa mère, l'impératrice, il ne la quitta jamais, mais la servit toujours avec une abnégation sans pareille. Jour et nuit, il veillait auprès d'elle, et il ne se permit aucun repos; durant ces trois années, il ne se devêtit jamais, pour être toujours prêt au premier signe de sa mère. Lui-même préparait les potions et les médicaments, et pour rassurer sa piété, il les goûtait toujours avant de les offrir à sa mère. La renommée se répandit dans tout l'empire, et encore aujourd'hui, un exemple venu de si haut est un puissant stimulant à la piété filiale.

Gravure XIII. *Ting lan* taille les statues de ses parents. — *Ting lan*, qui vécut sous la dynastie des Han, très jeune encore devint orphelin de père et de mère. En grandissant, il pensait souvent aux bienfaits sans nombre qu'il avait reçus de ses parents, aux sacrifices et aux peines qu'ils s'étaient imposés pour lui. En pensant ainsi, il regrettait de n'avoir pu leur montrer sa reconnaissance. Que ferait-il si ses parents n'étaient plus de ce monde ? Devenu grand, il tailla deux statues en bois, représentant son père et sa mère, et comme le veut Confucius, « il les vénérât, comme s'ils étaient encore en vie, » en les saluant chaque jour, leur présentant des offrandes, leur brûlant de l'encens, et même les habillant. Sa femme d'abord, entraînée par cette nouveauté, fit de même; mais après un certain temps, elle prit cette pratique en aversion, et ne voulut plus honorer les statuettes; elle alla même jusqu'à les outrager, en faisant avec une aiguille des piqûres dans leurs doigts (trait



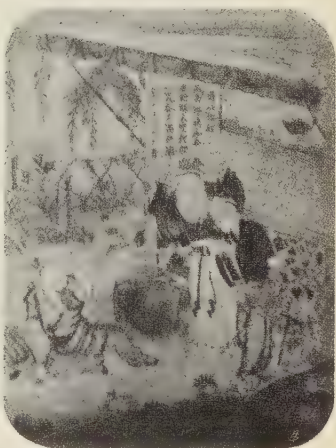
XIII.



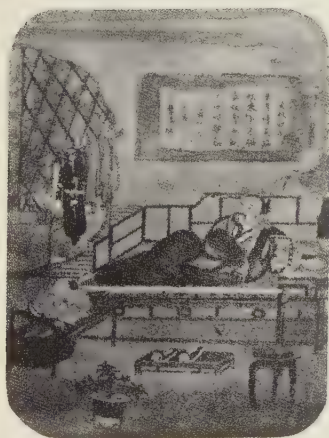
XIV.



XV.



XVI.



XVII.



XVIII.

de vengeance d'une femme chinoise). Aussitôt il en sortit des gouttes de sang ; effrayée, elle n'osa pas même les essuyer. *Ting lan* après une absence de quelques jours, rentrant chez lui, salua d'abord ses parents ; voyant les mains des statuettes ensanglantées et leurs yeux en larmes, il examina et apprit avec indignation l'action impie et sacrilège de sa femme. Sur le champ, il la battit d'importance et la congédia et en chercha une plus pieuse. Les mandarins instruits de la piété de *Ting lan* firent graver le portrait de ce fils pieux et celui de ses parents, pour être placé dans le « Temple des hommes fidèles et justes ».

Gravure XIV. *Wang p'eou* rassure sa mère contre le tonnerre. — *Wang p'eou*, du royaume de *Wei*, cultivait sincèrement la piété filiale. Sa mère, qui, de son vivant, avait très peur de la foudre et du tonnerre, avait été enterrée sur le penchant d'une colline boisée. *Wang p'eou* avait bâti une petite hutte à côté de la tombe de sa mère. Il s'y rendait chaque fois qu'un orage s'annonçait. Au premier grondement du tonnerre, il disait en pleurant à sa mère : « Mère, ne crains rien, ton fils est ici. » Comme maître d'école, il possédait à fond la doctrine des livres classiques. Dans un lieu écarté de tout bruit, il enseignait quelques élèves. Chaque fois qu'il lisait ou expliquait la strophe *leao ngo* du Livre des Odes (cette strophe exprime des sentiments d'impuissance à remplir complètement les devoirs de la piété), il ne pouvait contenir ses larmes, parce que ces vers le faisaient penser à sa mère. Les élèves, s'en étant aperçus, arrachèrent cette page de son livre (par compassion ou par — espièglerie).

Gravure XV. Sacrifice de *Toung ioung* pour ensevelir son père. — *Toung ioung* avait toujours été un fils pieux et n'avait manqué à aucun devoir de la piété filiale. La mort enleva son père à son affection. Il lui restait le devoir des funérailles. Quoique pauvre, il ne voulut pas laisser son père sans sépulture décente. Pensif, il méditait un plan. Il fit un contrat de vente de sa propre personne. De l'argent prélevé il couvrit les frais des funérailles de son père. Après avoir rempli ses derniers devoirs, il se hâta de racheter le contrat par le travail. Chemin faisant, il rencontra une femme, qui lui demanda de la prendre pour épouse. Il accepta, et l'emmena avec lui chez son créancier. Celui-ci les employa au tissage de la soie jusqu'à l'acquittement de la dette. Ils travaillèrent si vite, que pendant un mois, ils finissaient 300 pièces de soie, ce qui était justement requis pour le rachat de *Toung ioung*. La besogne achevée, ils retournèrent ensemble, et arrivés sous un acacia, au bord du chemin, là où ils s'étaient rencontrés la première fois, la femme disparut tout d'un coup. C'était une aide que le ciel lui avait envoyée comme récompense de sa piété filiale.

Gravure XVI. Comment *Lao lai tzeu* amuse ses vieux parents. — Sous la dynastie des *Tcheou*, au royaume de *Tch'ou*, vivait un homme, nommé *Lao lai tzeu* qui a laissé un grand renom de piété filiale. Son plus grand soin était de préparer toujours une bonne table à ses parents, qui devaient manger ce qui leur plaisait. Il ne s'épargna aucune peine pour le leur procurer. A l'âge de soixante-dix ans, il possédait encore son père et sa mère. Quoique lui-même un vieillard, il ne voulut pas en avoir l'air, et n'osa jamais

se déclarer vieux, dans l'idée de rajeunir ainsi ses parents nonagénaires. A cet effet, il imitait les gestes et les manières d'un enfant; il s'habillait souvent d'habits de cinq couleurs, et faisait des gambades d'enfant, pour réjouir ses parents. D'autres fois, oubliant sa propre vieillesse, il s'exerçait devant ses parents à des tours de force, faisant des culbutes et des grimaces de clown, à faire rire aux éclats ses vieux parents.

Gravure XVII. *Ou meng* et les moustiques. — *Ou meng* à l'âge de huit ans s'était déjà fait reconnaître pour sa piété et son affection envers ses parents. Comme ils étaient pauvres, le père ne put pourvoir aux besoins de la famille qu'au prix d'un dur labeur. Le petit *Ou meng* voulait absolument procurer un sommeil réparateur aux membres fatigués de son père. Or à certaines époques de l'été les moustiques sont ici une vraie tourmente. Les habitations des pauvres, qui, loin d'avoir des moustiquaires, ne réparent pas même le papier des fenêtres pendant l'été, donnent libre accès aux moustiques. Le petit *Ou meng* se couchant alors non loin de son père, se découvrit à propos de ses habits, et laissait pleine liberté à toutes les moustiques de s'abattre sur lui et de se rassasier de son sang; il n'osait pas même les chasser de la main, de peur qu'ils n'allassent importuner ses parents. Voilà certes le suprême degré de piété filiale dans un enfant!

Gravure XVIII. Piété ingénieuse de *Houang siang*. — Le petit *Houang siang*, du temps de la dynastie des *Heou Han*, a son nom perpétué dans les livres classiques de la Chine. A l'âge de neuf ans, il perdit sa mère qu'il avait beaucoup aimée. Tous les voisins louaient sa piété. A l'égard de son père, ses sentiments de filiale affection n'étaient pas moins tendres et ingénus. Son amour naïf inventait toutes sortes de moyens pour montrer combien il prenait à cœur le bien-être de ses parents. Pendant les fortes chaleurs de l'été, il ne se laissait pas d'agiter un éventail pour rafraîchir l'air et permettre à son père de prendre une douce sieste; et pendant l'hiver, il réchauffait le lit de son père, en s'y couchant d'avance, et le préparait ainsi pour l'heure du sommeil de son père. Le mandarin du lieu, ayant appris cela, heureux de constater que sous sa juridiction fleurissait la piété filiale, en référa à l'empereur, qui combla le petit de ses louanges et l'honora plus tard des faveurs les plus distinguées.

Gravure XIX. *lang siang* et le tigre. — Un jour, dans les temps reculés de l'antiquité, un jeune homme de 14 ans, nommé *lang siang* alla avec son père couper la moisson dans un champ à proximité de grandes montagnes. Tout à coup un énorme tigre, s'élançant du milieu d'un champ de sorgho, sauta sur le pauvre père et allait l'emporter, lorsque *lang siang*, s'oubliant lui-même, pour ne penser qu'à son père, et se sentant doué d'une force surhumaine, accourt, se jette sur le fauve et l'empoigne au cou, l'étrangle, et arrache son père à ses griffes meurtrières. Le père, quoique sans blessures sérieuses, resta un moment atterré. Revenu à lui-même, il reconnut en son fils le sauveur de sa vie.

Gravure XX. *Tseng chenn* ressent au loin la douleur de sa mère. — Parmi les disciples de Confucius plusieurs sont devenus célèbres. *Tseng chenn* s'était de bonne heure acquis la renommée de fils pieux. Le fait suivant



XIX.



XX.



XXI.



XXII.



XXIII.



XXIV.

montre combien il était surtout étroitement attaché à sa mère. Un jour, qu'il s'était absenté de la maison pour chercher du combustible sur les montagnes, arrivait un hôte, ami de la famille; la mère était seule au logis. Comment pouvait-elle dignement rendre les honneurs de l'hospitalité? Et son fils, qui était loin, et qu'elle ne pouvait appeler! Convaincue que ses sentiments étaient les sentiments de son fils, et ses propres douleurs celles de son fils, elle se mordit une phalange du doigt. A ce même moment, par je ne sais quelle loi de sympathie, le fils, sur la montagne, sentit une douleur vive mais étrange, et augurant quelque malheur, il lia vite ses faisceaux de bois sec, et se hâta de retourner chez lui. Arrivé, il s'agenouilla devant sa mère, et demanda la cause de la douleur, qu'il avait si subitement ressentie. La mère, lui désignant l'hôte, répondit: «Comme je n'avais pas d'autre moyen de t'avertir, je me suis mordu le doigt, et en te communiquant cette douleur, je t'ai fait savoir ma volonté.» — *Tseng chenn* devint savant, reçut des honneurs, et des titres de noblesse.

Gravure XXI. *Chouenn* et l'éléphant. — L'empereur *Chouenn*, dont la mémoire est en bénédiction dans toute la Chine, était le fils pieux d'un père méchant et d'une mère astucieuse. Son père *Hing* était très orgueilleux. Ce n'est que par sa piété extraordinaire que *Chouenn* s'est vu élevé jusqu'à la faite des honneurs de la dignité impériale. Il était d'une famille qui par les travaux des champs pourvoyait à sa subsistance; *Chouenn* était parvenu à un degré de piété filiale tellement élevé, que les animaux sans raison, en récompense du ciel, lui étaient soumis. Ainsi, quand il labourait les champs auprès de la montagne *Li*, un éléphant se montrait docile à traîner sa charrue, et les oiseaux du ciel venaient arracher les mauvaises herbes de sa culture. Il était aussi habile potier, il faisait encore la pêche dans la rivière, et au milieu des orages les plus terribles, il restait calme et assidu à sa besogne. Les mauvais traitements de ses parents ne pouvaient le rebuter de ses devoirs envers eux, et jamais il ne ressentit contre eux la moindre aigreur. Le célèbre empereur *Yao*, ayant été instruit de cette conduite admirable, manda *Chouenn* à sa cour — celui-ci monta comme d'un pas, de la charrue jusqu'aux marches du trône. L'empereur lui confia le poste de premier ministre, lui donna neuf serviteurs, et lui fit épouser deux de ses propres filles. *Chouenn* se dévoua pendant vingt-huit ans à aider *Yao* à gouverner l'empire, et *Yao* au déclin de ses jours, jugeant son propre fils indigne du mandat du ciel, en investit *Chouenn*, qui monta ainsi sur le trône impérial.

Gravure XXII. *Min tzeu ts'ien* intercède pour sa belle-mère. — *Min tzeu ts'ien*, disciple de Confucius, étant encore jeune, perdit sa mère. Son père prit une seconde femme, qui lui donna deux fils. Mais le pauvre *Min* était détesté de cette femme, qui le traitait en vraie marâtre. Les habits d'hiver qu'elle faisait pour ses deux fils, étaient bien chaudement bourrés de ouate, tandis que ceux de *Min* étaient remplis de fleurs et de feuilles de roseau. Un jour d'hiver, le père avec ses trois fils alla faire une excursion; c'était *Min tzeu ts'ien* qui conduisait le char; mais bientôt grelottant de froid, il laissa tomber les rênes de ses mains glacées. Son père lui dit en maudissant: «Comment toi, tu as si froid, tandis que tes frères ne se plaignent

nullement» et prenant le fouet, il lui administra une raclée si terrible, que ses habits troués par les coups mirent à découvert, non de l'ouate, mais des feuilles de roseau. Le père, en voyant cela, tourna toute sa fureur contre la mère, et admira la conduite de *Min tzeu t'sien*, qui avait tout souffert en silence. Rentrant chez lui, il écrivit aussitôt un certificat de divorce et allait renvoyer sa femme. Mais *Min tzeu ts'ien* s'interposa en faveur de sa mère, et dit: «Ne vous fâchez pas, père, et laissez notre mère ici, car si elle reste ici, moi seul j'aurai froid, mais si vous la chassez, mes deux frères auront froid aussi.» Le père se rendit à ces paroles. La marâtre, honteuse et confondue, se convertit, et traita dorénavant *Ming tzeu ts'ien* avec la même affection que ses propres enfants.

Gravure XXIII. *Tchou cheou tch'ang* démissionna pour chercher sa mère. — *Tchou cheou tch'ang* naquit dans une famille mandarinale, d'une des concubines de son père. Lorsqu'il eut atteint l'âge de sept ans, sa mère tomba en disgrâce à cause des intrigues envieuses de la femme en titre. Elle fut répudiée et placée dans une autre famille. Depuis pendant un espace de cinquante ans, *Tchou cheou tch'ang* ne revit plus sa mère, qu'il n'avait cependant pas oubliée dans ses divers stages de charge officielle. A cet âge avancé, il donna sa démission et dit à sa femme: «Je vais à la recherche de ma mère; et je ne reviendrai qu'après l'avoir trouvée». Après bien des pérégrinations et informations, il la rencontra dans une demeure mandarinale de *T'oung tchou*; elle avait alors soixante-dix ans. La mère et le fils furent au comble du bonheur.

Gravure XXIV. *Kiang ko* et les brigands. — Un certain *Kiang ko* dès son jeune âge perdit son père. Sa mère, demeurée veuve, avait eu grande peine à pourvoir à leurs besoins; et *Kiang ko*, dès son jeune âge, s'était efforcé de ne pas être à charge à sa mère. Des troubles désolèrent leur province; ils furent exilés, on ne sait pour quelle raison. *Kiang ko*, pour s'échapper, prit sa mère sur ses épaules, et réussit ainsi à s'enfuir. Dans leur fuite, ils rencontrèrent plusieurs fois des brigands, qui voulurent les dévaliser. *Kiang ko* les suppliait en pleurant: «Ayez pitié de ma pauvre mère, disait-il, car si vous m'enlevez le peu que je possède, ma mère devra mourir de faim». Les brigands se laissèrent toucher par sa piété. Plus tard, la mère et le fils s'établirent dans un endroit, où *Kiang ko* entretenait sa mère du fruit de ses travaux. Vivant lui-même très pauvre, n'ayant pas même des souliers, il réussit à procurer à sa mère tout ce qu'elle désirait.



Mitología de los Guarayos de Bolivia¹.

Por el P. FRANCESCO PIERINI, Prefecto de Misiones, Ascensión de Guarayos, Bolivia.

En cuanto á la autenticidad y la fidelidad de las tradiciones de los Guarayos, que aquí vamos á exponer, puedo asegurar que entre los Guarayos existen y han existido hombres, que no solo han podido almacenar en su cerebro el escaso caudal de sus tradiciones mitológicas, sino que han podido aprovecharse de ellas para reconquistar su selvática independencia.

En este caso concreto me refiero á un Luis, que en nombre de su «Abuelo» *Abaangui*, primer padre de la tribu de los Guarayos, y de sus tradiciones, indujo en mas de una circunstancia á los Guarayos ya conquistados por los Misioneros, á rebelarse contra estos y á refugiarse nuevamente en el monte para dedicarse á sus costumbres y ritos antiguos. Advierto que entre los Guarayos viejos del dia, encuentro otros, á quienes los reputo materia muy apropiada para iguales y mayores empresas.

El que estas líneas escribe había aprendido la mitología de los Guarayos de los labios de los Padres Misioneros, que durante largos años han permanecido en medio de esta tribu: la había leído en la obra del P. José CARDUS, O. F. M. «Las Misiones Franciscanas en Bolivia.» Hoy acaba de leerla en un manuscrito del benemérito Misionero José CORS, que casualmente ha encontrado en el archivo de la Prefectura de Misiones, y ha tratado de comprobar la autenticidad de cada una de sus partes con el testimonio de varios neófitos, á quienes, con tal fin, ha llamado ante sí.

De esta comprobación he podido hacer constar que, si bien los Guarayos del dia se rien, como ellos dicen, de sus fabulosas tradiciones, las constituyen, sin embargo, en tema de sus frecuentes conversaciones, que las evocan principalmente, como me decía uno de ellos, cuando la cabeza no está mas en su asiento, agitada, como se encuentra, por las emanaciones de la chicha.

Tal pues es la mitología que presentamos aquí al lector, en toda su simplicidad: la extractamos del manuscrito á que nos hemos referido comprobada en la forma antedicha.

* *

Tupa o *Tumpa*, espíritu superior bueno, existe, pero nada tiene que ver con los Guarayos, los que traen su origen de *Abaangui* (hombre de la nariz caída), quien, si ha sido el principio de la tribu, será tambien su galardón en la tierra de donde ha emigrado.

¹ Véase «Anthropos», III (1908), p. 875—880.

Abaangui es al principio una cosa indefinida, pero que trata de tomar forma, ensayando para ello distintas figuras. Estas le salen tan poco á su gusto, que destruye la una despues de formar otra. La última que ensaya es la del hombre, pero le sale con una nariz tan descomunal, que de un manotón se la derriba. De aqui su nombre *Abaangui* (*aba* [hombre] á [nariz] *ngui* [caida, derribada]).

Abaangui es hermano de *Zaguaguayu*, quien, en su aparición sobre la tierra, tiene un fuerte altercado con *Mbiracucha*, porque este habíase levantado antes que *Zaguaguayu*, siendo así que aquel se creía con derecho para hacerse visible primero. Parece que este privilegio le correspondía á *Mbiracucha*, por su mayor poder, pues, como luego veremos, *Zaguaguayu*, no contribuye á la creación del mundo.

Al lado de estos tres personajes aparece un cuarto, al que los Guarayos llaman *Candir*.

Ni *Candir* ni *Zaguaguayu* tienen historia, en la mitología que relatamos, pero la tiene *Mbiracucha*¹, que al principio es un gusano (*mbir*) que camina diestramente sobre unas cañuelas y que se transforma en hombre, por sola su voluntad.

Mbiracucha, *Abaangui* y *Candir* son los tres personajes que de una masa informe, en que predomina el elemento del agua, forman las tierras que dejan en herencia á sus descendientes. *Mbiracucha* da existencia á las que poseen los habitantes del Brasil; *Abaangui* á las que poseen los Guarayos y *Candir* á las que habitan los Negros.

Abaangui, que luego toma el nombre de *Cheramoi* (mi abuelo), tiene mujer, pero se ignora de donde ha salido. Con esta se alimenta de la fruta llamada *cama á pu* (fruta que se parece á un tomate agri dulce), hasta que cansado de manjar tan poco sustancioso, determina crear la yuca, el maiz y el plátano. Cuando la yuca hubo llegado á sazonarse, envió á su mujer á que le trajera un *panacu* (espuerta) de ella, y la enseñó la manera de hacer el *cangui* (chicha). De esta el Abuelo tomó en tal cantidad, que se embriagó y durante su borrachera arrimó á la desgraciada mujer una sobadura tan gentil, que por poco no la deja muerta. Pasada la embriaguez preguntó á su cara mitad, que porqué había huido y sabida la causa, aplaudiendo su acción, dijo á la mujer que así deseaba que sus nietos apaleasen á sus compañeras cuando se embriagasen; deseos, escribe el Misionero, de quien extracto este relato, que los nietos han cumplido á maravilla, pues no ha habido una borrachera en la que las mujeres no hayan sido bien apaleadas por sus maridos!

El Abuelo tuvo dos hijos, cuyos nombres se ignoran, pero que se sabe subieron al cielo, sirviéndose de una escalera hecha con flechas prendidas una de la otra y allá se trocaron el uno en Sol y el otro en Luna. Las manchas que ésta tiene las debe á sus visitas nocturnas amorosas á una Guaraya. Se le presentaba, mientras esta dormía, en forma de mancebo, pero tan disfrazado, que la visitada nunca pudo reconocerle. Una noche se tiñó las manos con

¹ *Mbiracucha* ó *Biracocha*, es tambien el título que los Qquechuas dieron á uno de sus monarcas-dioses y que hoy aplican a los caballeros de alguna distinción.

carbon y cuando el amante le hizo la acostumbrada visita, ella le tiznó la cara, razón por la que al día siguiente se presentó con las manchas, que nunca ha podido ya borrar.

Zaguaguayu y *Abaangui* vivieron juntos por algun tiempo, pero se dividieron luego, tomando el primero rumbo al Oriente, para ir á parar á un lugar donde no hay luz ni cielo, sino unas avejillas que le alumbran y el segundo hacia el Occidente, en donde se encontró con una tierra, cual él la deseaba, en que se produce riquísima yuca y en la que edificó una hermosa ciudad, en que vivirá eternamente con sus nietos, que pasarán á ella después de su muerte.

En las tradiciones guarayas se habla tambien de un diluvio en el que los tres creadores del mundo aparecen salvándose, el uno colocándose en un *tari* (calabaza redonda), el otro subiéndose á una palma y el tercero convirtiéndose en cuervo.

En este punto, la mitología que examinamos, olvida por completo á los otros progenitores para circunscribirse alrededor del solo *Tamoy* (Abuelo), á quien, como hemos visto, sus pretendidos descendientes dan el nombre de *Abaangui*.

Pocas son las noticias que de su vida han conservado sus reconocidos nietos y todas pueden quedar compendiadas en este epitafio, que á su tiempo habríamos escrito para colocarlo sobre el sepulcro de esta nueva deidad: «Bebió mucha chicha, pegó mucho a su mujer y pasó á la tierra de promisión.»

El manuscrito que nos sirve de guía para trazar este cuadro, destinado á recordar las tradiciones guarayas, nada contiene que diga relación á las circunstancias que rodearon el tránsito de *Abaangui* al paraíso de delicias en que vive hoy, rodeado de los nietos que supieron imitarle en vida. ¿Su marcha á la tierra de promisión fué precedida de una muerte natural, ó se trasladó por su propia virtud á la mansión de las delicias? ¿En su Odisea tuvo que superar las dificultades que hallan en su camino los Guarayos que van á encontrarle, en su viaje? ¿Prescribió á sus nietos las pruebas á que deben sujetarse para merecer llegar á su deseada presencia y gozar así de la chicha que les tiene preparada en la nueva mansión? ¿Qué rumbo siguió para llegar á esta? ¿Dónde surge el ameno jardín en que el amable Abuelo se entretiene dulcemente con sus mimados nietos? — Preguntas son estas que hemos hecho á algunos neófitos de los mas racionales, sin haber alcanzado una sola respuesta satisfactoria. — Fundándose en una vaga tradición, algunos señalan una de las márgenes del río S. Pablo, como lugar de la presunta residencia del Abuelo, pero aquí se acaba todo. Decimos mal: los Guarayos ignoran en que rincón del globo se encuentra la tierra que les esta prometida, pero saben al puntillo, que una vez en ella el Abuelo ha de recibirlos con transportes de alegría, ha de admitirles al beso de sus manos, ha de darles un baño de cuerpo entero, ha de dejarles escoger, entre millares, una mujer con la que se casarán y allí, en medio de una naturaleza coronada de flores, á la sombra de un bosque de eterna primavera, sobre cuyos árboles trinan de continuo canoros y pintados pajarillos, trabajando chacos, pro-

creando hijos, danzando y bebiendo chicha, han de llevar una vida de eterna borrachera.

Tanta dicha es preciso, sin embargo, conquistarla; y esa conquista está preñada de dificultades! dificultades que no comienzan sino al otro lado de la vida, en el primer paso que dará el Guarayo en el estrecho y áspero camino de la eternidad!

Parece que para gozar de la compañía del Abuelo, en su día, basta que el Guarayo anhele ardientemente ir á reunírsele. En efecto: el diálogo, que ponen en los labios de *Abaangui* y su bienaventurado nieto, no hace referencia á otro mérito que á este: «¿*Ereyu po rae?* pregunta el Abuelo. ¿*Tazo aebe ndeya pape pô ereyu: chereze ndeyemoñetazape ereyu?* — ¿Con que has venido a verme? Has llegado porque así lo deseaste: has venido para conversar conmigo?» á lo que contesta el nieto: «Si, mi Abuelo, esto deseé siempre: Quiero ir á verle, decía. Porque me acordí de tí, estoy aquí contigo. Dije: quiero ir con mi Abuelo, porque si no lo hubiese deseado así siempre, no podría llegar á estar aquí contigo: *Aipo ae guitu ndeu. Tazo, tazepia ae guitu ndeu: nde reze che maeuduazape, ayu ndeu. Tazo Cheramoi puri ae guitu. Ae ta co nde reze cheyemoñeta eu che reco viña, ndayuichita nde puri.*»

Pero si en sus días al Guarayo le basta vivir de solos deseos, en la jornada que se sigue á la muerte, para hacerse merecedor de ver al Abuelo, exigensele obras que por cierto le fatigarán no poco. Felizmente esa jornada es corta, que de lo contrario, podría dudarse que llegara á superarla con su natural desidia.

Sigámosle en este camino sin temor de cansarnos mucho, pues yo que escribo no me veré precisado á levantarme del escritorio, y tu lector, que lees, bastará que tengas la paciencia de sostener el libro en que se reproduzcan estas líneas.

Antes de emprender el viaje echemos todavía una mirada sobre el peregrino que va á acometerlo. Apenas ha espirado, lo han lavado, lo han colocado en su mejor hamaca y han dirigido su cara hacia el Occidente, pues es en esa dirección donde se halla la senda que debe recorrer, se procede á pintarle con *urucu* y *cusi*, á ponerle la *tembeta* en el labio inferior, una corona en la cabeza, plumas en la nariz y orejas y aun en el resto del cuerpo. Como es natural no puede faltar la chicha, que nuestro viajero llevará en una calabaza. Se le añaden un atadito de pajuelas, otro de tamaras, su arco, flechas y tacuaras, y con algunas cañas dulces más, que se destinan para regalo del Abuelo, nuestro viajero queda habilitado para su corta ó larga escursión.

Al comenzarla se le ofrecen á la vista dos caminos: uno espacioso y llano, cubierto de flores y palomitas — es aquel por el que transitan los *Carays* (cristianos); otro angosto y casi cerrado, que conduce á la tierra del Abuelo, tiene su principio bajo unas matas de tabaco y pequeños arbustos. Se avía por este el Guarayo.

Apenas ha dado el primer paso se le presenta la primera dificultad. En un río profundo y rápido, cuya playa opuesta es preciso ganar y para el

efecto no se cuenta con mas puente que... el dorso de un caiman. Al contemplarlo aterrorizado, recuerda el Guarayo cuanto le enseñaron sus mayores, á saber, que la manera de amansar tan terrible bestia era la de hacerle escuchar un poco de música, ejecutada en el cañon de las *tacuaras*¹. Lleva estas á los labios y el caiman se le acerca. Monta sobre él el Guarayo y dando viento á las *tacuaras*, rompe con su cabalgadura la corriente del rio y se encamina á la orilla opuesta. Desdichado de él, empero, si por algun defecto que tuvo en vida, no alcanza á producir una buena melodía en su flauta! El caiman, que por lo visto debe tener oidos de artista, le arroja de sí y el infeliz viajero va á terminar su peregrinación en el vientre de su inhumana cabalgadura.

Pero si el primer riesgo ha pasado el Guarayo cobra alientos para superar otras dificultades.

La que se le presenta á no mucha distancia participa del caracter de la primera. Se trata de pasar un nuevo rio, pero ya no sobre el tomo de un caiman, sino en un cajon colocado en la copa de un árbol, árbol que con vertiginosa velocidad va y viene de una á otra orilla del rio, sin nunca aproximarse, sin embargo, demasiado á la tierra. Prepárase el Guarayo á colocarse en el cajon de un solo brinco... pero infeliz de él si la yerra! las palometas² no lo dejarían para contar la historia!

Si salva de este conflicto, ya tiene para andar sin novedad un trecho bastante grande, hasta llegar al punto denominado *Izoïramoi* (abuelo de los gusanos). Este gusano es una víbora de especie desconocida, que al buen Guarayo se le presenta desde lejos, cubriendo con su cuerpo todo el ancho del camino, por el que le es fuerza pasar, pero que va empequeñeciéndolo á medida que nuestro viajero se le va acercando. Reducido á estas proporciones, se comprende que no ofrece gran peligro al que tiene que pasar cerca de él y un poco de precaución para no provocarlo es medio suficiente para librarse de una dentellada, que seria fatal para quien la recibiese. — No sucede otro tanto, con el Guarayo malo. En él el fenómeno de la visión se cumple en una forma inversa y asi, si de lejos divisa al *Izoïramoi* pequeñito, en el momento de encontrarse á su lado dilata estremadamente su cuerpo, se entumece y cojiéndole por la entre pierna, me lo parte en dos, ni mas ni menos, que como parte un muchacho un higo maduro.

¿Se acabaron las pruebas? Aun quedan algunas. Para llegar á la tierra del Abuelo es necesario atravesar un punto cubierto de tinieblas, tan densas, que mas que la oscuridad á los ojos llevan la desolación al alma. Unica

¹ *Tacuaras*, especie de cañas huecas, muy abundante en los bosques de Bolivia y que crece principalmente en los lugares pantanosos, llegando á alcanzar á veces un diámetro de 0.15 m y una altura de 25 y más metros.

² *Palometa*. Pez de colores varios y de grosor diferente, segun las especies, pero todas se distinguen de los demás por sus numerosos dientes de forma casi triangular. Con estos y mediante una boca desproporcionada á su tamaño, sin miedo ni misericordia embisten todo objeto que tenga carne, sea hombre ó animal, y mordiscon que dan, es seguro que arrancan tajada. Abundan mucho en las lagunas y rios de Guarayos y año por año, hacen un regular número de víctimas, siendo la curacion de la herida que producen, lenta y dificultosa.

aspiración del Guarayo, en esta suprema jornada es llegar á la tierra de promisión y, sin embargo, superadas las dificultades que ya se han reseñado, al término casi del camino, se encuentra envuelto en una oscuridad tan grande, que corre riesgo de extraviarse para siempre.

Con las tinieblas no rezan las *tacuaras*; mas . . . ¿Y para cuando están reservadas las pajuelas¹ que sus caritativos parientes colocaron á su lado en el momento en que iba á dar comienzo á su fatigosa peregrinación? Y á las pajuelas apela el Guarayo para salir del conflicto. Encendidas estas, inicia la lucha contra el formidable ejército de murciélagos que pretenden apagarlas, y si sale vencedor, al amparo de la luz que las pajuelas despiden, pasará incólume el sitio del *Pytũ* (lugar oscuro) y no tardará en llegar al *Tuinandi* (seiba).

Lo divisa y precipitándose sobre él, toma por blanco la raíz mas grande que sobrevale de la tierra, y descarga sobre ella na tan formidable puntapié, que el ruido, que con esto produce, repercute hasta el punto en que se encuentran reunidos sus parientes, los que, al oirlo, prorumpen en un estrepitoso llanto, no ocasionado por la pérdida del compañero, sino por el sentimiento de no participar de su venturosa suerte².

Dado el golpe, el Guarayo prepara su toilette para presentarse ante el Abuelo. Consiste esta en darse un baño, en arreglarse el cabello y en tomar un trago de chicha, que bien lo merece el valiente, que tantas dificultades ha superado.

El *tuinandi* es un árbol que siempre está cubierto de flores y á su rededor revolotean bandadas de pintados picaflores. ¿Que mejor ocasión para hacerse de plumas con que obsequiar al suspirado Abuelo? Es operación que no le quitará mucho tiempo á nuestro viajero, quien, con disparar las flechas que en buena hora le fueron entregadas en el momento de la partida para la eternidad, en menos que se diga tiene en sus manos una media docena de picaflorcitos, a los que despiadado arranca las plumas de la cola y pone luego en libertad para que vayan echando nuevas colas, que sabrán aprovechar cuantos vinieren tras él.

Ya sin arco, sin flechas, sin pajuelas ni chicha, pero equipado con las plumas que va á ofrecer al Abuelo, nuestro viajero continua su camino y ¡hé aqui! que á no mucha distancia divisa dos enormes piedras que constantemente van chocándose la una contra la otra . . .; y él debe pasar por en medio de ambas. ¿Que hará para que no lo reduzcan á tortilla? Muy sencillo! Dará fuertes voces de mando y como las piedras están dotadas de inteligencia, al escucharlas suspenderán su eterno movimiento, que no volverán á reanudarlo mientras el feliz nieto de *Abaangui* no hubiese pasado. Pero; que no descuide dar tales voces, que esta omisión le convertiría en pasto de los infinitos insectos que anidan en las terribles *Itacaru* (piedras que comen).

¹ Pajuelas = cañitas delgadas y secas, de las que los Guarayos, mediante una frotación, sacan las chispas, para encender el fuego.

² Me decía un Guarayo que, efectivamente, un rato despues de haber muerto alguno se oía allá lejos como un ruido sordo de trueno, que ellos creían era el retumbo del árbol. — Nota del P. JOSÉ CORS.

Los ríos abundan en el espacio que separa la tierra de promisión de la tierra de la muerte, en que viven los Guarayos. Ya hemos visto que nuestro peregrino ha traspasado dos y en un tercero se ha bañado — le queda que atravesar un cuarto, en el que se encuentra una balsa, especie de balauza, en que se comprueban los méritos de los Nietos. ¿Fueron malos en su vida? — la balsa se hundirá. ¿Fueron buenos? en tal caso, la balsa sobrenadará y mi Guarayo en un santiamén estará de puntillas en la orilla opuesta.

Continuando su camino entra en una especie de desfiladero donde, cual si estuviese prevenido de antemano, le espera un *Urugu guazu* (gallinazo grande), que tiene la singular misión de registrar al peregrino y comprobar si lleva perforados el labio inferior, la nariz y las orejas. Si todo lo encuentra corriente, señálale el rumbo que debe seguir para no perderse, asegurándole de la proximidad de la mansión que va buscando.

Pocos pasos ha dado, cuando topa con un ridículo *Caiguazu* (marimono) que, aferrándole entre sus uñas, se divierte un buen rato con él, haciéndole cosquillas. Esta ceremonia, que debe ser chistosa para cuantos la imaginamos, no lo es para nuestro viajero, que tiene que hacerse la mayor violencia para no reír, mientras dure; porque si la risa asoma á sus labios, el *Caiguazu* da cuenta de él en un sabroso almuerzo¹. Si sale airoso en la prueba, bien pronto llega al lugar en que se encuentra el *Iguiraro ariyu*, árbol, que como lo dice el calificativo que lleva, con sus hojas de cambiantes colores, deslumbra y hace perder el camino. De su tronco y de todas sus ramas salen estrepitosos aullidos, que se parecen al fragor del trueno y llenan de pavor al caminante. Pero no es esto todo: lo que hace sudar frío á nuestro ya mantenido viajero es saber que el encantado árbol tiene un conocimiento pleno de los menores detalles de su vida, conocimiento que acaso pueda moverle á que le haga una mala jugada, que por otra parte el Guarayo no precisa en que pudiera consistir. Para distraer la atención de tan peligroso juez, nuestro peregrino apela á su talismán — las tacuaras, con las que comienza á tocar una apropiada melodía, mientras, sin levantar los ojos, pasa por delante del temido árbol.

Ha sido la última prueba por la que ha tenido que pasar el Guarayo, después de la cual se le cambia el escenario. A un camino estrecho y cubierto de malezas le sucede otro amplio y hermosado de árboles simétricamente dispuestos; á las pruebas que ponen en serio peligro el éxito de sus aspiraciones otras van á presentársele, en que solo se trata de premiar su acrisolada fidelidad.

Ya se encuentra en la tierra del Abuelo, meta de sus deseos, galardón de sus triunfos.

¹ Al referir este incidente sobre las tradiciones guarayas el R. P. JOSÉ CORS, escribe esta reflexión: «Tal vez es esta la razón porque los Guarayos andan siempre cabizbajos, taciturnos y melancólicos, para no reír en esta ocasión y poder escapar de las garras del fiero *Caiguazu*. Al menos así lo dicen por las mujeres que rien mucho, y que por lo mismo no llegarán á ver al Abuelo.» Es observación que nos hallamos en condición de poderla confirmar, anotando empero, que si la taciturnidad y el estar serios es el distintivo de los Guarayos viejos, los nuevos son en general de carácter afable y jovial. En este cambio pueden haber influido mucho las nuevas ideas de que se hallan imbuidos.

Demás está decir que desde este punto no dejará de las manos sus tacuaras. A su dulce melodía responden las aves con sus trinos, las ramas de los floridos árboles se inclinan al paso del ilustre viajero, los moradores de la dichosa ciudad, que ya divisa, le salen al encuentro y despues de ellos ¡oh colmo de la felicidad! aparece el Abuelo, que abraza al venturoso nieto, manda darle un baño de cuerpo entero, le ofrece una tutuma de esquisita chicha y, despues de hacerle visitar sus dominios, asígnale la mujer con quien compartirá los goces de la nueva vida y le conduce á la casa en que morará para siempre jamás.

* * *

Hemos bosquejado una tradición, que por las fábulas en que se halla envuelta, debe haber traído mas de una sonrisa á los labios de mis lectores; una tradición, cuyo colorido agreste y salvaje es una garantía de su autenticidad; una tradición, que el ilustre Misionero, que la consignó en unas cuantas cuartillas de papel, que conservamos con religioso cuidado, ha recojido de los labios mismos de los que fundaban en ella sus creencias sobre los destinos que les aguardaban al otro lado del sepulcro y que, si no en sus detalles, en el conjunto, tambien nosotros hemos podido comprobar en las exclamaciones de los neófitos, que al ser preguntados sobre el particular, quedaban sorprendidos de los incidentes que les reseñábamos, como si se les hubiese sorprendido un secreto que se creen en el deber de ocultar.

(Continuará.)



Mythen und Erzählungen von der Insel Vuatom (Bismarck-Archipel, Südsee).

Von P. OTTO MEYER, M. S. C., Vuatom, Südsee.

Vorbemerkungen zum Vuatomdialekt (mit einer Karte).

Auf der Insel Vuatom (einer Insel von zirka 16 *km* im Quadrat) werden zwei verschiedene Dialekte gesprochen: der (Nord-) Vuatomdialekt und der nur von wenigen, etwa 200 Eingebornen, in Vunakabái gesprochene Nordküsten- (Vlavolo-) Dialekt.

Der Vuatomdialekt ist, außer einigen lokalen Abweichungen, derselbe, wie der der Eingebornen von Nódup (?), Távui (Kap Stephens), Lívuon, Kabáir, Vurár (Insel) und der Bainingküste (Ramádu, Vunalámis, Vunamárita, Masi-konápuka).

Dieser Dialekt unterscheidet sich von dem Vlavolo- oder Nordküstendialekt 1. durch eine Anzahl ganz verschiedener Wörter, speziell durch die persönlichen Fürwörter, z. B.:

| Vlavolo | Vuatom |
|-----------------------|--|
| heute <i>ngori</i> | <i>nókēn</i> |
| ja <i>máya</i> | <i>māní</i> |
| schwarz <i>korón</i> | <i>kavúl</i> |
| Maus <i>ngelén</i> | <i>kúvo</i> |
| Huhn <i>kakáruk</i> | <i>yu</i> |
| sprechen <i>tata</i> | <i>vítire</i> |
| ich <i>yau</i> | <i>yau</i> oder <i>mi</i> (von <i>mámi</i>) |
| du <i>u</i> | <i>yaváu</i> |
| er <i>i</i> | <i>i</i> |
| wir <i>ndat, avét</i> | <i>tánde, mámi</i> |
| ihr <i>avát</i> | <i>mui</i> |
| sie <i>ndiát</i> | <i>indi</i> |

2. durch Umstellung der Silben, z. B.:

| Vlavolo | Vuatom |
|--------------------------|---------------|
| voll <i>mbukā</i> | <i>kumbái</i> |
| wir <i>ddat</i> | <i>tadde</i> |
| Eier legen <i>kakápi</i> | <i>papáki</i> |

3. durch Beibehaltung ursprünglicher Vokale *i* und *u* im Vuatomdialekt.

Es folgen im Vuatomdialekt nie zwei Konsonanten aufeinander, sondern werden stets durch die (wenn am Ende des Wortes, stummen) *i* und *u* auseinandergehalten, z. B.:

| | Vlavolo | Vuatom |
|-----------------|-----------------|------------------|
| ein großes Kind | <i>a mbúlta</i> | <i>a mbúluta</i> |
| ein großes Haus | <i>a pálta</i> | <i>a páluta</i> |

Dieselben werden auch am Ende eines Wortes gebraucht, wenn auch kein Konsonant folgt, z. B.:

| | Vlavolo | Vuatom |
|-----------|---------------|----------------|
| der Fisch | <i>a en</i> | <i>a éni</i> |
| das Kind | <i>a mbul</i> | <i>a mbúlu</i> |

4. durch die Beibehaltung der Konsonanten *s*, resp. *h* im Vuatomdialekt, z. B.:

| | Vlavolo | Vuatom |
|-------------|---------------|-------------------------|
| lügen | <i>váoño</i> | <i>vásoño, váhoño</i> |
| weg | <i>vúe</i> | <i>vúse, vúhe</i> |
| er sucht | <i>i yoyo</i> | <i>i sóso, i hóho</i> |
| nach | <i>upi</i> | <i>supi, húpi</i> |
| dem Fisch | <i>ra en</i> | <i>ra séni, ra héní</i> |
| dem kleinen | <i>ik</i> | <i>siki, hiki</i> |

Die Abweichungen im Dialekt der Vuatominsulaner nach den verschiedenen Distrikten erklären sich aus ihrer Verwandtschaft mit den Küstenbewohnern der Gazellehalbinsel.

So sprechen die mit Ngunaigúnan (Noñgá, Vlavolo, Kabakadá, Ratoñor) verwandten Bewohner von Vunakabái den Nordküstendialekt. Die Bewohner von Banibáni und Náono, verwandt mit den Leuten von Rátogor, Lívuon, sprechen teilweise den Nordküsten-, meist aber den Lívuondialekt, lassen aber das ursprüngliche *s* fahren. Die Bewohner von Raluána sind verwandt mit denen von Lívuon und Kabáir und sprechen deren Dialekt mit dem aus ursprünglichem *s* hervorgegangenen *h*. Die Bewohner von Valaúr und Ulañgúnan sind verwandt mit den Leuten von Vurár, Kabáir, Baining und sprechen deren Dialekt mit ursprünglichem *s* oder daraus entstandenem *h*. Ebenso Familien aus Taranatá und Rau. Die meisten Bewohner von Taranatá, Rakivál, Rau, Rakamár, Túrtur sind verwandt mit denen von Távui (Kap Stephens) und sprechen denselben Dialekt (d. h. den Bainingküstendialekt), aber ohne ursprüngliches *s* oder daraus entstandenes *h*, welches aber am Ende eines Wortes durch das *i* oder *u* ersetzt wird, z. B.:

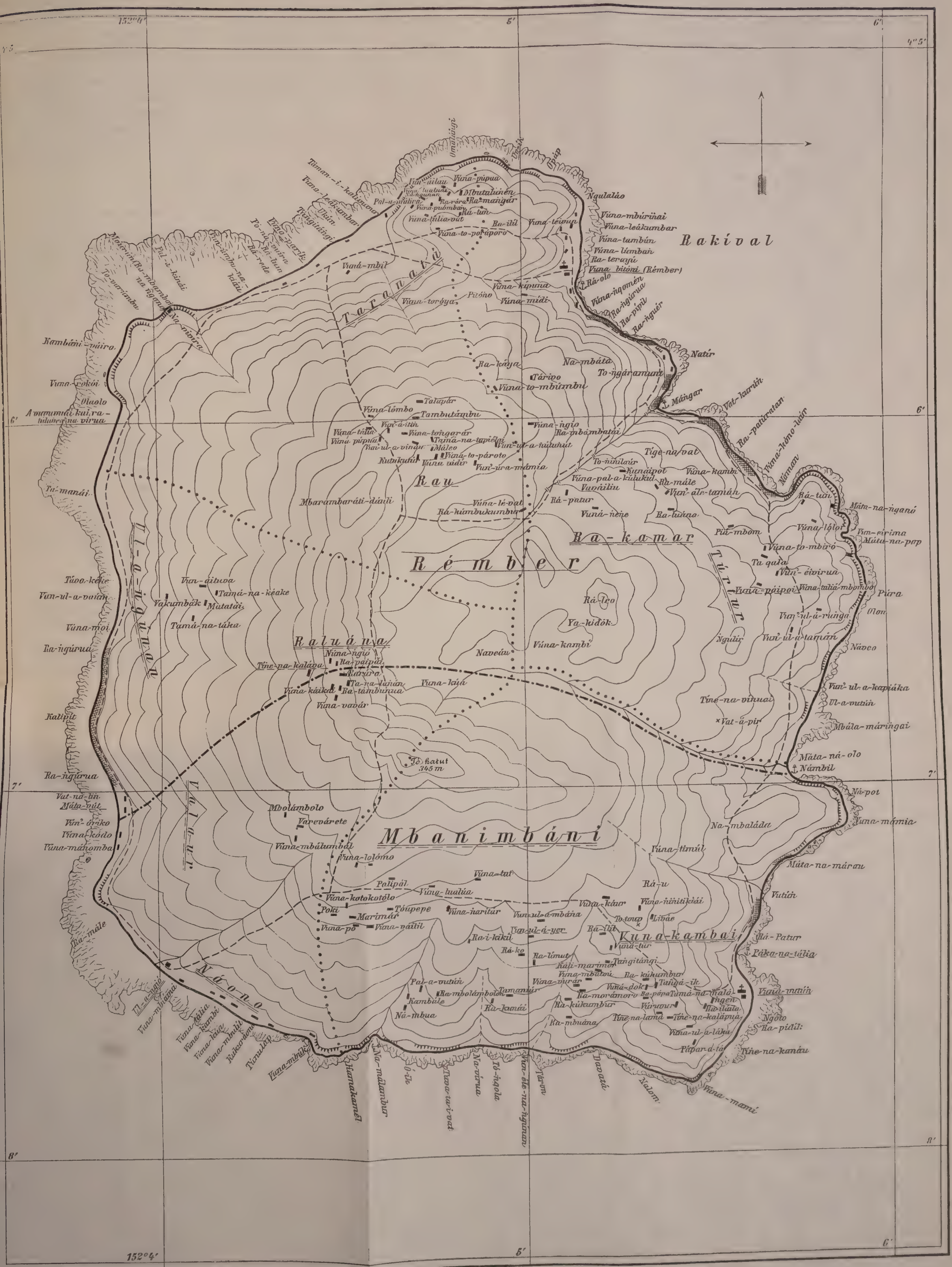
| | Vlavolo | Baining | Nordvuatom |
|----------|-------------|--------------|--------------|
| die See | <i>a ta</i> | <i>a tas</i> | <i>a tai</i> |
| der Taro | <i>a pa</i> | <i>a pas</i> | <i>a pau</i> |

In den verschiedenen Distrikten zerstreut sind natürlich auch Familien, die den Nordküstendialekt beibehalten haben.

Von sich selbst sagen die Vuatomer und Küstenbewohner von Baining, daß sie die richtige Sprache sprechen: *di vitíri túna*, während sie von den

VUATOM

Maßstab 1: 10.000
1 km



Nachholische Missionsstationen
Wesleyanische " " "
Händlerstation des H. Manton

Die beiden feindlichen Hauptstämme
Distriktnamen
Distriktgrenzen der einheimischen Richter

Wasserläufe nur im N.W. Wasser enthaltend
Wasserfülle
Wege
Klippen
Basaltsteine

Nordküstenbewohnern sagen, sie sprechen *ngo'* (*ngo* = dies, in Vuatom *no*), *táta di ngoŋgo'*; d. h. man erkenne sie an der Aussprache des Wortes *ngo*.

Ein auffallender Unterschied herrscht ferner zwischen dem Banibáni- und dem Réberdialekt (Banibáni und Réber sind die beiden großen feindlichen Stämme der Insel Vuatom), z. B.:

| Vlavoło | Banibáni | Réber |
|---------------------------------|--------------------|-------------------|
| er geht schon <i>i ter vana</i> | <i>i teri vana</i> | <i>i tei vana</i> |

Endlich erkennt man die Dialekte an der kräftigen, an der weichen oder an der gedehnten Aussprache der einzelnen Wörter wie auch der Verbindungen der Wörter und an der Klangfarbe.

Als allgemeine Regel für die nachfolgenden Texte ist zu merken, daß *d* stets nasaliert, also == *nd* zu sprechen ist.

1. *A vinoára*.*

1. Der Fischfang.

Erzählt von einem Eingebornen von Tárivo (Nordvuatom).

To Kambinanai ma To Karivuvu dúru voáre ra márumu. To Kambinanai i ŋga óno ra umbéna, ma To Karivuvu i ŋga lúlu. Ma ra páka na i na pítiu i ŋga ŋgo vanavána te ra umbéna, ma i ŋga tatáli, ma dúru vué.

Ma dúru voáre mulái. Ma i tatáli mulái ra pítiu, ma dúru vué mulái urái ra válieni.

Ma i óno mulé ra umbéna To Kambinanai, ma i lúlu mulái To Karivuvu. Ma i tatáli mulái ra páka na i na pítiu. Ma i mbía: „Távue, dor a oé ko mboko.“ Ma dur oé pak ia, ma i pupuáni ma i pupuáni ma i pupuáni ma i nála.

Ma dúru vána na pápalumu, ma i tángoŋgori ra pítiu. Ma i lúve, adúru, kumbúra, ma i árupa, ma i

To Kambinanai und To Karivuvu die beiden fischten mit dem Netz in der Nacht. To Kambinanai er hielt das Netz, und To Karivuvu er trieb (die Fische herzu)¹. Und ein Stück vom Stengel des wilden Zuckerrohres es trieb hinein allmählich in das Netz, und es verwickelte sich, und die beiden warfen (es) weg.

Und die beiden fischten wieder. Und es verwickelte sich wieder das Zuckerrohr, und die beiden warfen (es) weg wieder an das Ufer.

Und wieder hielt das Netz To Kambinanai, und wieder jagte hinein To Karivuvu. Und es verwickelte sich wieder das Stück vom Stengel des wilden Zuckerrohres. Und er² sprach: „Du, wir beide wollen pflanzen es doch mal“. Und die beiden pflanzten es, und es schwoll an und es schwoll an und es schwoll an und es (ward) groß.

Und die beiden gingen arbeiten, und es brach ab das Zuckerrohr³. Und sie⁴ kochte in Blätter für die beiden Ge-

* Vgl. dazu Nr. I, 6, der „Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazellehalbinsel“ von P. JOS. MEIER, M. S. C., „Anthropos-Bibliothek“, Bd. I, 2, S. 35 ff.

kai ra lamái, ma i pupúr okióki, ma i vuñ ia te ra kiákirai⁵.

Ma dúru vútu, ma To Karivúvu i mbía: „Távoue, áva kamiénai? Yau a púpulu na kumbúra ma páka na kakái boáboi.“ Ma dúru vána na papalúmu mulái.

Ma dúru vútu mulái. „Ava mulái? Yau a púpulu na kumbúra, ma páka na kakái mboámboi.“ Ma dúru paráu aná.

Ma i táñoñoripai ra pítu, ma dúru dakám ia, ma To Karivúvu i mbía: „Kadóri vávina.“ Ma To Kambínanai i mbía: „Patái, ta i dor, i mal adóri mañgíti, ma yau i na nga ti varikukúlu karímu.“

Ma dúru vána te ra máta na táva. Ma To Kambínanai i ki te ra davái, ma i ngángami ma i tatái te ra ul i ra vávina, ma i táni ra vávina ma i táni. Ma To Karivúvu i dakám⁷ ia, ma di vǎ To Karivúvu ma i paraparáu⁷ áti ra púi.

Ma tike mbuñ i nga van árikai mulái. Ma To Karivúvu kambilé i varikukúlu kai To Kambínanai. Ma di vǎe To Kambínanai.

Ma di píti ra úmana likúnu tána, ma di nga lalañgáipa ia áti ra púi ma di nga tupári árikai. Di púrupa ra nián ai To Karivúvu úpi ra tupári árikai. Ma di varúmbu me ra mbalóu. Ma To Karivúvu i vána úpi kána ngúnani, ma i kaopái ra tambéna, a támbu na tupári árikai. Ma i vána

müse, und sie fegte (das Gehöft), und sie schabte Kokosnuß, und sie richtete her das Essen mit Kokosmilch, und sie legte es auf das Gestell⁵.

Und die beiden kamen zurück, und To Karivuvu er sprach: „Du, was (ist) da bei dir? Ich (habe) ein Päckchen Gemüse und Stück Geschabtes⁶ sehr gutes“. Und die beiden gingen zur Arbeit wieder.

Und die beiden kehrten zurück wieder: „Was wieder? Ich (habe) ein Päckchen Gemüse und Stück Geschabtes sehr gutes“. Und die beiden versteckten sich da.

Und es brach ab das wilde Zuckerrohr, und die beiden hielten fest sie (die Frau), und To Karivuvu er sprach: „(Sie sei) unser beider Frau.“ Aber To Kambinanai er sagte: „Nichts (da), (es ist) die Schwester von uns beiden, sie besorgte für uns beide Essen, und ich werde noch eine Frau kaufen für dich.“

Und die beiden begaben sich zu dem Wasser. Und To Kambinanai er setzte sich auf einen Baumast, und er spuckte aus und er traf den Kopf einer (häßlichen) Frau, und sie weinte die Frau und sie weinte. Und To Karivuvu er hielt fest sie, und man zeigte den To Karivuvu und er versteckte sich hier im Wald.⁷

Und eines Tages er kam hervor wieder. Und To Karivuvu seinerseits er kaufte eine (schöne) Frau für To Kambinanai. Und man zeigte den To Kambinanai.

Und man bereitete vor die Pakete Essen dazu, und man brachte mit viel Geräusch es hier in den Wald, und man bewarf sich gegenseitig. Man bereitete das Essen für To Karivuvu für das gegenseitige Bewerfen. Und sie bekriegten sich mit Knütteln (von leichtem Holz). Und der To

*ra púi ma i kápu tar ia tai To Kambínanai, ma i van árikai To Kambínanai ta kána ngúnani, ma i tánge ra pal úpi kána táulai*⁷.

Karivuvu er begab sich nach seinem Gehöft, und er holte Muschelgeld, Muschelgeld für das Tupariarikai. Und er ging in den Wald und er überreichte es dem To Kambinanai, und er kam hervor To Kambinanai in sein Gehöft, und er baute die Hütte für seine Frau⁷.

¹ Das Netz wird gewöhnlich am Außenrande des Riffes aufgestellt. Vom Ufer aus werden dann die Fische dagegen angetrieben, indem die Oberfläche des Wassers mit Holz etc. geschlagen wird oder indem Steine hineingeworfen werden, wodurch die Fische geängstigt, sich in den Maschen verwickeln. ² Er (Kambinanai). ³ D. h. die Blüte. ⁴ Die aus der Blüte entstandene Frau. ⁵ *Kiákirai* heißt das tischähnliche Gestell im Gehöft, auf das Bananen, Kokosnüsse, Betel, Essen etc. hingelegt werden. ⁶ Ein aus geschabter Kokosnuß zubereitetes Essen. ⁷ Hier werden die Zeremonien des *parapau* beschrieben. Vor der Heirat werden von derjenigen Partei, welche für einen der ihrigen eine Frau kauft, zwei Knaben eingefangen (*di dakam dur*), genannt (*di vae nur*), und versteckt (*dir paraparau*). Es wird eine Hütte gebaut und mit wohlriechenden Blättern und Kräutern verziert. Die beiden Knaben dürfen sich nicht von dem eingezäunten Platz, auf dem die Hütte steht, entfernen; werden sie von Frauen gesehen, so werden sie (erstere) mit Krankheit behaftet. Nach mehreren Wochen wird von denen, welche sich versteckt halten, ein großes Essen bereitet. Die Leute schmücken und bemalen sich, bewaffnen sich mit Knütteln aus weichem Holz, Früchten der wilden Sagopalme, Blütenkolben der Bananen etc. und bringen das Essen zur anderen Partei, welche vorbereitet und ebenso bewaffnet ist. Das Essen wird vorgeworfen, und die Leute, Männer und Weiber, bewerfen sich gegenseitig: *a tupár*, das Bewerfen, *árikai*, hervorkommen. Zum Schluß wird Muschelgeld verteilt, aber reichlicher wie bei gewöhnlichem Weiberkauf.

2. *Dúru*

nga páiki ra páli^{*}.

2. Die beiden (To Kambinanai und To Karivúvu) bauten sich Hütten.

Erzählt von demselben Eingebornen.

Dúru nga páiki ra páli, ma dúru nga vúni ra mbáta. Ma To Karivúvu i nga etévi merái ra páli, ma To Kambínanai, i nga boi ra kumbána, i nga etévi mal ia.

Die beiden bauten sich (jeder) eine Hütte, und die beiden machten Regen. Und To Karivuvu er deckte (das Dach) von der Innenseite der Hütte, aber To Kambinanai, es war gut die Wohnung seine, er hatte gedeckt richtig sie (von außen).

Ma i nga túa lolókipai te ra kúmbe To Karivúvu, ma i nga mbía tai To Kambínanai: „Távue, yau ka, i kaina ra kumbángu.“ Ma i nga malamaláua, ma i nga mba ya, ma i nga mbía: „O nová ka, ra kaináta ka, no u mal ia; yau, i mboína ra kumbángu.“ Ma dur etévi kiá ya.

(Es regnete.) Und es tropfte durch das Dach des To Karivuvu, und er sprach zu To Kambinanai: „Du, ich (meine) ja, sie (ist) schlecht die Wohnung meine.“ Und (als) es wurde Morgen, und er¹ sah es, und er sprach: „Ach je noch, eine sehr schlechte (Wohnung) wirklich, diese du machtest sie²; ich, sie ist gut

^{*} Vgl. dazu P. JOS. MEIER, a. a. O., Nr. I, 11, S. 41 ff.

die Hütte meine.“ Und die beiden deckten von neuem es³.

¹ Er == To Kambinanai. ² == Welche du machtest. ³ Nämlich: das Dach.

3. *Dúru*

*máli ra tai**.

3. Die beiden (To Kambinanai und To Karivuvu) machten das Meer.

Von demselben Eingebornen erzählt.

A ik a kálombi ra tai; dúru nga póko lulúnu vué, ma i nga mbukai ra tai.

Ma dúru nga máli ra úman' oánga, ma dúru nga alire. Ma dúru vána te ra ngunaṅgúnani me ra tai; i nga áliri te ra ngunaṅgúnani ra tai.

Ma dúru nga máli ra úmana lólo: dúru nga póka ra úmoma ṅgúnani.

Dúru nga máli ra ṅgúnani: To Karivuvu i nga máli ra ṅgúnani na lólo, ma To Kambinanai i nga máli ra patúratani.

¹ == Festland.

Eine kleine Lache (war zuerst) das Meer; die beiden schnitten rinnenartig sie durch, und es war ausgefüllt das Meer(becken).

Und die beiden machten die Kanus, und die beiden ließen schwimmen sie. Und die beiden gingen hin zu den Ländern mit dem Meer; es schwamm hin auf die Länder das Meer.

Und die beiden machten (auch) die Inseln: die beiden zerschnitten die Länder.

Die beiden machten (auch) das Land: To Karivuvu er machte das Land der Inseln, und To Kambinanai er machte das gestreckte Land¹.

4. *To Karivuvu i váki*

Vuátomi.

4. To Karivuvu erschuf (die Insel) Vuatom.

Erzählt von einem Eingebornen von Ramála (Nordvuatom).

To Kambinanai i nga le váki Vuátomi. To Karivuvu i luái, ma i váki ra vatuvátu.

Ma to Kambinanai i kanikáni ma i mbía: „Upu r'áva yaváu u luái? a iváti na búnu? i na nga le váki ra mbóna ṅgúnani.“

Ma i vána, ma i váki ra tambéna vavailiki. Ma i váki mbúla ra níti.

To Kambinanai er wollte erschaffen die Insel Vuatom. To Karivuvu er kam ihm zuvor, und er schuf das steinige Land (Vuatom).

Und To Kambinanai er wurde böse und er sprach: „Warum du kamst mir zuvor? in vier Tagen ich würde ja erschaffen haben ein gutes Land.“

Und er ging fort, und er schuf das Muschelgeld in einem fernen Land. Und er schuf auch das Muschelgeld der Neu-Mecklenburger.

* Vgl. dazu P. JOS. MEIER, a. a. O., Nr. II, 4, S. 106 ff.

5. *A ul i To Natnánur**.

5. Der Kopf des To Natnangur (die Waise).

Erzählt von demselben Eingebornen.

A útulu, di vána ma di popóni, ma úra turána, dúru tíru luái, ma To Natnánur i nga popóne, ma i mbia: „Minóngo, minóngo, a marúmu.“ Ma i nga radá, ma dúru nga vapipi vué; i tei vána vurákiti.

Di popóne mulái: „Minóngo, minóngo, tambári ámur.“ Ma di vapipi vué mulái; i tei vána vurákiti.

I kambilé tíru luái To Natnánuru, ma dur úra turána dúru popóni. Dúru póne tári ra mbarái tána, ma i umb'ia, ma i váono, mba i vána vurákiti: „Te ra tikái mbúla.“ I tavaráti mbúla, ma i umb'ia: „Tal a vána, tal a tikiri toñgoleári.“

Ma To Natnánur i mbia: „Mur a vána, yau, i na kapupá káingú mbarái.“ — „I mboi, turamamír.“ Tílu kaopá ya, ma tílu vána te ra ngúnani, ma tílu papára t'adó na úmbu², ma tílu páre, ma tílu róve nanináni³.

To Konokonomiáñge i vítu: „Mutál a tupári vué no ra mbálu⁴ iki.“ Ma i nga tei konomé vué te ra kákana.

„Ma no te ra mbéo á iki, mutál a tupári vué.“ Ma i kónome mbúla te ra mbarái.

Die drei¹, sie gingen und sie jagten (Schweine), und die zwei Brüder, die beiden standen vorne, und To Natnangur er jagte auf eines, und er sprach: „Dieses, dieses, ein schwarzes (Schwein)“. Und es brach hervor, aber die beiden warfen fehl; es schon ging durch.

Sie jagten wieder: „Dieses, dieses, es schenkt sich euch beiden.“ Und sie warfen fehl wieder; es schon ging durch.

Er seinerseits stellte sich vorne To Natnangur, und die beiden zwei Brüder die beiden jagten. Die beiden trieben hin ein Schwein zu ihm, und er tötete es, aber er log, indem er sagte, es sei gegangen durch: „Ein anderes noch.“ Es kam hervor auch, und er (To Natnangur) tötete es: „Wir drei laßt uns gehen, wir drei laßt uns herausziehen Splitter (aus den Füßen).“

Und To Natnangur er sprach: „Ihr beide könnt gehen, ich, ich werde mitnehmen mein Schwein.“ — „Es (ist) gut, Bruder, von uns beiden.“ Die drei packten auf es, und die drei gingen in das Gehöft, und die drei machten heiß viele Steine², und die drei brieten es (das Schwein), und die drei holten Zuspäße³.

To Konokonomiáñge er kam an: „Ihr drei werft herunter dort die Taube⁴ die kleine.“ Und er (mittlerweile) schon verschlang einen Hinterschinken (vom Schwein).

„Und dort einen anderen Vogel einen kleinen, ihr drei werft herunter ihn.“ Und er verschlang noch (ein Stück) von dem Schwein.

* Vgl. P. JOS. MEIER, „Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner“, „Anthropos“, II (1907), S. 660 ff.

I páru ma i mbia: „Mutál a tinimbe amutálu maṅgíli.“ Ma ditálu tinimba: „Aṅgu ta like mbarái amiérai?“ Ma túlu póni ra úmana úmbu, ma di mbia: „To Konokonomiáṅge i éni mútu vué atálu mbarái.“ Ma tul eáni, ma túlu vúne ra pal a pamái, ma ditálu kápu tar ya tána, ma i en ya, ma i páru.

Ma i mbia: „Mutál a maráni, mutál a ki pále káṅgu akiákiri“.
Ma túlu óle: „Mitál a ṅga ti akír ya.“ — „Mutál a ki pále ko mbóko ra akiákiri.“ Ma túlu vakukúpa ya, ma túlu ki te ra akiákiri, ma i kumumbáti páki ditálu.

Ma To Konokonomiáṅge i mbia: „Vátu, tápatápam úru, vátu, tápatápam úru.“ Ma i ṅga kukumbumbáti ditálu. Ma i ṅga ván'úpi kána táulai te ra Tíne-na-vínuai, ma dúru kápu ra úmana vúdu.

Ma ra úra turána, dúru ṅga bia: „Vátu, tápatápam úru, vátu, tápatápam úru.“ Ma To Natnáṅur i noé vaké, ma i mbia: „Vátu, tapatapalái, vátu, tapatapalái.“ Ma i talitalikumbú mulái ma i tapatapalái. Ma túlu péke ra táva ma ra kumbe dúru-ma ra úmana davái ma ra úmana rátu. Ma túlu ṅga irópa, ma túlu kápu ra úmana kóto.

Ma dúru ṅga vútu ra úra táulai; ma Ya Limáloloi i mbia: „O . . . a

Darauf er sprach: „Ihr drei verteilt euer dreier Sachen.“ Und die drei teilten. „Für mich (auch noch) etwas Schwein da⁵?“ Und die drei untersuchten die Steine, und sie sagten (unter sich): „Der To Konokonomiáṅge er hat gegessen auf ganz unser dreier Schwein.“ Und die drei aßen, und die drei legten beiseite die Schalen der Betelnüsse, und die drei reichten hin es ihm, und er aß es, und es war alles auf.

Und er⁶ sprach: „Ihr drei kommt her, ihr drei durch Sitzen haltet ausgebreitet meine Schlinge⁷.“ Aber die drei wollten nicht: „Wir drei könnten zuziehen sie.“ — „Ihr drei durch Sitzen haltet ausgebreitet doch eben die Schlinge.“ Und die drei taten doch es, und die drei setzten sich auf die Schlinge, und er fing in der Schlinge die drei.

Und To Konokonomiáṅge er sprach (die Zauberworte): „(Schlinge auf dem) Stein, schließe gut, (Schlinge auf dem) Stein, schließe gut.“ Und er umwickelte fest die drei (mit der Schnur). Und er ging zu seiner Frau nach Tingenavinuai, und die beiden holten Bananen.

Und die beiden Brüder, die beiden sprachen: „(Schlinge auf dem) Stein, schließe gut, (Schlinge auf dem) Stein, schließe gut.“ Aber To Natnangur er fiel ins Wort ihnen, und er sprach: „(Schlinge auf dem) Stein, öffne dich, (Schlinge auf dem) Stein, öffne dich.“ Und sie (die Schlinge) wickelte sich los wieder und sie öffnete sich. Und die beiden kackten in die Wassergefäße und auf die Matten der beiden und auf das Brennholz und in die Körbe. Und die drei gingen fort, und die drei nahmen mit Obsidianstücke.

Und die beiden⁸ kamen zurück die beiden Eheleute; und die Ya Limalaloi

tākāk!“ *Ma To Konokonomiānge i mbia:* „*Uti āngu tā ik a tāva.*“ *Ma i papāi ra kilēmu, ma i mbia:* „*O . . . a tak'āta!*“

*Ma dūru vāna, ma dūru tīri ra ūmana mbéo. Ma i ŋga tīri To Matamāini*⁹. *Ma i varipuai. Ma i mbia:* „*U na vāe, āngu a ūtul a ŋgoli siki.*“ *Ma To Matamāin i mbia:* „*Pātū!*“ *Ma i ŋga tīri To Tarātarākakāi*¹⁰: „*U mbai āngu a ūtul a ŋgoli siki?*“ *Ma To Tarātarākakāi i mbia:* „*Pātū!*“ *Ma i ŋga tīri to Kikiu*¹¹: „*To Kikiu, i na varikukūlu karīmu, u na vāe āngu a ūtul a ŋgoli siki, u na vāe tar ya.*“ — „*Kī, kī, kī, kī*¹² *ra ul a tōvi l'ōvi.*“ — „*Ēsika! āngu a ūtul a ŋgoli siki.*“ *Ma i akatēpa kāna vāvina.*

Dūru van ūro, ma i kakoāi To Konokonomiānge. Ma i ŋga kakoāi ūrama, ma tūlu tupār ia (me ra piōngo). Ura turāna dūru vapipi ya, ma To Natnānur a limaōti ma i tupāri vué, ma i mburāi.

Ma i ŋga kakoāi mulāi, ma i mbia: „*Ee! pa si kāmeni.*“ *Ma i kakoāi mulāi, ma dūru pipi ya mulāi, ūra turāna. Ma To Natnānur i tupāri vué ma i mburāi mulāi.*

Ma i mbia: „*Ya Limāloloi, i kediki ra taurūngu, u na kambilē kakoāi.*“ *Ma i kakoāi. Ma ra ūrua dūru*

sie sprach: „Oh! (welch) ein Kot!“ Und der To Konokonomiānge er sprach: „Gib her mir etwas Wasser.“ Und er zog heraus den Stöpsel, und er sprach: „Oh! Kot viel!“

Und die beiden gingen, und die beiden frugen die Vögel (nach den dreien). Und er frug den To Matamaing⁹. Aber er verneinte. Und er sagte: „Du, zeige, daß ich sie bekomme die drei Friedensstörer die kleinen.“ Aber der To Matamaing er antwortete: „Nein!“ Und er frug den To Taratarakakai¹⁰: „Du siehst (irgendwo), daß ich sie bekomme die drei Friedensstörer die kleinen?“ Aber der To Taratarakakai er antwortete: „Nein!“ Und er frug den To Kikiu¹¹: „To Kikiu, ich werde kaufen eine Frau für dich, du zeige, daß ich sie bekomme die drei Friedensstörer die kleinen, du gib an sie.“ — „Sitzen, sitzen, sitzen, sitzen¹² auf dem überhängenden (Kokosbaum).“ — „So! jetzt bekomme ich sie die drei Friedensstörer die kleinen.“ Und er holte sein Weib.

Die beiden begaben sich dorthin, er kletterte hinauf To Konokonomiānge. Und er kletterte hinauf, aber die drei bewarfen ihn (mit kleinen jungen Kokosnüssen). Die beiden Brüder die beiden trafen nicht ihn, aber To Natnangur (hatte) eine sichere Hand und er traf ihn, so daß er herunterfiel.

Aber er kletterte hinauf wieder, und er sagte: „Oh! nicht es hat mir weh getan.“ Und er kletterte hinauf wieder, und die beiden warfen fehl wieder, die beiden Brüder. Aber To Natnangur er durch Werfen brachte zu Falle ihn wieder.

Und er¹³ sprach: „Ya Limaloloi, es schmerzt der Rücken mein, du deinerseits klettere hinauf.“ Und sie

vapipi ya mulái. Ma i mbía to Natnánuru: „Múru ke múru tupatupári, múru vapipi ke.“ Ma to Natnánur i nga tupár ya, ma i mburái; ma Ya Limáloloi i mbía: „Pa si kámeni.“ Ma i nga kakodí mulái Ya Limáloloi. Ma ra úra turóma, díru vapipi ya, ma to Natnánur i tupári vué.

Ma ya Limáloloi i mbía: „I kedíki ra tauríngu.“ Ma To Konokonomiáŋge i mbía: „U na kaopái láka te ik a mbair aró.“ Ma i nga vútu me ra mbair. ma díru nga kal ya.

Ma To Konokonomiáŋge i mbía: „Takápu ra púiya, takápu ra púiya.“ Ma To Natnánur i mbía: „Takápu na táya, takápu na táya.“

Ma túlu máli ra úmana pángoro. Ma díru kal ia, ma To Konokonomiáŋge i mbía: „Takápu ra púiya, takápu ra púiya.“ Ma To Natnánur i mbía: „Takápu na táya, takápu na táya.“ Ma i mburái lóvi.

Ma túlu nga válué ra úmana oánga. Ma túlu vána. Ma To Konokonomiáŋge i ngúmu upi na támba vaké díálu; ma i nga ngúmu, ma i nga ki-lámbomboŋi ra táva te ra mbukúna. Ma Ya Limáloloi i nga ngúmu, ma i nga ki-lámbomboŋi ra táva te ra mbukúna.

Ma túlu nga vana váiliki. Túlu pukái te ra ngúnani, ma tul akíri mbéo, ma túlu nga akíri mútu vuépa ya. Ma túlu nga irópa mulái, túlu nga vúŋu ra úmana mbéo te r'oánga, ma túlu vána.

kletterte hinauf. Aber die zwei die beiden warfen fehl wieder. Und er sprach To Natnangur: „Ihr beide wenn ihr beide werft, ihr beide werft fehl nur.“ Und To Natnangur er traf sie, und sie fiel; und die Ya Limaloloi sie sprach: „Nicht es tat weh mir.“ Und sie kletterte hinauf wieder die Ya Limaloloi. Und die zwei Brüder, die beiden trafen nicht sie, aber To Natnangur er durch Werfen brachte zu Fall sie.

Und Ya Limaloloi sie sprach: „Es schmerzt der Rücken mein.“ Und To Konokonomiáŋge er sagte: „Du hole doch ein kleines Grabscheit da drüben.“ Und sie kam mit dem Grabscheit, und die beiden gruben aus ihn¹⁴.

Und To Konokonomiáŋge er sprach (zum Baum): „Falle in den Wald, falle in den Wald.“ Aber To Natnangur er sprach: „Falle in die See, falle in die See.“

Währenddessen die drei machten zurecht¹⁵ die Scheiden der Kokosblüten¹⁶. Und die beiden gruben aus ihn¹⁷, und To Konokonomiáŋge er sprach (wieder): „Falle in den Wald, falle in den Wald.“ Aber To Natnangur er sprach: „Falle in die See, falle in die See.“ Und er fiel in die See.

Und die drei ruderten die Kanus (in die See hinaus). Und die drei fuhren fort. Und To Konokonomiáŋge er schwamm tauchend nach, um zu erwischen die drei; aber (während) er tauchte, da drang das Wasser in den After sein. Und die Ya Limaloloi (auch) sie schwamm tauchend nach, bis drang das Wasser in den After ihren.

Und die drei schon waren weit fort. Die drei kamen ans Land, und die drei fingen mit Schlingen Vögel, und die drei fingen alle weg sie. Und die drei gingen zum Ufer wieder, die drei legten die Vögel in die Kanus, und die drei fuhren weiter.

Tulu value, value, value, value, tulu mbáipai ra roróvi na mbía, ma tulu tambár ya ma te ra mbéo. Ma tulu mbáipai te ra vúna éni, ma tulu tambári vué te ra mbéo, ma i na páru katálu, mbéo vakéni ditálu. Ma ra úra turána dúru vána, dúru nga laun: adó kadúru mbéo.

Ma To Natnáhur i nga máti: a mbía i nga en ya, ma ra ulúna i nga áliri. Ma táina i mba ya, ma i kaopá ya, ma i punán ya; ma i mbía: „Tió ra úlu táingu no.“ Ma di vána, ma di punán ya.

Ma i vávuoni he, ma i lamái, ma i túru, i ongóli te ra ul i To Natnáhur.

Ma ra mbul i táni, ma tnan i mbía: „Ŋgaliaka, a ul i turámu.“ Ma i táni ke ma i mbía: „Da ngo-ŋgopái ta tikái.“ Ma di kaopái tikái, ma di ngoá, ma di mba ya: mba ra niéna, a matána no! Di úku-pupú vue ra mbéni²³ te ra matána, ma i mome ra kuláu, ma di mbía tána: „Tan a mbaimbái uré ke, a túna pa na máti?“

Die drei ruderten, ruderten, ruderten, ruderten, die drei erblickten eine Schar Haifische, und die drei warfen vor sie einige Vögel. Und die drei sahen eine andere Schar Fische, und die drei warfen vor sie andere Vögel, und sie wurden alle von den dreien, die Vögel weg von den dreien. Und die beiden Brüder die beiden fuhren weiter, die beiden entkamen: (denn) zahlreich waren der beiden Vögel.

Aber To Natnangur er kam um: ein Hai er fraß ihn, jedoch der Kopf sein er trieb auf der See. Und die Schwester sein, sie erblickte ihn¹⁸, und sie nahm ihn auf, um zu begraben ihn; und sie sagte: „Es ist der Kopf des Bruders mein dieses.“ Und sie¹⁹ gingen und begruben ihn.

Und es dauerte einige Zeit nur, und es ward ein Kokosbaum, und er ragte empor, denn er sproß hervor aus dem Kopf des To Natnangur.

Und das Kind²⁰ es weinte²¹, aber die Mutter sein, sie sagte: „Nicht darfst du sie haben, (es ist) der Kopf des Bruders dein.“ Aber es weinte immer und es sagte: „Man schäle ab eine (Nuß).“ Und man holte eine, und man schälte sie, und man wurde gewahr es: der Mund sein, das Auge sein dieses! Man stach aus den Eiter²³ aus dem Auge²², und es trank die frische Nuß, und sie (die Leute) sagten dazu: „Wir wollen sehen später doch, ob wahrhaftig es nicht wird sterben (daran)?“

¹ Die beiden Gebrüder *To Kambinanai* und *To Karivúvu* und die Waise *To Natnangur*.

² Eigentlich die Bodenvertiefung, in der die Steine zum Kochen heiß gemacht werden, aber auch die Steine selbst. ³ Meist Bananen, die zum Fleisch, zu Gemüse und Fisch etc. gegessen werden. ⁴ *Carpophaga rubricera*, die Rotwarzentaube. ⁵ Diese Frage stellt *To Konokonomiänge*.

⁶ *To Konokonomiänge*. ⁷ Die Schlinge, mit welcher er Vögel fing, lag auf einem großen Stein ausgebreitet, ein Stein, der, wie auch jetzt solche, als Sitz gebraucht wurde. ⁸ *Konokonomiänge* und seine Frau. ⁹ *Carpophaga vavvijkii*, graue Fruchttaube. ¹⁰ *Monarcha inornata*, rotbauchiger Fliegenfänger. ¹¹ *Halcyon tristrami*, Baumliet. ¹² Ruf des Baumliestes. ¹³ *To Konokonmiänge*. ¹⁴ Den Kokosbaum. ¹⁵ Mit Hilfe der mitgenommenen Obsidianstücke. ¹⁶ Zu

Kanus. ¹⁷ Den Baum. ¹⁸ Den Kopf. ¹⁹ Die Leute. ²⁰ Der Schwester des *Natnanur*. ²¹ Um eine Kokosnuß. ²² = den Keim aus der Öffnung. ²³ *Mben* heißt sowohl Eiter als auch Keim der Kokosnuß und *máta* sowohl Auge als auch Öffnung. Der Vergleich ist hier allerdings nicht ganz richtig, da die Keimöffnung als Mund und die beiden Gruben als Augen bezeichnet werden; aber es wird hier doch gesagt, um das Kind abzuschrecken.

6. *Ya Tába ra koát**.

6. Sie (die) auffängt die Mangofrucht (die Seekuh).

Erzählt von einem Eingebornen von Táribo (Nordvuatom).

A kúriavi di nga vána na váira píre To Konokonomiänge¹ ma Ya Limáloloi².

Ma ra mbúlu na vakák i nga móno ná tamáni, ma i nga oráoro. I nga ki te ra vatári ma i nga oráoro. Ma di nga mbia: „U na vána, ma u na róvo ípi dúru.“ Ma i nga mbia: „Yau láka, pa yau ruaruái rá pia, yau a mbúlu na vakáki, mur a takupái ra kukúlúvun akénai na páli!“ Ma i nga tútu te ra ul a vatári, ma i nga irópa ma i nga kápu tári ra kukúlúvun, ma dúru mai ya.

Ma i nga vána, ma i vatókombe ra péle³ te ra páli, ma i nga vatókombe te ra davái vanaván úrama Tiñe na vinuai⁴. Ma i nga óra páki tnána: „Ya unáu! a váira akénai ná tamáni.“ Ma i nga pokopóko papáki te ra vat-á-pir⁴; ma i vána ke.

Ma dur úra táulai dúru tulé vue, dúru vána na váira, ma dúru titikáni. Ma Ya Tambarakoái i kaopái tíke pakár, i póe ra úmana koái, ma i kakoái me te ra ul a taliangáu⁵.

Die Delphine sie gingen in die Fremde zu To Konokonomiänge¹ und der Ya Limaloloi².

Und das Kind das bevorzugte (Ya Tambarakoai) es bewachte das Gehöft, und es rief (die Eltern). Es saß auf dem Gestell und es rief. Und sie (die Delphine) sprachen: „Du gehe, und du suche nach den beiden.“ Und es sprach: „Ich da, nicht ich betrete den Boden, ich bin ein Kind ein bevorzugtes, ihr beiden nehmt (selbst) das Päckchen Betelnüsse und Pfefferblätter dort im Haus!“ Und es stand oben auf dem Gestell, und es stieg herab (doch) und es reichte hin das Päckchen Betelnüsse und Pfefferblätter, und die beiden kauten sie.

Und es ging (fort), und es hing auf Peleschnüre³ im Haus, und es hing sie auf an den Baumzweigen nach und nach bis hinauf nach Tinenavinuai⁴. Und es rief die Mutter sein: „Mutter! Fremde (sind) drüben im Gehöft.“ Und es schnitt hinein in den Sagenstein⁴; und es ging weiter.

Und die beiden zwei Eheleute geleiteten fort, die beiden (die) gekommen waren zu Besuch, und die beiden (Eltern) suchten (nach dem Kind). Und Ya Tambarakoai sie hatte mitgenommen ein Netzkörbchen, sie hatte gelegt hinein Mangofrüchte, und sie kletterte damit auf einen Taliangau-baum⁵.

* Vgl. P. JOS. MEIER, „Mythen und Erzählungen der Gazellehalbinsel“, III, 5, S. 138 ff.

Dūru tikané ke, ra ūra táulai, ma dūru mbai tadáo? ia: „Ma ya-váu, u na maráni.“ — „Mūru ti malamála lūna tāngu, mur a taku-pāi amūru ta mbūlu na vakāki, ma mur a vakāk ia!“

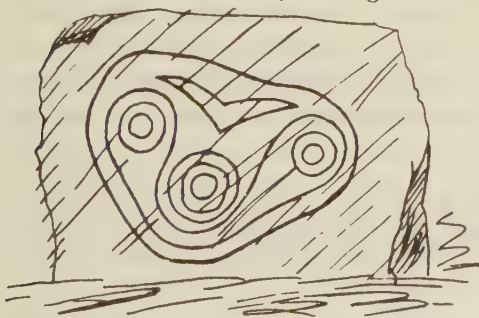
Ma dūru kakoāi. Ma i vūe ra pat a koāi, ma i vatāni ra kūrivi, i āliri ra pat a koāi; te ra pat a koāi, ma i valāni ra vūvutu, ma i nga dūdu ra pat a koāi.*

Ma dūru kakoāi tadáo ia, ūpi dur a vatūru vaké, i pili ngūmu, ma dūru pili murūna urāi na tai, ma i mbia: „Mur a takupāi amūru ta mbūlu na vakāki, ma mur a vakak ia!“

Ma dūru nga le ngūm'up'ia, ma i nga le pu vāiliki. Ma dūru nga le tut ia.

Idi ka me ra te Ul-a-ngió, pa di éni ra pat a koāi, te no karídi.

Konokónome verschlingen, *oāna* Kanu, Kanufresser. Auch der Sägefisch (*Pristiophorus*) heißt *Konokonomiānge*. ² *Lime* aufrollen, *lóló* Rolle Muschelgeld. ³ *Pele* das aus gerundeten Muschelscheibchen verfertigte Geld der Bewohner von Neulauenburg. ⁴ Der Sagenstein befindet sich bei dem noch jetzt so genannten *Tine na vinūai* (Platz, wo die Pflanzen zahlreiche Blüten und Früchte tragen) und heißt *a vatāpir*



(der Stein der Sage oder der Stein des Pir, einer sagenhaften Person). Es ist ein meterhoher Basaltblock mit vorne senkrechter Fläche, auf der nebenstehende Zeichnung, die bei den Malereien der Eingebornen häufig wiederkehrt, wie eingemeißelt ist.

⁵ Großer Baum mit gelbem Holz (*Terminalia*?). ⁶ Nämlich: das Mädchen. ⁷ Das Mädchen gibt den Eltern die Schuld, daß es die Fremden bedienen mußte. ⁸ *Halicore dugong*. Somit heißt das Mädchen: *Ya Tabā ra koāi*, oder *Yā*

Pat a koāi, oder *A Vutuvut*; in Vunakabai, an der Südküste von Vuatom, heißt es *A Vunātur*.

⁹ Nämlich: den Felsen, von dem sie heruntergesprungen war. Dieser, der wegen der vielen dort

Die beiden suchten immer noch, die beiden Eheleute, und die beiden erblickten es⁶: „Aber du, du komm (herunter).“ — „Ihr [beide] hieltet zum Besten mich⁷, ihr [beide] holet euch [beiden] ein anderes Lieblingskind, und ihr [beide] bevorzugt es!“

Und die beiden kletterten (hinauf). Und sie warf weg (in die See) einen Mangokern, und sie nannte (dabei) den Delphin, (und) es schwamm der Mangokern; einen anderen Mangokern (warf sie weg), und sie nannte (dabei) die Seekuh⁸, und er ging unter der Mangokern.

Und die beiden (Eltern) kletterten hin zu ihr, damit sie (beide) sie festhielten, (aber) sie sprang (in die See) und tauchte unter, und die (beiden) sprangen ihr nach in die See, und sie sagte: „Ihr [beide] holt euch [beiden] ein anderes Lieblingskind, und ihr [beide] bevorzugt es!“

Und die beiden wohl tauchten ihr nach, aber sie war schon durchgegangen weit. Und die beiden daraufhin zerschlugen ihn⁹.

Diejenigen aber (und) die Bewohner von Ulaŋgio¹⁰ nicht sie dürfen essen die Seekuh, weil (sie ist) eine von den Ihren¹¹.

schlafenden Fledermäuse *máta na nganó* = Höhlen der Fledermäuse heißt, hat das Aussehen, als ob er gesprengt worden wäre. — Nach einer anderen Erzählung sprang die Mutter dem Kinde nach und erschuf die Fische, während der Vater sich in die Lüfte erhob, um die Vögel und fliegenden Hunde (Fledermäuse) zu erschaffen. ¹⁰ Gehöft in Rau, in der Nähe von Tárivo. ¹¹ Eine von ihren Verwandten.

7. A *yávi*.*

7. Das Feuer (der Ursprung des Todes).

Erzählt von einem Eingebornen von Rau (Nordvuatom).

*To Konokonomiáŋge i mai tuláŋ
vue dur úpi ru yávi, ma i mbía:
„Mur a kaopái ra yávi, mur a láunu
ra pakamúru; ma pa mur a kaopái
ra yávi, mur a máti, ma ra tuluŋeá-
muru na launu.“ Ma dúru óle.*

*Ma i ŋga kaukaunáne dúru, ma
i ŋga mbóri dúru: „Uva? mba mui
na ŋga le láunu! mui na máti, ma
ra tuluŋeámui na láunu. Ma ra keáo²,
ma ra palái³, ma ra káliku⁴ diát,
a láunu, diát a vavórodoi, ma diát
a láunu tukúmu.“*

*Ma ra úra mbúlu dúru táni, úpi
dur a kaopái mulái ra yávi. Ma To
Konokonomiáŋge i ŋga mbía: „Múru
la tei olé ke! ma múru ŋaŋái, múru
mbía mulái, mur a kápu ra yávi.“
Ma dúru mbía: „Míru mbía: mba
ra t'áva u ŋga tuláŋi mamír upi ra
yávi? pa míru ŋga nunúre mba ure
ra páka-níláun.“*

To Konokonomiáŋge er vergebens schickte weg die beiden (Knaben) um Feuer, und er sprach: „Ihr beide holt Feuer, (dann) ihr beide (es) soll leben der Körper von euch; und (wenn) nicht ihr beide holt Feuer, ihr beide sollt sterben, aber der Schatten von euch beiden soll leben.“ Und die beiden wollten nicht.

Und er ward böse auf die beiden, und er schimpfte aus die beiden: „Was¹? ihr (alle) solltet ja leben! (jetzt) ihr sollt sterben, aber der Schatten von euch soll leben. Und der Leguan² und der Varan³ und die Schlange⁴, sie sollen leben, sie werden sich häuten⁵, und sie sollen leben immerfort.“

Und die beiden Knaben die beiden weinten, damit sie beide sollten (geschickt werden um zu) holen wieder Feuer. Und To Konokonomiáŋge er sprach: „Ihr beide doch habt nicht gewollt! und (nun) ihr beide sagt zu, ihr beide sagt (jetzt) wieder, ihr beide wollt holen Feuer.“ Und die beiden antworteten: „Wir beide sagten: in welcher Absicht du schicktest uns beide um Feuer? nicht wir beide wußten, daß (es war) für das Leben des Körpers.“

¹ Wörtlich: Wohin? ² Keáo = *Goniocephalus*. ³ Palái = *Varanus indiens*. ⁴ Káliku = *Enygrus*: Boaschlange. ⁵ Zu ergänzen: und dann wieder jung werden.

8. *A ura mbartubúna**.

8. Grossmutter und Enkelin.

Erzählt von einem Eingebornen von Vunakabái (Südvuatom).

A túmbuan i tul vué nátuna úpi ra yap. Y vut píre To Konokonomuáŋge, i kiki píre kána pal.

Ma i tir ya: „To Konokonomuáŋge, páta t'ik a yap ambára?“ I mbíti: „A ik a yap, yau vuñ ya úrama na liú ta ra mbómboroi.“ I ruk ta ra pal, ra vaviná ik, ma i mā ŋgiraŋgíré ma i mbíti: „To Konokonomuáŋge!“ — „Ava?“ — „Páta yap.“ — „Ŋgokónoma ta ra kákia ŋa akákirai.“ I popón tadao ya. I mbíti: „Ava, mur tun ia?“ — „Páta, amír ta māŋgít ke, mir a tun ia.“

Ma i vut, ma i vároe tumbúna. Dir tutún, ma dir vuñ kadúr likún, ma dir pulú ya. I ter pué ra en: páta ai To Konokonomuáŋge; i ter tímbe mut vué. Ma dir vuñ ra urúna ta ra mápina. Dir en par, ma dir ŋga mim ra úmana ur, ma dir ŋga peke mbúla, ma dir púlu mbat ia. Ma ra túmbuan ik i tulán vué tumbúna me. I ŋga vána me.

To Konokonomuáŋge i vúa ta ra pal. I vut piráu, i vanún ia. „To Konokonomuáŋge!“ — „Ava?“ — „Amu māŋgít no.“ — „U na vuñ ya miérai ta ra kumbáŋgu.“ I vuñ kap ia, mai vána tadáp mulétumbúna.

Eine alte Frau sie schickte fort das Kind ihres (die Enkelin) um Feuer. Es kam zu To Konokonomuáŋge, welcher saß vor seiner Hütte.

Und es frug ihn: „To Konokonomuáŋge, (hast du) nicht etwas Feuer dort?“ Er antwortete: „Etwas Feuer, ich legte es hinauf oben auf den Holzstoß.“ Es ging in die Hütte, das Mädchen, und es vergebens schaute danach und es sagte: „To Konokonomuáŋge!“ — „Was?“ — „Kein Feuer (ist da).“ — „Dort hinten neben dem Korb bei dem Gestell.“ Es fand es. Es sprach: „Was (ist das, was) ihr beide kocht (es)?“ — „Nichts, für uns beide etwas nur, wir beide wollen kochen es.“

Und es kam (zurück), und sie sagte es der Großmutter. Die beiden kochten, und die beiden legten zu recht ihre beiden Päckchen (Essen), und die beiden wickelten ein es. Sie ¹ wollte nicht geben vom Fisch: nichts für den To Konokonomuáŋge; sie schon hatte verteilt alles weg². Und die beiden legten die Knochen in ein Bananenblatt. Die beiden aßen alles auf, und die beiden urinierten auf die Knochen, und die beiden kackten auf dieselben auch (noch), und die beiden wickelten ein sie. Und die Alte kleine sie schickte fort die Enkelin damit. Sie ging (fort) damit.

To Konokonomuáŋge er lag in der Hütte. Sie kam zu ihm, sie weckte auf ihn. „To Konokonomuáŋge!“ — „Was?“ — „Für dich etwas hier.“ — „Du lege es dorthin auf die Matte mein.“ Sie legte hin es, und sie begab sich wieder zur Großmutter.

* Vgl. P. JOS. MEIER, a. a. O., IV, 1, a, b, SS. 174 ff., 180 ff.

Tumbúna i mbíti: „U ter vuñ ta?“
 — „Máya.“ *Ma dir takáp ta ra ñála*
na ñgiáu. To Konokonomuáñge i ñga
ingurá ta ra pal, ma i ki na papalá
ta ra púpulu. I palá ya, ma i mbíti:
„Ñgáki ra ura vária!“ Ma i vué ra
púpulu na ur, i vána, ma i yóyo
vúrurmbít.

I ñga vála yóyo, ma pa i ñgire
tadáp dir mbóko. Námur i ñga yo
tadáp dir ta ra ñála na ñgiáu:
„Ñgóri nángam mur ñga péke yau.“
Ma ra úmana loló na ñgiáu díá
támba urá rá pia. I ñga támba pañ
tai tikái. Ma dir ñga póko kut vué
ma ra kóto i ñañár. Ma i mbúra
urá rá pia. I ñga támba müle tai
ta tikái, ma i mbúra müle. [:Ma i
ñga támba müle tai ta tikai, ma dir
póko kut vué müle, i mbúra müle.:]

I ñga par, ra loló na ñgiáu, ma
i tur ára rá pia, ma i mbómbe dir.
A vaviná ik i ñga mbómbe, vambura,
ma i kónome. I mbómbe mbúla ra
túmbuan ik, ma i mbúra, ma i ko-
nomé mbúla. Ma pa dir mat.

I vána ma dir ta kána pal, ma
i ruk, ma i dióp. Ma i ñga mara-
marañ tuna? ma dir ñga laláun ke
ta ra mbalé To Konokonomuáñge.

Ni ra vaviná ik i ñgatir tumbúna:
„Pa u vuñ ta ik a kóto?“ — „Páta.“
Ma tumbúna kámbila i tir ra túmbuan
ik: „Pa u vuñ ta kóto?“ — „Páta.“

Die Großmutter ihre sie sprach:
 „Du schon brachtest hin es?“ —
 „Ja.“ Und die beiden flüchteten sich
 auf einen großen Banyanenbaum. To
 Konokonomuáñge er schabte³ in der
 Hütte, und er setzte sich hin, um zu
 öffnen das Päckchen. Er öffnete es, und
 er sprach: „Mutter (Oh!) die beiden
 Huren!“ Und er warf weg das Päckchen
 (mit) Knochen, er ging fort, und er
 suchte überall (nach den beiden).

Er lange suchte, und nicht er er-
 blickte die beiden noch. Darauf er
 fand die beiden auf dem großen
 Banyanenbaum: „Heute zum letzten-
 mal ihr beiden beschisset mich.“ Und
 die Luftwurzeln des Banyanenbaumes
 sie hingen bis auf den Boden. Er
 hielt fest sich, um hinaufzuklettern
 an einer. Aber die beiden schnitten
 durch sie mit einem Obsidianstein,
 der scharf (war). Und er fiel zu Boden.
 Er hielt fest sich wieder an einer
 (anderen), und er fiel wieder. [:Und
 er hielt fest sich wieder an einer
 (anderen), aber die beiden schnitten
 durch sie wieder, er fiel wieder.:]

Sie waren alle, die Wurzeln des
 Banyanenbaumes, und er stellte sich
 hin unten, und er stierte an die
 beiden. Das Weib er stierte an es, so
 daß es herunterfiel, und er verschlang
 es. Er stierte an auch die Alte die
 kleine⁴, und sie fiel herunter, und
 er verschlang sie auch. Aber nicht
 die beiden waren tot.

Er begab sich mit den beiden (im
 Bauch) zu seiner Hütte und er ging
 hinein und legte sich schlafen. Und
 er schnarchte gewaltig, und die beiden
 waren lebendig noch in dem Bauche
 des To Konokonomuáñge.

Dieses das Mädchen es frug die
 Großmutter ihre: „Nicht du hast ein
 kleines Obsidianstück?“ — „Nein.“
 Und die Großmutter ihre ihrerseits

Ma ra vaviná ik i mbiti: „Tika kóto ngokári, i ñoroñoráño.“ Ma ra túmbuan i mbiti: „Pa u várpuai ko mboko, dor a mat ta ra mbalána?“ Ra túmbuan i nga tur rá pinapóko ta ra konomína, ma pa i nga kakáyane, te no dir nga póka. Dir póko mut vué, dir nga iróp, dir nga takáp váilik, ta ra ngúnan.

To Konokonomuángo, pa i nga nunüre. I nga távanun, ma i mbiti: „Ngáki! ra úra vária, dir laun müle.“ Ma i mbiti: „[:Mbála, mbála, papáum, mbála, mbála, papáum.“:] Ma ra mbalána i várañgop pa di póka. I nga tut papá, ma i nga yoáyo vúr-vurmbit. Ma i nga táilil müle ta ra kumbána. Ma pa i yóyo mule úpi dir.

sie frug die Alte die kleine¹: „Nicht du hast ein Obsidianstück?“ — „Nein.“ Und das Mädchen es sprach: „Ein Stück Obsidian hier, es (ist) scharf.“ Und die Alte sie sagte: „Nicht du verneintest noch soeben, wir beiden sollen sterben (wohl) in dem Bauch sein?“ Die Alte sie fing an mit Schneiden an der Kehle sein, aber nicht er erschrak, als die beiden aufschnitten ihn. Die beiden schnitten ganz auf (ihm den Leib), die beiden krochen heraus, die beiden flohen weit fort, in ein anderes Land.

To Konokonomuange, nicht er bemerkte es. Er erwachte, und er sprach: „Mutter! (Oh!) die beiden Huren, die beiden sind lebendig worden wieder.“ Und er sprach: „[:Bauch, Bauch, schließe dich, Bauch, Bauch, schließe dich.“:] Und der Bauch sein er war als wenn man nicht hätte aufgeschnitten ihn. Er stand auf und er suchte überall (nach den beiden). Aber (bald) er kehrte zurück wieder zu seiner Hütte. Und nicht er suchte mehr nach den beiden.

¹ Die alte Frau. ² In die beiden vorher erwähnten Päckchen. ³ Währenddessen Pandanusblätter für ein Kalketui. ⁴ Das Mädchen.

9. *A tárañgau*¹.

9. Der Fischadler.

Erzählt von einem Eingebornen von Tárivo (Nordvuatom).

A tárañgau i nga úmbu mut vué ra úmana tarái, ma di vána, ma di ki ra úmana oánga urái Láuru², ma di ki arái.

Ma di takápu vákeni ra vávina, mba i nga le túru koái, ma di mbía: „U na koái te nonó.“ Ma di olé vué vurlambítane. Ma i nga ki, ma i mbía: „Mui, ke mui na vána.“

Ma i nga ki te ra mbambánu na vátu, ma i nga tia-náu. Ma i nga

Der Fischadler er tötete vollständig weg die Menschen, und sie gingen, und sie setzten sich in die Kanus nach Laur², und sie wohnten drüben.

Und sie gingen fort von einer Frau, welche schon stand (am Ufer), um einzusteigen, und sie sprachen: „Du, steige ein in das (Kanu) dort.“ Aber sie wiesen ab überall sie. Und sie blieb, und sie sprach: „Ihr, allein ihr sollt gehen.“

Und sie wohnte in einer Höhle von Stein, und sie war schwanger.

kakáva, úra kañ (To Luáina ma To Murúna), i kavá. Ma dúru nga nála vanavána (vatóko Takuai ma Ya Moñ), ma dúru máli kadúru rúmu, ma dúru máli kadúru rúmu adó.

Ma dúru tángi tike yára³, ma dúru vatúru pak'ia te ra maníngulai. Ma i márumu ma dur eanipái, ma dúru kakoái, ma dúru tadávi ra maníngulai, te ra yára kai te ra tutána. Ma i mbía: „Yaváu, u na kakoái meráye, ma yau méti ke.“ Ma metú ke ra pui i nga úmbu válué, ma meráye rá veo i nga múru rúmu tána. Ma dúru nga umb'ia, umb'ia, umb'ia. Ma i nga mbía, ra maníngulai: „Añgu ra úra ngóli síki!“ Ma dúru tumbúlu púla vué urái rá pia, ma i nga mburái ma i kukúla arái rá pia.

Ma dúru nga ko ra úmana vuái na vutúnu⁵. Ma tna dur i málamála mbía: „A úra mbúlu, mur a ko vúe vuái na vutúnu, mur a kukuné ivúna te ra vuái na vutúnu, ma na van urái Láuru píre ra úmana tarái.“

Ma i nga póri ra úmana vutún arái Láuru, ma di nga mbía: „A vávina ke arái ke i nga úmbu ra mbéo.“ Ma di vútu.

Ma túlu mbai ra úmana oaŋga, di vana'uru merái Láuru. Ma dúru púnupunu, ma i mal adúr úmana

Und sie gebar Zwillinge (der Erste und der Folgende), sie gebar sie. Und Und die beiden wurden groß nach und nach (wie der Takuai und der Ja Mong), und die beiden machten sich beiden Lanzen, und die beiden machten sich beiden Lanzen viele.

Und die beiden stutzten zu³ eine Stiege aus Bambus, und die beiden stellten hin sie bei dem Horste des Seeadlers. Und es war abend und die beiden aßen vorher, und die beiden kletterten hinauf, und die beiden stiegen hinauf zum Horste des Adlers, auf seiner Leiter jeder der beiden Männer. Und (der eine) er sprach: „Du, du sollst klettern (hinauf), da drüben und ich hier.“ Und (der) von der Seite vom Wald er traf zuerst ihn (den Adler), und (der) von der Seite vom Ufer er traf darauf mit der Lanze ihn. Und die beiden warfen auf ihn, warfen auf ihn, warfen auf ihn. Und er sprach, der Seeadler: „Für mich bestimmte, zwei Friedensstörer kleine⁴!“ Und die beiden stießen kopfüber weg ihn zur Erde, und er fiel und er schrie unten auf dem Boden.

Und die beiden holten herunter Früchte eines Vutungbaumes⁵. Denn die Mutter der beiden sie beständig sagte: „Ihr beiden Söhne, ihr beide sollt holen herunter Früchte des Vutungbaumes, ihr beide sollt stecken die Federn sein (des Adlers) in die Früchte des Vutungbaumes, und sie werden treiben nach Laur zu den Leuten⁶.“

Und sie wurden angeschwemmt die Vutungfrüchte in Laur, und sie⁷ sprachen: „Die Frau endlich da drüben nun sie tötete den Vogel.“ Und sie kamen heran.

Und die drei⁸ sahen die Kanus, die kamen zum Ufer von Laur. Und die beiden färbten sich das Haar⁹,

*kañáli*¹⁰, *ma i vakūruana dūru me ra ūmana kurkūrua, ma i mbanu-mbāti dūru te ra pāli.*

Ma di tikane ra ūnā: „Mba ya-vāu, u ŋga kakāva?“ — „Pati, yau ke patāi.“ Ma di ŋga ma tikitikane ra ūna. „Yau vut ūka mēra ra pūi, yau vāna na pāpalumu.“ Ma i papāi te ra pāli, ma di mbia: „Upi r'āva?“ — „Kāiŋgu ūra mbul akēri na pāli.“ Ma i pipili ma i ŋgūŋgu: „Kariŋgu ūra mbūlu ke, mui ŋga takāpu vāken yau urāi Lauru.“

Ma ra ūmana vāvina di ŋga vilāo, ma di ŋga mbia, mba da pai dūru. Ma tnāna i ŋga kādake dūru: „Patāi, kariŋgu ūra mbūlu ke.“ Ma dūru ŋga tāŋge ra ūmana pal, ūpi dur a tāulai.

¹ *Pandion leucocephalus*. Derselbe wird später mit dem Seeadler (*Haliaeetus leucogaster*) verwechselt. ² Laur = Neu-Mecklenburg. Nach der Sage der Eingebornen an der Südostküste der Insel Vuatom wanderten die Leute zur Nordküste der Gazelle. Dem Hochw. Pater PEEKEL in Namatanāi auf Neu-Necklenburg erzählten die Eingebornen von dort, daß in früheren Zeiten Leute von Vuatom herübergekommen, aber nachher wieder ausgetrieben worden seien. Vor vielleicht 50 Jahren wurde ein Kanu mit Laurleuten nach Rakival (Nordvuatom) verschlagen. Nach deren Versicherung, daß in Laur viel Tambu zu fischen sei, gingen eine Menge Kanus von hier mit dem Kanu von Laur dort hin, kehrten aber nie mehr zurück. Die hiesigen Eingebornen sagen, alle seien erschlagen worden. ³ Die Seitenzweige eines Bambusstockes werden so zugestutzt, daß abwechselnd jederseits das knotige Ende des Zweiges stehen bleibt, um als Sprosse zu dienen. ⁴ = Ich werde euch schon bekommen. ⁵ *Barringtonia speciosa*, deren barettförmigen Früchte von einer korkartigen Schale umgeben sind. ⁶ Nämlich zu denjenigen, welche früher dorthin ausgewandert waren. ⁷ Die Leute dort. ⁸ Die Mutter und ihre beiden Söhne. ⁹ Wie die Inieleute, schwarz und rot. ¹⁰ *Kañal* heißt der Federbusch, bei dem aus der Mitte eine (meist) weiße Hahnenfeder hervorragt.

10. *A rum*¹.

10. Der Kuskus.

Erzählt von einem Eingebornen von Vunakabāi (Südvuatom).

Tika na tutān māro Tambaule i-ŋga tadāp ra tambarān, i ŋga ŋgumuŋgumu ta ra tāva; ma ra rum i ŋga ki na liu ta ra vorāporo na

und sie (die Mutter) machte der beiden Kopfschmuck¹⁰, und sie legte an den beiden Halsschnüre, und sie schloß ein die beiden in die Hütte.

Und sie (die Leute) sahen nach den Brüsten von ihr: „Du, du gebarst?“ — „Nein, ich doch nicht.“ Und sie vergebens sahen nach den Brüsten von ihr. „Ich komme eben aus dem Wald, ich komme von der Arbeit.“ Und sie öffneten die Hütte, und sie (die Leute) sprachen: „Wozu?“ — „Meine beiden Söhne (sind) hier in der Hütte.“ Und sie hüpfte und sie freute sich: „Mir gehören die beiden Söhne allein, (denn) ihr seid geflohen weg von mir nach Laur.“

Und die Frauen sie eilten herzu, und sie sagten, man solle kaufen Frauen für die beiden. Aber die Mutter ihre sie wollte nicht lassen die beiden: „Nein, mir gehören die beiden Söhne allein.“ Und die beiden bauten Hütten, damit sie beide sich verheirateten.

Ein Mann von Tambaule er traf an einen Teufel, welcher tauchte in einem Bach²; aber der Kuskus er saß oben in dem Buschwerk über dem Wasser.

*táva. Ma ra tután, pa dir nga var-
ngirái mbóko, ma ra tambarán, i
nga tur ivái ra púi.*

*I nga ngiraŋgíre ra tuluŋi é ra
rum, ma i nga pil ta ra táva, ma
i nga mā tambatámba úpi ra rum;
ma ra rum i nga ki na líu. Ma ra
tután i mbíti: „Tóle, áva no u ŋgumu-
ŋgumué“? Ma ra tambarán i mbíti:
„Tóle, ángu rum yau ŋgumuŋgumué.“
Ma ra tután i mbíti: „Ma áva u
ŋgumuŋgumu up'ia i kiki na líu?“*

*Ma ra tután i kap ra rúmu ma
i kokopaŋ úrama na líu, ma i nga
ngo vué ra rum, ma ra tambarán
i nga tur ará rá pia úpi ra ŋgap.
I ngo vué, ma i mbúra vué ta ra táva,
ma ra tambarán i nga dam tadáp
ra ŋápuna.*

*Ma ra tután i nga iróp, ma ra
tambarán i mbíti: „Tóle, dor úve?“
Ma ra tután i mbíti: „Dor a vána
ta kómave kiki.“ Ma ra tambarán
i mbíti: „Páta, dor a tadáp ke ra
úmana turán ta kómave kiki.“ Ma
ra tután i vópa ra tambarán, ma
ra tambarán i vána ta kádia kiki.*

*Ma dir aŋáp ra rum. Ma ra
tután i nga póka, ma tambarán i
damdám ra ŋápuna. Ma ra tután
i mbíti: „U na kita ta davái, u na
vatár ra yap úpi ra vat, úpi dor
a paré tan.“ Ma ra tambarán i
vána, ma i vatár ra davái, ma ra
tután i mbíti: „I ter lapáp ra vat?“
Ma ra tambarán i mbíti: „Máya.“
Ma ra tután i mbíti: „U na kap ta*

Und der Mann, nicht die beiden sahen
sich noch, (er) und der Teufel, (denn)
er stand versteckt im Wald.

Er (der Teufel) hatte gesehen den
Schatten eines Kuskus (im Wasser)
und er (der Teufel) sprang in das
Wasser, und er vergebens griff nach
dem Kuskus; denn der Kuskus er
saß hoch oben. Und der Mann er
sprach: „Du, was dort du tauchst
danach?“ Und der Teufel er ant-
wortete: „Du, ein für mich bestimmter
Kuskus ich tauche nach ihm.“ Und
der Mann er sagte: „Aber was tauchst
du nach dem welcher sitzt dort oben?“

Und der Mann er nahm die Lanze
und er kletterte hinauf nach oben,
und er erlegte den Kuskus, und
der Teufel er stand unten um das
Blut (aufzulecken). Er (der Mann)
erlegte mit der Lanze ihn und er
(der Kuskus) fiel herunter in das
Wasser, und der Teufel er leckte auf
das Blut sein (des Kuskus).

Und der Mann er stieg herunter
(vom Baum), und der Teufel er
sprach: „Du, wir beide wohin (gehen
wir)?“ Und der Mann er antwortete:
„Wir beide wollen gehen zu unserer⁵
Hütte.“ Und der Teufel er sprach:
„Nein, wir beide wollen uns begeben
doch zu den Brüdern bei unserer⁶
Hütte.“ Aber der Mann er überredete
den Teufel, und der Teufel er begab
sich (mit ihm) zu ihrer Hütte.

Und die beiden sengten den Kus-
kus. Und der Mann er zerlegte ihn,
und der Teufel er leckte auf das
Blut sein (des Kuskus). Und der
Mann er sprach: „Du hole Brenn-
holz, du bereite das Feuer für die
Steine, damit wir beide braten (ihn)
damit.“ Und der Teufel er ging, und
er legte zurecht das Holz, und der
Mann er sprach: „Sie (sind) schon
heiß die Steine?“ Und der Teufel er

mapiná. "Ma ra tambarán i vána ma i kap ta mapiná. Ma ra tután i mbíti: „U na rañ ya.“ Ma ra tambarán i rañ ra mapiná, ma i tar ya ta ra tután, ma dir púpulu ma dir kía ra úmbu.

Ma ra tután i mburút vué ra tambarán, ma i tulán vué: „U na pit ra tur a davái.“ Ma ra tambarán i vána ma i pit ra tur a davái. Ma dir kal túmba, ma ró pia. Ma ra tambarán i mbíti: „Akave adór náñnañ?“ — „Ta káñgu úma, dor a riát a útul a pa, ma dor a lap a útul a vúdu.“ Ma ra tambarán i mbíti: „Dor a vána ta kómave úma.“ Ma ra tután pa i nga nūmūre ra matalavár kai ra tambarán, dir nga kúmba tan urá ra pia. Ma ra tambarán i mbíti: „Ŋgaliak u mburmburút, pa i na konóm iu.“ Ma dir vána.

Ma ra tután i mburmburút ma i mbíti: „Akave kon úma?“ Ma ra tambarán i mbíti: „A ikilik, ma dor a tadáp ia.“ Ma ra tambarán i mbíti: „Ŋgo, u na vána ta ŋgo ra lañún, u na riát pa tá utul a kur a pa árama ra ul a úma, a mbombóna pa.“ Ma i nga lap á utul a e na vúdu.

Ma ra tután i ŋgiré tadáp ra mbóna pupúna, ma i vóñe vué ra tambarán: „Tóle, u na vána ko mbóko, ura i na kikipá u, u na káppa ra vúdu, pa i tur mbóko ta kómave ŋgúnan.“ Ma ra tambarán i ván'up'

antwortete: „Ja.“ Und der Mann er sprach: „Du hole Bananenblätter.“ Und der Teufel er ging und er holte Bananenblätter. Und der Mann er sagte: „Du senge sie.“ Und der Teufel er sengte die Bananenblätter, und er reichte sie dem Manne, und die beiden wickelten ein (den Kuskus) und die beiden faßten an mit Bambuszangen⁷ die Steine.

Und der Mann er fürchtete sich vor dem Teufel, und er schickte fort ihn: „Du breche ab Kleinholz.“ Und der Teufel er ging und brach ab Kleinholz. Und die beiden scharten (zusammen Erde), um zu bedecken es mit Erde. Und der Teufel er sprach: „Wo (ist) für uns zwei Zuspeise?“ — „In meiner Pflanzung, wir beide wollen ausreißen drei Taros, und wir beide wollen abschlagen drei Bananentrauben.“ Aber der Teufel er antwortete: „Wir beide wollen gehen in unsere (der Teufel) Pflanzung.“ Und der Mann nicht er kannte die Höhle des Teufels, sie beide stiegen hinab (bis tief) unter die Erde. Und der Teufel er sprach: „Sollst nicht dich fürchten, nicht ich werde fressen dich.“ Und die beiden gingen (weiter).

Aber der Mann er fürchtete sich und ersprach: „Wo (ist) deine Pflanzung?“ Und der Teufel er sagte: „(Noch) ein wenig (weiter), und wir beide werden dort sein.“ Und der Teufel er sprach: „Hier (ist's), du gehe bis dort zur Grenze, du ziehe aus drei Bündel Taros oben in der Pflanzung, (es sind) gute Taros.“ Und er schlug ab drei Bananentrauben.

Und der Mann er erblickte eine schöne Pflanze, und er lenkte ab davon den Teufel: „Du, du gehe nur schon ich werde warten auf dich, du hole (mir) die Bananensorte, nicht sie befindet sich noch in unserem Gehöft.“

ia, ma ra tután i kap íve ra pupúna, ma i íve ta kána rombón. Ma i mbíti: „Dor a vána, i maravái i márum“.

Ma dir vut. Ma ra tambarán i mbanumbát müle ra matalavár. Dir tután, i nga mo par. Ma ra tután i mbíti: „U na kulit ra vúdu, ma u na ka ra pa, i na tatik ra úmbu,“ Ma i mbíti: „U ter ka ra pa, ma u ter kulit ra vúdu?“ Ma i par párika. Ma i mbíti: „U na kap mapiná, ma u na rañ ya, ma u na vuñ ra náññañ.“ Ma ra tambarán i mbíti: „Páta, i na puár ra rum, u na vuñ ra náññañ.“ Ma ra tután i mbíti: „Páta, yau ke.“ Ma i vuñ mut vué kadir tinimba. Ma ra tambarán i mbíti: „Tóle, i par?“ Ma ra tután i mbíti: „Máya; dor a yan, i maravái i márum.“

Ma ra tután i en mamál, ma i vué ra ur. Ma ra tambarán i mbíti: „Úti, tóle, úti ángu ur, i na konóm ia ke.“ Ma ra tután i en par ra ur, ma ra tambarán i ter en par, i kikipa ra ur.

Ma ra tután i mburút vué. Ra pupúna i vuñ ya ta ra ul a páuna. I púpulu ra tután, te no i maur. Ma ra tambarán i ngíre: „Tóle, úva u pulú ya? ángu? úti, i na en vué.“ Ma ra tután i mbíti: „Páta, i na kap ya ta káingu ngünan.“ I kap ra vía; ma ra tambarán i mbómbe. I kap ra rombón, i vuñ ya ta ra kavelevelén, ma i vuñ kána vía, ma

Und der Teufel er ging hin, und der Mann er pflückte ab heimlich die Pflanze, und er verbarg sie in seinem Armkörbchen. Und er sagte: „Wir beide wollen gehen, es (ist) bald dunkel.“

Und die beiden kamen zurück. Und der Teufel er hatte zugeschlossen wieder die Höhle. (Was) die beiden brien, es war gar ganz. Und der Mann er sagte: „Du schäle ab die Bananen, und du kratze ab die Taros, ich werde losdecken die Steine.“ Und er sprach (weiter): „Du hast schon abgekratzt die Taros, und du hast schon abgeschält die Bananen?“ Und es (war) fertig alles. Und er sprach: „Du hole Bananenblätter, und du senge sie, und du lege (darauf) die Zuspeise.“ Aber der Teufel er antwortete: „Nein, ich will zerlegen den Kuskus, du lege (zurecht) die Zuspeise.“ Aber der Mann er sagte: „Nein, ich allein.“ Und er legte fertig hin der beiden Teile. Und der Teufel er fragte: „Du, (ist) es fertig?“ Und der Mann er sprach: „Ja; wir beide wollen essen, es (wird) bald dunkel“.

Und der Mann er aß anständig, und er warf weg die Knochen. Und der Teufel er sagte: „Gib her, du, gib her mir die Knochen, ich werde verschlingen sie schon“. Und der Mann er ließ übrig die Knochen, und der Teufel er war schon mit essen fertig, er wartete auf die Knochen.

Und der Mann er fürchtete sich vor ihm. Die Pflanze⁸ er legte unter das Gesäß sein⁹. Er machte ein Päckchen der Mann, weil er satt war¹⁰. Und der Teufel er sah es: „Du, wohin (mit dem, welches) du wickeltest ein (es)? (wohl) für mich? gib her, ich werde aufessen es.“ Und der Mann er antwortete: „Nein, ich will mitnehmen es in mein Gehöft.“ Er

*i mbiti: „Tóle ta ra púpulu na ur
ngo.“ Ma ra tambarán i mbiti: „Uti“.*

*Ma i tut ra tután. Ma ra tambarán
i mbiti: „Ava u tur me?“ Ma ra
tambarán i palá ra pupúna, ma i
nga káyen ma ra táken; ma i takáp,
ma i kurún urá ra pia: a táka
párika. Ma i mbiti: „U laun, i na
konóm ya, ángu tákim“¹¹. Ma ra
tután i mbiti: „Eyové! u na davátane
yau! yau laun!“ Ma ra tambarán i
mbiti: „Pa u na túrpa yau, i na
konóm iu.“ Ma ra tután i viláo. I
léke ra úra luána, ma i vut ta
kána ngúnan.*

nahm sein Messer; und der Teufel er
glotzte an ihn. Er nahm (auch) das
Armkörbchen, er hing es über die
Schulter sein, und er legte (hinein)
sein Messer, und er sprach: „Du, noch
ein Päckchen Knochen hier.“ Und der
Teufel er sprach: „Gib her.“

Und er erhob sich der Mann. Und
der Teufel er sagte: „Warum du stehst
noch da?“ Und der Teufel er öffnete
das Päckchen mit der Pflanze, und
er erschrak ob des Kotes; und er
entfloh, und es dröhnte unter der
Erde: (denn es war) Kot alles (in
dem Päckchen). Und er sprach: „Du
bist lebendig davon gekommen, (aber)
ich werde fressen ihn, den für mich
bestimmten Kot deinen.“¹¹ Aber der
Mann er antwortete: „Ah du wirst
was tun mir! ich lebe (doch noch)!“
Und der Teufel er sprach: „(Doch)
du warte auf mich, ich werde fressen
dich.“ Aber der Mann er entfloh. Er
überschritt zwei Berge, und er ge-
langte (wieder) in sein Gehöft.

¹ *Phalanger orientalis*. ² Nach einem Kuskus. ³ = Wonach tauchest du dort? ⁴ *A kik*
heißt die Hütte in der Pflanzung, in der Männer und Jünglinge ihr Essen bereiten, oder in der
während der Arbeit Körbe etc. aufbewahrt werden. ⁵ D. h. der Menschen Hütte. ⁶ Nämlich:
der Teufel Hütte. ⁷ Ein Bambusscheit wird in der Mitte geknickt und die beiden Enden als
Zange gebraucht. ⁸ Die er vorher heimlich genommen. ⁹ Und beschmierte sie mit Kot.
¹⁰ Wenn das Essen zu reichlich ist, wickeln die Eingebornen die Überreste ein, um sie mit
nach Hause zu nehmen. Hier will der Mann den Teufel nur täuschen, damit dieser meine, das
Päckchen enthalte Überreste vom Essen. ¹¹ Drohung: = Ich werde dich doch noch erwischen.



Naissance et Premier Age au Liban¹.

Par l'abbé BÉCHARA CHÉMALI, prêtre maronite, Mar Chaïa, Liban, Syrie.

Système de transcription: ' — ث:ṯ — ج:j — ح:h — خ:x — ذ:ẓ — ش:š — ص:ṣ — ض:ḍ — ط:t — ظ:ẓ — ع:ʿ — غ:ğ — ق:k — ك:k — ه:h — و:w — ي:y.

§ 1. Stérilité et Conception.

La stérilité fait le déshonneur et le malheur de l'épouse; au contraire, la fécondité est son honneur, sa joie, son palladium contre les mauvais traitements, le refroidissement conjugal et la misère. Sans enfant, la femme est traitée en esclave et considérée comme un être maudit du ciel; qu'elle ait un enfant, un garçon surtout, tout change: elle est libérée, et devient maîtresse dans la famille, toute la fortune revenant de droit à son fils. Aussi tous les moyens naturels et surnaturels sont-ils mis en jeu, pour assurer la fécondité de l'épouse et conserver la vie de son nourrisson. Les vœux et les promesses de toutes sortes à tous les saints et saintes du paradis, les pèlerinages, pieds nus, des colliers portés en l'honneur de tel ou tel Saint, même les amulettes et les phylactères. Relevons en particulier un rite étrange, l'incubation à l'Eglise de la Sainte Vierge, la veille de certaines fêtes, notamment la fête patronale. La femme seule, ou avec son mari, passe toute la nuit, sur une simple natte, sous les yeux de la Vierge. Ce rite de l'incubation est assez fréquent dans les maladies, ainsi les enfants malades sont couchés, parfois tout nus, devant l'autel de la madone; il faut que le corps du malade touche la terre, il faut que l'enfant dorme pour guérir.

On lit quelque part, que l'aigle, après avoir construit son aire, entreprend un voyage au tombeau de Moïse le prophète, d'où il rapporte une petite pierre de forme ovoïde, qu'il dépose au fond sous la couvée. Sans cette précaution, les œufs n'éclosent pas. Ce caillou a en outre une vertu merveilleuse; attaché au cou d'une femme sans enfant, il assure la grossesse, pendu aux branches des arbres fruitiers, il en garantit la fécondité. Cette superstition est exotique et semble empruntée à la Palestine; elle n'est pas d'ailleurs bien répandue.

Une femme enceinte a droit à tous les égards, surtout le premier mois de sa conception; tout ce qu'elle souhaite, en fait de comestible, doit lui être aussitôt procuré, autrement le fœtus s'en ressentira. On cite, à l'appui de cette assertion, certains enfants, nés avec des défauts naturels du corps et qu'on dit être victimes d'un appétit maternel (الوطم) non assouvi.

¹ Messieurs les lecteurs qui s'intéressent à cette étude, sont priés de vouloir bien m'indiquer, directement ou par l'intermédiaire de la Direction de l'«Anthropos», les points qui demanderaient une plus ample explication. Je ferai de mon mieux pour les satisfaire et recevrai avec reconnaissance toutes les remarques qui serviraient à compléter cette étude folkloristique sur le Liban.

Comme les garçons sont ardemment souhaités et impatiemment attendus, on cherche à deviner si la femme donnera ou non, un enfant mâle. Il est dans les environs de Gébail, ancien Byblas, un rocher ou falaise, sur le bord de la mer, appelé حجر الحبي rocher de la femme enceinte. On lance contre ce rocher une petite pierre, au nom d'une telle *على اسم فلانة*; si la pierre s'attache à la falaise, c'est signe que la femme enfantera un garçon, si elle roule en bas, elle aura une fille. Je cite ce fait, quoiqu'il ne soit pas très commun, peut-être servira-t-il d'indice pour l'archéologie payenne. On trouve, dans certains sanctuaires, de petits rouleaux de pierre, dits aussi, حجر الحبي. La femme enceinte, va visiter le sanctuaire et tenant la pierre, de ses deux mains, elle la fait rouler, sur le sein, le ventre et le dos. La nuit, pendant le sommeil, le patron du sanctuaire lui révélera, si elle porte un garçon ou une fille. On dit que si la femme rêve de raisin, c'est signe, qu'elle aura un garçon. Ce rouleau a bien d'autres avantages; il fait venir le lait de la mère, guérit toutes sortes de douleurs, hâte la conception et facilite les couches.

Pour connaître si une femme est enceinte d'un garçon ou d'une fille, il y a plusieurs procédés connus, mais auxquels on n'attache pas grande importance. Le premier procédé consiste à découper un rond dans une étoffe et à le coller sur une muraille; si le premier arrivant, après cette opération, est un homme, la femme accouchera d'un garçon, sinon, ce sera d'une fille. Le second procédé consiste à placer clandestinement, une paire de ciseaux et un couteau sous deux coussins différents, et à inviter la femme enceinte à s'asseoir; si elle reste sur le coussin qui cache le couteau, c'est signe qu'elle est enceinte d'un garçon. Le troisième procédé est plus simple; on invite la femme à marcher, et selon qu'elle avance d'abord le pied droit ou le pied gauche, elle aura un garçon ou une fille. Un autre procédé veut qu'on lance l'habit neuf du futur enfant en l'air; s'il retombe droit à terre, la femme enfantera un garçon.

La femme enceinte a la vertu de féconder les arbres fruitiers; pour cela, il suffit qu'elle attache dans les branches, une ou plusieurs petites pierres.

§ 2. La Naissance.

La femme est en couche. La sage-femme, appelée الداية, arrive en toute hâte; voisines et parentes accourent à l'indication qui leur est faite. La sage-femme reçoit le nouveau-né et s'écrie, si c'est un garçon: «*محبة المسيح كيريا ليسون*», pour l'amour du Christ, *kyrie eleison*.» Ce cri de joie, tant de fois répété dans les grandes fêtes, est répercuté par toute l'assistance; l'allégresse est générale. Le poupon est aussitôt parfumé, emmailloté dans ses langes, et porté à trois reprises successives, au grand jour, en dehors de la maison. On prétend ainsi prémunir le bébé contre un mal étrange appelé الكيسة dont nous parlerons plus loin. Mais la vraie raison de ce rite, c'est que nos pères faisaient ainsi, c'est un usage très ancien; et dans un pays où la religion des souvenirs se trouve au plus haut degré, les pratiques se transmettent fidèlement, mais les explications qu'on en donne, ne sont pas toujours vraies, ni partout les mêmes. Le nouveau-né est ensuite présenté à son père, qui l'embrasse, le bénit et fait fête avec ses amis; puis il est remis à sa mère, qui oublie à sa vue toutes les peines endurées.

La nouvelle de la naissance se répand bien vite. Les enfants accourent demander حلوة الصبي, et chacun reçoit une poignée de pois-chiches, de raisins-secs et de dragées, selon la fortune et la générosité de la famille. Cette distribution de حلوة est nécessaire pour que l'enfant vive et prospère.

Si le père est absent de la famille, on envoie lui annoncer la joyeuse nouvelle, et le messenger est en droit d'exiger une rétribution appelée بشارة bonne nouvelle. Le messenger dit en accostant la personne intéressée: «A vous la nouvelle et à moi le cadeau, البشارة لك والحلوة لي.»

A l'occasion de la naissance, on prépare une espèce de douceurs appelée مغلي, un composé de riz pilé et de sucre, cuit à l'eau, additionné de noix et d'amandes et parfumé avec de l'eau de rose, ou une sorte de pâtisserie dite معكرون, confectionnée en pâte avec de la fleur de farine, du sucre et du beurre, découpée ensuite en petites cornes, roulées sur un crible, et frite avec du beurre. Parfois on donne aussi un repas de famille appelé وقمة ou encore لقمة الولادة pour honorer la naissance de l'enfant et le salut de la mère. Généralement, le repas de famille est donné le jour du baptême, et à la naissance on envoie à toute la parenté un plat des douceurs susnommées.

Avant de passer outre, relevons quelques détails. Quand l'enfant voit le jour, la sage-femme lui compose la figure, brûle le bout du cordon ombilical jusqu'à le carboniser et y applique une espèce de nouet (صرة) en mousseline, plein de sel. Le nouveau né est lavé à fond avec du sel fondu dans de l'eau tiède, les deux premiers jours; le troisième jour, le petit corps est tout couvert de myrte, séché, pilé, bien bluté et additionné de sel en poudre. C'est ce qu'on appelle ريمح الطفل, et de là le dicton populaire: «ايش¹ هو تبعان بدق ريمحانه» qu'on appelle «aïch, quoi, s'est-il fatigué à piler son myrte?» dicton qui se dit de quelqu'un qui traite durement un enfant. Pendant vingt-quatre heures, le poupon reste enveloppé dans cette poudre odoriférante, après quoi, il est lavé et habillé. Les corps qui n'ont pas été bien imprégnés de sel et de myrte, exhalent, dit-on, une maïvaise odeur et sont sujets à d'autres petites infirmités. Citons aussi, en passant, un autre proverbe qui rappelle le cadeau distribué à la naissance: يبأكل حلاوته وآمه تقبره, il mange son *halawah* ou *halwanah* (douceurs distribuées à la naissance) et que sa mère l'enterre»; proverbe qui se dit de celui qui ne s'occupe pas du bien de l'enfant, mais de son propre intérêt.

Un mot des souhaits et des cadeaux de joyeuse naissance. Amis, parents et voisins viennent en foule, prendre part à la joie de la famille en fête et lui dire leurs compliments:

«مبارك ما جاكم» — C'est le mot d'Elisabeth à la Sainte Mère de Dieu. — ان شاء الله يبعيش ويكون من اولاد السلامة» — ويري بالدلال وتقشعوا² على راسه الاخوة; et puissiez-vous avoir encore bien d'autres enfants avec lui.» Ce dernier souhait est motivé par la croyance, qu'il est des enfants néfastes à leurs frères et qui, jaloux de toute la fortune paternelle, sont causes involontaires de la mort de leurs puînés. Nous parlerons plus loin de cette superstition.

¹ ايش pour آتش.

² تنظروا c'est-à-dire تقشعوا.

La mère est chaudement félicitée: «A vous nos souhaits لك الهنا, lui dit-on; vous avez mis au monde un enfant, à vous aussi de l'élever; rendons grâce pour votre santé. انت حيت وانت تربي الحمد لله على سلامتک

Les visites affluent de toutes parts, les compliments pleuvent; et c'est justice, tous les intérêts et toutes les espérances de la mère s'attachent à cet enfant; la joie est proportionnée à la peine et à toutes les angoisses de l'attente.

Tous les amis de la famille tiennent à lui faire un cadeau en valeur, riz, café, sucre, etc. pour participer plus intimement à sa joie, et alléger les frais de la fête. La loi de solidarité est bien en vigueur au Liban; dans les joies comme dans le deuil, chacun met un peu du sien, il sera un jour payé de retour, et le proverbe l'a déclaré: «الحملة على الاجاويد خفيفة» la charge à plusieurs est légère». Aux visiteurs on présente toutes sortes de douceurs, en particulier une certaine boisson fortement sucrée, faite avec de l'anis, cuit à l'eau bouillante. Outre le cadeau à la famille, on fait encore un cadeau spécial au nourisson appelé نُقُوط, tandis que l'autre s'appelait هديه. Généralement c'est le parrain, la marraine et les intimes de la famille qui font ce don au bébé.

Si le nouveau-né est une fillette, un nuage de tristesse voile la fête, le silence morne remplace les acclamations. C'est dire qu'on n'aime pas beaucoup les filles qui coûtent beaucoup en éducation, toilette, dot, et quittent le foyer paternel, dès qu'elles commencent à pouvoir rendre quelques services sérieux. En outre, si le mariage n'est pas heureux, la fille rentre au foyer et devient une charge, jusqu'à la fin de ses jours, comme dit le proverbe: «هم البنات للمعات» le souci causé par les filles va jusqu'à la tombe. Un autre proverbe dit que le linteau de la porte, s'attriste pendant neuf jours de la naissance de la fille: عتبة الدار تحزن تسعة ايام على ولادة البنت. En conséquence, les souhaits présentés à la mère sont plutôt une indication à la résignation: «nous rendons grâce pour ta santé et ton rétablissement; celle qui engendre les filles, engendra aussi des garçons». Si la fille est le premier-né de la famille on dit: «من اسعدها» celle que ton sort a rendu heureuse, engendre les filles avant les garçons; et la raison en est donné par cette autre parole: «هنينا لك جاءك بنت تدمك. البنت خلقة الله والصبي خلقة الله يحلى لما ييها»¹ pour votre bonheur, vous avez mis au jour, une fille qui vous servira; la fille comme le garçon est une créature, un don de Dieu; que Dieu lui garde son père». Plus de cadeaux aussi, à la naissance des filles; elles n'en méritent pas. D'ailleurs, la fête n'est pas trop dispendieuse.

Inutile de relever ici les points qui rappellent les souvenirs bibliques; ils sont nombreux et saillants et prouvent encore une fois que ce pays est essentiellement atavique. Les usages comme les noms des ancêtres sont un legs de famille qu'on se transmet avec un soin religieux⁴.

¹ تربيين pour تربي

² التي veut dire التي; la lettre ب est souvent ajouté au future dans la langue vulgaire.

³ ابوها pour ييها

⁴ Cf. la revue arabe «Al-machriq», Beyrouth, imprimerie catholique, 2^e 3^e et 4^e année 1899, 1900, 1901; quatre articles successifs sur la naissance, l'enfance, l'éducation et l'école par M^r l'abbé JOSEPH SAKR-TATAÏ aujourd'hui Monsignore, secrétaire du Patriarcat maronite.

§ 3. A. Le berceau. — B. Le nom de l'enfant. — C. Allaitement.

A. **Le berceau** évoque tant de doux souvenirs: les veilles, les tendresses et les baisers d'une mère; près du berceau, il y a toujours une mère. L'affection de la mère libanaise est très prononcée pour son fils et se manifeste par les termes les plus touchants et les plus expressifs. Elle se plaît à l'appeler «ses yeux, son âme et toute sa fortune يا عيني. يا روحي. يارزقاتي», «son unique espoir en ce monde الحيلة والرجوه», et bien d'autres qualificatifs, que le cœur d'une mère peut seul inspirer. De petits chants, pleins de charmes, de tendresse et de poésie que nous donnerons dans un paragraphe spécial, présenteront un faible croquis de ce cœur maternel qui est la plus vive expression de l'amour et de la tendresse.

Pendant une douzaine de jours, le bébé est couché à terre, près de sa mère, solidement empaqueté dans ses maillots. Sur les reins, une large ceinture dure, piquée et bourrée de coton; sur la tête, une espèce de bonnet en coiffe appelé قبعة, enserrant fortement l'occiput et les tempes et influant fortement sur la configuration du crâne; au sinciput, une touffe (صردة) de coton et de cumin pour entretenir, dit-on, la chaleur de la tête (لئلا يبرد نافوخه); les mains et les pieds solidement ficelés dans un linge appelé كافورية. Cette opération s'appelle تعمييط الطفل «emmaillotement du bébé»; et le pauvre petit, ainsi ficelé, ressemble plutôt à un paquet. Au berceau, c'est pire encore; il a les pieds et les mains, fortement serrés par une longue pièce d'étoffe, nommé فستقية, adaptée au bas du berceau et fixée à la traverse d'en haut après avoir fortement enserré les petits membres du bébé. Dans cet état, l'enfant est condamné à une immobilité bien obligée. Deux ou trois fois le jour, la mère défait les liens du captif, lui fait prendre un peu l'air et le rentre dans sa prison. Plus tard, on couchera le bambin dans une sorte de balançoire (مرجوحه) faite en forme de hamac, avec un grand drap et d'une corde double, attaché à deux poteaux opposés; ou dans un berceau plat, suspendu au plafond.

La paillasse placée dans le berceau, tout le lit de l'enfant, doit être généralement remplie de feuilles de myrthe.

Il faudrait bien se garder d'agiter un berceau vide, cela causerait à l'enfant des douleurs au dos.

Deux personnes ne doivent pas bercer un enfant en même temps, c'est de mauvais présage — et quel présage? — que l'enfant contractera un double mariage. Pour la même raison, deux personnes ne doivent pas peigner un enfant à la fois.

B. **Le nom de l'enfant.** — La famille tient conseil; quel nom donnera-t-on au nouveau-né? Il est des noms fastes et heureux, d'autres néfastes et malheureux. Ainsi en est-il des enfants eux-mêmes, les uns portent bonheur à la famille, à leurs frères et à eux-mêmes, ce sont des enfants bénits, nés sous une bonne étoile (ولد مبارك خلقة طاهره. برجه سعد); d'autres, au contraire, causent le malheur de toute la famille, et eux-mêmes pâtissent de leur mauvais sort, parce qu'ils sont nés sous une mauvaise étoile (ششنته عاظمه¹. برجه نحس). Il est un

¹ ششنته terme vulgaire désignant la nature.



Garçons en kombaz
portant sachets et colliers bénits.

Bébé de sept mois.

Bébé dans les maillots et sur les bras maternels.

art spécial, dit التبريج qui a pour but de déterminer l'étoile de chacun et d'augurer d'après le cours des astres; nous en parlerons plus tard. Il faut donc choisir au nouveau-né un nom heureux, car le nom sert beaucoup à déterminer l'étoile de l'enfant, avec les noms du père et de la mère. L'aîné s'appellera Jean ou Pierre du nom de son grand-père ou son arrière-aïeul; il faut que ce nom se conserve dans la famille. Si quelqu'un venait à déroger à cette loi, l'on s'étonne, les parents se plaignent: Quel nom étrange! personne de la famille ne s'appelle de ce nom. Le père s'appellera dorénavant du nom de Abou-mansour, Abou-youssef etc. (ابو منصور ابو يوسف) c'est-à-dire le père d'un tel; d'aucuns même se croiraient offensés, s'ils étaient appelés de leur prénom, tout court. Très souvent, avant la naissance d'un enfant, voire même avant le mariage, un tel est appelé Abou-Sarkis, cet autre Abou-Nassif, c'est un bon augure, un souhait de mariage heureux et de la naissance d'un fils qui s'appellera de ce nom.

Parmi les noms d'enfants, outre les Saints du Nouveau Testament, on trouve la plupart des noms de l'Ancien Testament: Adam, Isaac, Jacob, Abraham, David, Salomon, Japhet, Isaïe etc. et, chose digne de remarque, le nom de Canaan, le fils maudit, est assez fréquent, alors qu'on ne trouve jamais le nom de Caïn, ni d'aucune autre personne maudite dans l'Ecriture. Il faut rapprocher ce fait de l'observation donnée plus haut, que les noms des ancêtres sont un legs sacré, religieusement transmis de génération en génération. Le nom de Jésus (يسوع) ne se trouve nulle part, si ce n'est dans certaine localité, et sous la forme syriaque يشوع. Parmi les femmes, au contraire, le nom de Mariam est très fréquent; on trouve aussi les noms juifs de Esther, Rachel, Susanne etc., les noms des femmes arabes: دعد. هند. سلمى. ممتى. et autres, les noms de ياقوتة perle, زمرد émeraude, غزاله gazelle, وردة rose, ديبه louve etc. Relevons surtout le nom de زهرة ou زهور qui est la traduction du nom de Vénus, «la fleur syrienne». Les surnoms et les sobriquets sont nombreux et variés, désignent le métier, le pays d'origine, une qualité ou un défaut, et font souvent oublier le vrai nom de famille.

Pour préserver les enfants de l'influence des mauvais génies, on leur donne souvent les noms de certains animaux, tels que: اسد lion, ديب loup, ديبه louve, شبل lionceau, نهد tigre, نمر panthère etc.

C. Allaitement. — A quelques exceptions près, la mère, quoiqu'il lui en coûte, se charge elle-même d'allaiter son enfant; elle montre ainsi, qu'elle affectionne véritablement son fils. La durée de l'allaitement est de un à deux ans et parfois plus. Dire «qu'un tel a tété à satiété le sein de sa mère (فلان شعبان من حليب امه)» c'est dire, qu'il est plein de force et de santé, mais de caractère dur et difficile, et à intelligence lourde et bornée. Un autre proverbe invite ceux qui ont été privés, trop tôt, du sein maternel, à boire à satiété l'eau du mois d'octobre et de novembre الى ماهو شعبان من حليب امه بيشبع; une grande influence sanitaire est attribuée à l'eau de cette époque. Pour les filles, en particulier, un allaitement trop prolongé leur durcit la tête (بعضى راسهن). Enfin, pour sevrer le bambin, on lui fait croire que le lait de sa mère est amer ou nuisible, et de fait le sein maternel est imprégné de quinine ou d'autre substance amère; premier défaut de l'éducation, car

l'enfant ne tardera pas à remarquer qu'on l'a trompé. Parfois, l'enfant est éloigné, pendant un certain temps, de sa mère, pour lui faire oublier le sein maternel; cela le fait pleurer un peu, mais il n'y a point de tromperie.

§ 4. Procédés sanitaires et curatifs.

Tous les membres et les organes de l'enfant, sont l'objet de soins spéciaux.

Les yeux sont tout enduits d'une sorte de collyre en poudre, appelée *كل الغنج* «collyre de coquetterie», qu'on obtient en recueillant la fumée d'un grain d'encens et d'alun, brûlant dans une pièce d'étoffe bleue. La mère s'enduit aussi les yeux, de ce collyre.

Le gosier subit l'opération appelée *تحنيك* ou *ترفيغ*, dont le but est de conformer la gorge du petit, pour lui faciliter la respiration et la déglutition. Du doigt, trempé dans l'eau salée, on comprime, à plusieurs reprises, les parois de la gorge, notamment les glandes et la luette.

Tous les membres subissent une manœuvre d'assouplissement, appelée *التطبيع*; toutes les jointures sont visitées, ointes d'huile et enduites de myrte en poudre; les mains sont retournées dans tous les sens, derrière, devant, en haut, en bas; les pieds sont ployés de manière à toucher la tête.

La jointure de l'épaule et du haut bras (*الرفش*), l'omoplate, qui se déboîte facilement (*تنزل كتفه*), est souvent et soigneusement ajustée. Le bras, replié en arrière, fait voir l'omoplate et aide à l'emboîter; et c'est ce qu'on entend par l'expression: *شال كتف الولد*. Il est bien d'autres petites infirmités: *التحرحر والتصفدع* inflammation du palais et de la bouche, *الرقان* la jaunisse, qu'on traite diversement, spécialement par la cautérisation d'une petite veine sublinguale. Une chose qui étonne les étrangers, c'est une large cautère fermée, que la plupart des Libanais, Maronites, portent au sinciput de la tête. C'est un préservatif, dit on, contre les maux d'yeux.

§. 5. Pratiques superstitieuses.

A. *al-kabsah* et *al fašḡah* *الكبسة*. — B. Le mauvais œil. — C. *al-ḡarinah* *القرينة*. — D. La Dentition. — E. Les songes. — F. Faits divers. — G. Bons et mauvais augures. — H. Vertus curatives.

A. *Al-Kabsah* (*البسة*) est un mal étrange, qui frappe l'enfant au berceau, le fait languir sensiblement, et cause tôt ou tard sa mort. Ce mal est causé par la visite inopinée, et sans avertissement préalable, d'un jeune homme célibataire, d'une vierge, même avancée en âge, ou d'une femme menstruée, à moins que la personne en question n'ait été présente aux couches. Il faut remarquer que les visites se font sans formalité; on entre même sans frapper, à moins d'être tout à fait étranger à la localité, et il va sans dire qu'il n'y a point de vestibule ni de salle d'attente. En franchissant le seuil de la porte on se trouve en plein dans la maison et on voit tout ce qui s'y trouve. Si donc une des personnes susmentionnées entraient inopinément auprès d'une femme nouvellement accouchée, l'enfant contracterait le mal étrange décrit plus haut, et le lait de la mère sécherait. Pour obvier à ce malheur, il faut que la personne s'annonce avant d'entrer, en appelant les gens de la maison: *يا اصحاب الدار*, Habitants de cette demeure! Elle n'entrera pas avant qu'on lui ait

répondu, et qu'on vienne l'introduire. Quelques-uns, plus superstitieux, ne se contentent pas de cette formalité, qui est excellente d'ailleurs en soi; ils font sortir la mère et son poupon par une porte latérale, pour la faire rentrer après qu'on a introduit le visiteur. Un bout du cordon ombilical, fixé au linteau de la porte d'entrée est réputé comme un excellent palladium et dispense de ces formalités.

Les femmes menstruées sont causes de bien d'autres malheurs; leur ombre fait sécher les fleurs, périr les arbres, arrêter même les serpents; les maucres refusent de leur fournir de monture car elles sont capables de tuer la bête ou de la mettre longtemps hors de service.

Tout remède contre *al-kabsah* est inutile; deux moyens, pourtant sont réputés efficaces. Le premier serait de faire prendre au malade un bain de mer, à l'aurore, avant le lever du soleil. Un jeune homme et une jeune fille célibataires doivent porter l'enfant et le placer sur le parcours d'une vague qui se brise en roulant sur le malade. Un endroit, reconnu dans le pays, d'une grande efficacité pour ces sortes de bain est le rocher d'al-Baṭīeh (شیر الباطيه), situé dans la baie de Djounié, au sud-est, et on dit couramment laver quelqu'un à Baṭīeh (غسله في الباطيه), ou simplement le mener à Baṭīeh (اخذمه عا الباطيه)¹. Si l'enfant est trop faible, ou qu'on ne puisse le porter à la mer, à cause de la distance, il suffirait de le laver avec de l'eau puisée à la mer, dans une jarre toute neuve, avant le lever du soleil. Le même remède sert aussi à la mère atteinte dans son lait.

Le second moyen, plus extravagant, serait de confier l'enfant malade à une femme qui le porte au cimetière; là, elle le dépose en pleine terre, au milieu des tombeaux et dit tout haut: «O morts, prenez votre fils, et rendez-nous le nôtre, يا موتى خذوا ابنكم واعطونا ابنا». Cela dit, la femme s'éloigne, sans plus regarder l'enfant, ni faire aucune attention à ses vagissements et à ses cris; puis elle revient sur ses pas, reprend l'enfant et la remet à sa mère, qui assiste généralement de loin à cette scène étrange. Si ces deux moyens, qui sont généralement accompagnés de toutes sortes de vœux, ne réussissent pas, l'enfant est condamné sans aucun espoir.

Al-faṣṣah, الفسخه. — Si quelqu'un, surtout un jeune homme, une jeune fille ou une femme menstruée venait à enjamber un enfant en passant par-dessus, on lui crie aussitôt de retirer son pas (برّد فسخته), c'est-à-dire de faire le pas dans un sens contraire; sinon, l'enfant tombera malade et dépérira à vue d'œil. Aussi, la mère veille-elle, avec grand soin, à la garde de tout ce qui a touché à son fils; même l'eau de la lessive doit être versée dans un endroit écarté qu'aucun pied ne foule.

Pour guérir un enfant atteint de ce mal, il faut le laver avec de l'eau de mer, au pied d'un arbre. Si l'arbre sèche, le malade guérira sûrement, sinon la guérison est bien douteuse. L'eau de mer, pour garder son efficacité, ne doit pas passer sous un linteau ni toucher au feu.

¹ على terme populaire signifiant rocher, عا abréviation de شير.

² ابنا pour ابنا — خذوا pour خذوا.

Un autre moyen de guérir cet étrange mal serait de faire passer le petit malade sous une grande racine de mûrier en saillie, disant: «Mûrier, donne lui passage, fais le guérir ou mourir يا توتة زقميه اما عيشيه واما موتيه.»

B. Le mauvais œil, العين الشريرة. — En orient, l'œil est d'une grande puissance; son influence s'étend à tout: c'est la beauté qui charme, la bonté qui protège, la tendresse qui s'épanche. C'est l'œil noir, en effet, qui charme les cœurs, «tes yeux noirs m'ont captivé, dit-on (سباني سود عيونك), les yeux des vaches sauvages sont les piège des lions (عيون المها شرك الاسود).» On compare ici les yeux de la femme à ceux de la vache sauvage, remarquable par la grosseur et la noirceur de ses yeux, et les hommes forts aux lions. — L'expression la plus forte, pour exprimer la tendresse d'une mère, pour son enfant, est celle-ci: «mon œil (يا عيني)» ou «mes yeux (يا عيني)»; son fils lui est plus cher que l'œil (ابني عز من عيني¹). Pour exprimer la satisfaction d'une mère, à se trouver auprès de son enfant, on dit que «son regard s'emplit de lui (تملى نظرها منه).» C'est le regard qui protège. Pour demander les faveurs et la protection de quelqu'un, on lui dit: «Entoure-moi de ton regard protecteur»; et si vous demandez à quelqu'un de ses nouvelles, vous entendez à quelqu'un nécessairement cette réponse: بنظرک ou بانظارک je vais bien, sous ton regard; ou: tout me réussit, sous tes regards.»

Mais il est de bons et de mauvais yeux; un bon œil tranquillise, un mauvais œil, au contraire, épouvante; tous les biens viennent d'un bon regard, tous les maux viennent du mauvais. L'œil noir est bon, l'œil bleu est mauvais; le proverbe le déclare expressément: «Evite la compagnie de toute personne aux yeux bleus et aux dents séparées (لا تعاشر صاحب العين الزرقا والاسنان).» Du mauvais œil, on vous conte des merveilles; il abat tout, brise tout, fait sécher les arbres, et fend même les rochers. Sont sujets aux atteintes du mauvais œil les objets d'un bel aspect, les vergers, les animaux, les moissons et en particulier les enfants. L'influence du mauvais œil est indépendante de la volonté; qu'elle le veuille ou non, la personne à l'œil mauvais causera des dommages considérables. Pour obvier à ces malheurs, la personne au mauvais œil doit bénir l'objet, aussitôt qu'il est perçu, et prononcer le nom de Dieu اسم الله. De là, l'usage si commun de dire en voyant un enfant, une moisson, ou tout autre objet de valeur: Au nom de Dieu اسم الله; que Dieu bénisse يبارک الله; que Dieu confonde le mauvais œil يخزي العين.

Comme préservatifs contre les atteintes du mauvais œil, on emploie une petite perle bleue, de la grosseur de l'œil, qu'on attache au cou de l'enfant ou de la bête. Il est aussi bien d'autres amulettes: comme de briser de petites baguettes et de les jeter sur la personne appréhendée, de fixer dans les vergers et sur les arbres, avec des perches des coques d'œufs et toutes sortes de chiffons. Mais il est une incantation de toute efficacité, dit-on, c'est de dire, à la vue d'une personne malfaisante: «Que ton œil soit dans ton pied, عينك في رجلک.»

En outre, les enfants portent en bandoulière un tas de sachets en triangle, appelés كعب, une petite conque marine بوق بحر, un os de poisson عظم سمک,

¹ أعز pour عز.

les trois anneaux du gosier du loup حلقوم الذئب ou un seul, si on ne peut mieux, une petite pierre ronde dite de Kozhaya (حجر قزحيا), même une dent de taupe (سن الحلة) et force médailles et scapulaires; au cou, des colliers (طوق) en l'honneur des Saints et Saintes du Paradis; sur la tête une petite baguette métallique appelée زينة; autant de palladiums contre tous les maux possibles de la vie, présents et futurs.

La conque marine et l'os de poisson préserveraient des maux et des dangers de la mer; le gosier du loup prémunirait contre les bêtes sauvages qui viendraient terrifier l'enfant, pendant son sommeil. On exprime cette terreur de l'enfant par l'expression يذيب الولد c'est-à-dire l'enfant est pris par le loup, sa voix devient rauque, une espèce de long hoquet le prend, comme quelqu'un qui veut crier, mais ne peut y arriver. La petite pierre de Kozhaya serait un palladium contre la folie, car ce couvent, situé dans le Liban septentrional, al-Jabbat, est réputé dans le pays d'une grande efficacité pour guérir les possessions. La dent de taupe facilite la première dentition, et assure la dentition permanente. La baguette métallique, est un préservateur du mauvais œil et des cauchemars, et il n'est pas rare de trouver des femmes druses qui enchantent la baguette, en chuchotant dessus quelques paroles inintelligibles (رقبها).

Remarquons, pour être véridique, que rarement on trouverait toutes ces amulettes à la fois, et que la plupart des gens n'y attachent plus aucune importance.

Les sachets et les colliers sont suggérés par la religion, pour remplacer les talismans. Tous les sanctuaires de pèlerinage ont des colliers titrés du nom du saint; ainsi, on dit: le collier de Saint Antoine (طوق مار انطونيوس), le collier de Saint Abel (طوق مار عبدا), le collier de Saint Arthémis (طوق مار شليطا) etc. Chaque année, des collecteurs (اتمام) parcourent le pays, distribuant les colliers, les sachets et les bénédictions (بركة) du Saint, qui consistent en grains d'encens, et recueillent les dons et les vœux (الندور). On paie généralement cinq piastres, par an, pour chaque collier; les sachets et les bénédictions se donnent gratis.

Le sachet est un chapitre de l'Evangile, ordinairement le premier de Saint Jean «in principio erat verbum», suivi d'une oraison au Saint, pour solliciter la préservation de tous maux. Il y a quatre sachets différents, celui de Saint Antoine, de Saint Cyprien (كتاب قبريانوس), de Saint Arthémis (كتاب مار شليطا), et d'Al-Karinah (كتاب القرينه). Le sachet de Mar Salīṭa sert généralement aux animaux, celui d'al-Karinah préserve d'un mauvais génie, appelé de ce nom, et dont nous parlerons au numéro suivant.

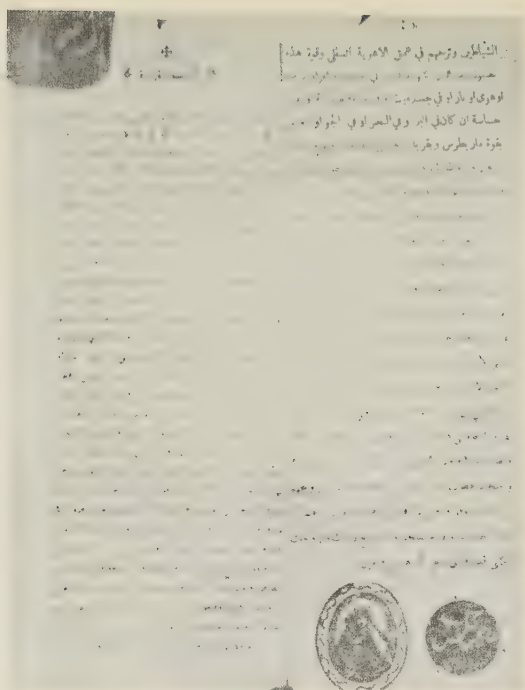
Malgré tant de précautions, de phylactères et de talismans, les atteintes du mauvais œil (اصابات العين) ne sont pas si rares. Pour guérir un enfant ou un animal atteint, la chose est aisée, si on connaît la personne qui a causé le mal. Il faut se procurer, secrètement, une pièce du linge de la personne en question, comme un foulard, un morceau du pan de sa robe etc. (شفقه من اثره), et ce morceau est brûlé à petit feu, auprès du malade, de manière à répandre une épaisse fumée; cette fumée, touchant le malade, le guérira infailliblement. Si la personne est inconnue, on se procure un morceau de plomb, qu'on fait fondre et verser dans un bassin d'eau froide. Le plomb prend, dit-on, la forme de la personne coupable.

On a coutume de dire, et je l'ai lu quelque part, que la croyance au mauvais œil a pénétré les fibres de l'âme populaire. C'est un peu vrai, mais la religion a bien tempéré cette croyance. Des personnes éclairées d'ailleurs, s'appuyant sur certains grands théologiens, sur les prières de l'Eglise qui nous fait demander la protection de Dieu contre les atteintes du mauvais œil (من العين الشريرة نَحْنًا يَا رَبِّ) du mauvais œil, délivrez-nous Seigneur), prétendent que le mauvais œil n'est pas une pure superstition, sans nier pourtant que dans l'âme populaire, toutes sortes de superstitions se sont groupées autour du mauvais œil. Je ne veux pas discuter la question, mais qu'on me permette une observation. Parmi tant de faits, si variés, si nombreux et si communs, attribués généralement aux atteintes du mauvais œil, il est possible que quelques-uns soient réels et qu'on puisse naturellement expliquer et attribuer à l'influence de l'œil. Est-il impossible que quelques cas d'hypnotisme soient causés par l'influence des yeux et de la volonté, uniquement? Un agent puissant, ne peut-il pas endormir, par le regard et la volonté, un enfant nerveux et prédisposé à l'hypnose? Il suffirait de quelques faits de ce genre pour accréditer, parmi le peuple, la croyance au mauvais œil. D'ailleurs, pour qu'il y ait atteinte, dit-on, il faut que la personne fixe son regard sur l'enfant, il faut même qu'elle prononce une parole d'étonnement et d'admiration, c'est-à-dire qu'elle fasse entendre sa voix, et l'enfant tombe aussitôt, comme foudroyé, et sans connaissance. Ne sont-ce pas là autant de phénomènes de l'hypnose? Ceci soit dit en passant, pour attirer l'attention des savants sur cette question.

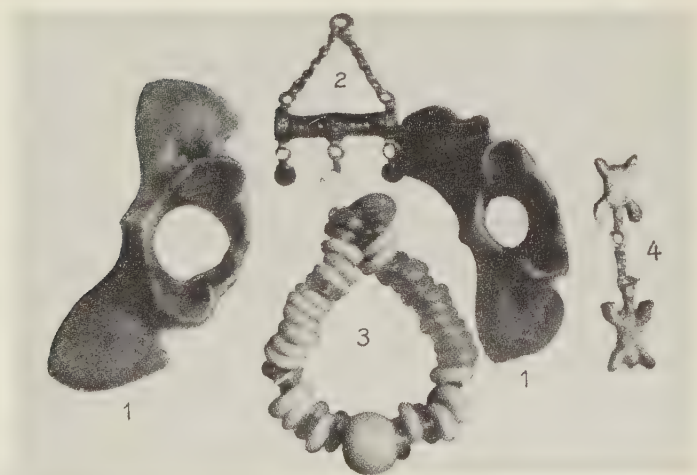
C. **Al-Ḳarinah** القرينه «compagne inséparable» appelée, aussi المطرودة, est une sorte de mauvais génie, de fée malfaisante, qui vient, sous diverses formes, d'une personne ou d'une bête terrible, tourmenter l'enfant et troubler son sommeil.

La reine des djinns, *al-ḳarinah*, se promenait un jour, toute seule, dans la campagne, où elle fut surprise par un loup affamé. Harcelée, poursuivie, la pauvre reine était réduite à la dernière extrémité. Par bonheur, un homme vint à passer; il assomme le loup et sauve la vie de la malheureuse reine. Cette action ne devait pas rester sans récompense. Un des petits-fils de la reine vint chercher le sauveur de sa grand'mère et le conduisit dans des souterrains sans fin. On lui fit fête, et les (djinns esprits) s'engagèrent tous à ne faire aucun mal à cet homme et à sa postérité. De plus, on lui remplit une grande besace d'or, et il fut reconduit sur terre. C'est pour rappeler aux djinns leur engagement, qu'on fait porter aux petits enfants l'oesophage du loup.

Parfois, elle le caresse et lui teint les doigts de henné حنّته مطرودة; d'autrefois, elle le traite durement, le saigne au pied, et est capable même de l'étrangler. Une vraie bataille s'engage, de temps à autre, entre le petit et sa diablesse (مطرودة); le lit devient un champ de bataille où le pauvre bambin se tord et se débat; il veut crier au secours, mais ne peut élever la voix; une main invisible lui enserre la gorge. Pour prémunir l'enfant contre les attaques de cette bête ou diablesse, on lui attache, au cou, le sachet appelé de ce nom (كتاب القرينه), et toutes sortes d'amulettes, comme il a été dit plus haut. On assure que ces procédés sont efficaces, et c'est tout à fait naturel. Ces cauchemars et ces rêves de guerre et de bêtes féroces, étant de simples



Livre d'al-karinah en entier et la dernière partie du livre de St. Cyprien.



Amulettes: 1. aésophage du loup; 2. zambakah ou baguette préservative; 3. perles bleues; 4. grenouilles en argent.

effets de l'imagination surrexcitée par des visions macabres, l'imagination calmée par toutes sortes de talismans, réputés merveilleux, tout s'évanonit, et l'enfant dort tranquillement rêvant d'or et de victoires. Pour mieux comprendre la cause de ces terreurs enfantines, il faut remarquer qu'une mère, pour faire taire son enfant et l'obliger à obéir, le menace du loup, du chacal, du *bo' bo'* (البعلج) bête terrifiante, du *bon-kroun* diable à cornes etc. C'est là un des défauts de l'éducation dont nous parlerons, en son lieu.

D. La Dentition. — Trois dangers, dit-on, menacent les enfants: la dentition, le sevrage et l'école; et un dicton populaire dit: «Si ma mère savait quand mes premières dents pousseront, elle me préparerait mes linceuls». Pour faciliter la première dentition, il faut frotter les gencives de l'enfant avec la cervelle d'un petit moineau.

On convient généralement que celui qui a ses dents de bonne heure, les perdra de même. Quand les premières dents commencent à se former, on ajoute aux amulettes de l'enfant une dent de taupe, pour faciliter la dentition, cette époque difficile aux enfants. On fait fête, à cette occasion. Un plat, appelé برتیه, composé de blé cuit à l'eau et de toutes sortes de sucreries, est distribué aux amis et aux parents. Sans cette distribution, les nouvelles dents, pousseraient de travers, comme sans le *helwanat* l'enfant ne vivrait pas. On félicite la mère du petit, répétant le proverbe connu: «طلع سنّه يا فرجة امّه sa dent a paru, que sa mère se réjouisse.» A la seconde dentition, quand une dent de lait tombe, l'enfant la prend, et la lance contre le soleil, disant: «خذى سنّ الحمار واعطينى سنّ الغزال يا شمس يا شمس» soleil, soleil, prend la dent d'âne, et donne-moi la dent de daim.» On dit, en plaisantant, que la souris est venue enlever la dent de l'enfant (الفارة اخدت له سنّه). Un proverbe populaire, rappelle la première dentition; on dit d'un homme: «بعد ما طلّعوا سنّاه, ses dents n'ont pas encore poussé» pour dire, qu'il est encore bébé; et par antonymie on dit: «تَلَخُوا سنّاه او نيا به, il a perdu toutes ses dents ou ses canines» pour dire que c'est un homme de savoir et d'expérience. On dit dans le même sens: «تَلَخُوا قروئه, Il a perdu ses cornes,».

E. Les Songes. — Il est des songes heureux et des songes malheureux. Un enfant qui se verrait emporté dans les airs, volant comme un oiseau, sera grand et heureux. Un tel songe est appelé الفرحه الكبيره «la grande réjouissance» et a lieu, pendant toute l'époque de la première croissance. Rêver de bonne chair et de pain, est de bien mauvais augure; rêver de mort, c'est signe d'une nouvelle vie — de maladie, c'est signe de santé — de malheur, c'est signe de bonheur. N'y aurait-il pas là une réminiscence des songes du pannetier et de l'échanson de Pharaon, interprétés par Joseph? Les mères nerveuses et sensibles de leur nature ne manquent pas d'être averties, en songe, du malheur arrivé à leurs enfants. La mère souffre, quand son fils absent souffre; elle est inquiète et tourmentée, quand il se trouve dans une mauvaise passe. Il y aurait de frappants exemples de télépathie à recueillir. Comme toute chose dont la cause naturelle est inconnue, est attribuée à une cause merveilleuse, tous les songes sont réputés merveilleux et d'un effet sûr. On a beau dire que les songes ne sont que de purs effets de l'imagination; le trouble envahit l'âme quand même; et une mère ne se tran-

quillise qu'en recevant des nouvelles sûres de son fils, ou en le voyant de ses yeux.

F. Faits divers. — Une pratique bien curieuse, et d'origine bien douteuse, pour ne pas dire davantage, est l'incantation qu'on fait subir à un fils aîné dont les frères meurent à un certain âge. C'est l'aîné qui est cause de la mort de ses frères, parce que son «étoile est puissante» (برجه قوى). Il est conduit sur une terrasse élevée, ou au bord d'un précipice, et là, attaché à une corde, par le milieu du corps, il est suspendu dans l'abîme, jusqu'à une certaine hauteur. A l'enfant pendu ainsi, entre le ciel et la terre, on propose de solliciter une faveur, qui lui sera forcément accordée, si coûteuse qu'elle soit; puis on lui fait faire le serment suivant: «ما باكل من المقادم والراس حتى يصير ختي يذبح الكراز¹». Il est jure de ne manger ni de la tête ni des pieds, avant que mon frère n'arrive à l'âge d'égorger lui même le bélier»; ou en d'autres termes: «حتى يعيش على راسي راس ويصير يقطع الراس jusqu'à ce que mon puîné vive, et arrive à l'âge de pouvoir trancher les têtes». Pour cette curieuse opération, on choisit de préférence la terrasse de certains sanctuaires antiques, ou bâtis sur de vieilles ruines, et des citernes profondes et de temps immémorial, situés près de ces sanctuaires. Une autre pratique produit, dit-on, le même effet. On fait passer l'enfant par une lucarne basse, pratiquée au mur de certaines églises, à trois reprises différentes, lui répétant à chaque fois: «أعط خيرك ليعيش غيرك», donne ton bien, pour qu'un autre puisse vivre aussi.» Un enfant et une fille vierge doivent procéder à cette opération, pour qu'elle soit efficace.

Si l'enfant a la langue lourde, et qu'il tarde à parler, on lui fait mordre, à plusieurs reprises, un anneau de fer, fixé, en guise de poignée, aux portes de certains sanctuaires.

Certains enfants peuvent avoir aux mains de petites excroissances anormales appelées تاول, qui proviendraient, dit-on, de ce que l'enfant a indiqué du doigt les étoiles du ciel. Pour faire passer ce mal, l'enfant devra construire clandestinement sur un passage quelconque un petit *ka'kour* (قمقور) c'est-à-dire quelques petites pierres, superposées l'une sur l'autre. Le premier passant qui renversera le *ka'kour*, en le heurtant du pays, contractera le mal, et l'enfant malade sera entièrement guéri.

Aux petits enfants qui tombent en syncope, on attache au cou un collier de corail.

Pour faire passer le hoquet à un enfant, on l'accuse d'avoir volé, menti ou mal agi d'une certaine façon, et on se met à le réprimander, d'un air fort sérieux. L'enfant se prend à nier, à se défendre, et le dépit causé par cette fausse imputation fait passer généralement le hoquet. D'autres fois les enfants pris du hoquet, frottent fortement deux pierres l'une sur l'autre, et respirent cette odeur forte qui fait passer le mal. Cette recette est employée, également pour faire passer les petits étouffements (غصة), causés par la déglutition.

Baiser un enfant à la plante des pieds, lui causerait du mal et l'empêcherait de marcher.

¹ اخي pour ختي — لا آكل pour ما باكل

On ne doit pas couper les ongles aux petits enfants, de crainte que ceux-ci ne deviennent plus tard des voleurs, mais il faut, pour les émousser, les fourrer dans la farine.

Faire passer un tison pardessus la tête d'un enfant lui causerait des tumeurs et des boutons au visage.

Avant de clore ce paragraphe, je tiens à remarquer, encore une fois, que de nos jours, on n'attache généralement aucune importance à toutes ces superstitions, et c'est comme simple curiosité et un dernier vestige du passé que je les rapporte ici.

On attache à la calotte de l'enfant de petites grenouilles en argent, pour le préserver d'un mal étrange appelé «mal des grenouilles (تأال)». Autrefois, disent les vieilles femmes, on prenait une grenouille vivante, qu'on enveloppait dans une pièce d'étoffe bleue et qu'on suspendait au berceau. Quand la grenouille mourait, l'enfant guérissait; c'était plus efficace et moins coûteux.

G. Bon et mauvais augure. — C'est bien augurer de l'avenir d'un enfant, que de le faire monter sur une jument de belle race (كحيلة), ou de le mettre à califourchon sur les épaules d'une fille encore vierge. Un tison excité par l'enfant, et projetant un grand nombre d'étincelles, présage le bonheur de l'enfant.

Une barbe qui pousse avant les moustaches augure mal, car le proverbe dit: «لاخير في لحية تطلع قبل الشوارب», est bien néfaste une barbe qui croît avant les moustaches.»

Les taches blanches aux ongles des enfants marquent des taches dans l'âme.

Le passage sous l'arc-en ciel fait changer de sexe aux enfants.

Pour connaître les secrets de l'enfant, il suffit de s'approcher de sa couchette, la nuit, de lui mettre, furtivement, les souliers recourbés sous l'oreiller; cette opération lui fera tout avouer. Interrogez-le, il satisfera à toutes vos questions. N'y aurait-il pas, dans ce fait, quelques phénomènes d'hypnotisme?

Les souliers de l'enfant ont encore bien d'autres vertus; placés sous le traversin de celui qui ronfle dans son sommeil, ils le guérissent de cette infirmité. Un soulier renversé en face d'un hibou le fait fuir, comme il fait cesser les glapissements des renards.

H. Vertus curatives. — Les personnes qui éprouvent des douleurs dans le dos, ne trouveront guère de meilleur remède, que le passage d'un enfant vierge.

La personne souffrante, couchée à plat ventre, doit se laisser fouler le dos par l'enfant, marchant dessus, comme sur une terre ferme, et appuyant particulièrement sur les parties endolories.

En outre, l'urine de l'enfant serait une excellente recette pour les maux d'yeux. La même vertu curative est attribuée au lait d'une femme qui allaite une fille.

(A suivre.)



Questioni riguardanti la Costituzione fisica dei Kuni (Nuova Guinea Inglese)¹.

Del P. V. M. EGIDI, M. S. C., Yule Island, Brit. New Guinea.

§ 1. Aspetto esterno e Potenza sensitiva. — § 2. Malattie e rimedi. — § 3. Astinenze speciali.
— § 4. L' Antropofagia.

§ 1. Aspetto esterno e Potenza sensitiva.

È un capitolo questo, in cui l' elemento soggettivo è preponderante, e, visto il mio difetto di educazione speciale, le mie parole non hanno altra autorità che quella di un attento osservatore di buon senso. Il lettore ne è avvertito.

1° **Aspetto esterno.** — Non credo che esista un tipo Kuni ben definito: l' abitudine di ammogliarsi fuori della tribù n' è una ragione: pur tuttavia mi pare che generalmente ad occhio sperimentato non è difficile distinguere un Kuni da uno della costa, per il minor sviluppo, le membra più esili e il colore più scuro della pelle; e da uno delle tribù più all' interno, per la statura più bassa, la maggiore regolarità di tratti, e il color più chiaro. In ciò come nel resto, il Kuni tiene bene il suo posto di mezzo tra gli uni e gli altri: solo la statura pare aver sofferto, ed essere inferiore a quella dei due tipi estremi.

Il color della pelle è castagno-scuro, ma non troppo: poche le differenze tra individui, e dovute, credo, ad infiltrazione di sangue straniero: rari i casi di pelle chiazzata, dovuti ad antiche malattie cutanee: nessun caso di albinismo, almeno a mia conoscenza; cosa che forse si spiega coll' infanticidio de' neonati, largamente praticato fin qui.

La statura, nelle donne di poco inferiore a quella degli uomini, è in media assai bassa (1'50 m.), e non presenta variazioni sensibili; l' adulto più basso, che ho misurato, essendo di 1'45 m., e il più alto di 1'60 m. Per lo più hanno una costituzione solida e massiccia, specie le donne; ma non mancano delle costituzioni esili e fini.

Le fattezze del volto (*wáila*) sono molto variabili: dal tipo quasi scimmiesco che si ritrova in certi vecchi, fino ad una purezza di linee e di contorni da fare invidia ad un Europeo. In ogni caso pajono nettamente brachi- o almeno mesocefali: non conosco che due o tre casi in cui ho dubitato un pò: non ho potuto però prendere delle misure.

L' occhio (*máka*) è generalmente orizzontale, raramente presenta una leggera obliquità; l' iride (*ukúa* = seme) è marrone scuro, cerchiata exterior-

¹ V. «Anthropos», II, p. 107—115; IV, p. 387—404.



Un gruppo di Kuni, in viaggio alla costa.

mente di giallo-rossiccio; il bianco è opaco e tende un poco al grigio; qualche caso di occhi grandi e sporgenti.

Il naso (*idu*) presenta due tipi fortemente distinti: il naso lungo, fino e sporgente fin dalla base, delizia de' Kuni, e quello a base schiacciata, a punta grossolana, e a narici molto divergenti e grandemente aperte. D'altronde la pratica di forare il setto nasale, e d'introdurvi degli ornamenti pesanti, contribuisce quasi sempre a deformarlo.

Pochi i casi di labbra (*pipia*) spesse, alla maniera de' negri; in genere esse son fini e ricoprono bene i denti (*iké*). Questi son quasi sempre piantati perpendicolarmente alla mascella, e spesso profondamente anneriti dal betel; spesso però presentano delle breccie qua e là anche nei giovani, e non è raro vedere dei vecchi, in cui la dentatura si riduce a qualche dente isolato, tanto da non poter più masticare la canna da zucchero, tenuta dagli indigeni responsabile del misfatto. Da parte mia l'attribuisco piuttosto alla poca cura che se ne danno, per cui soffrono spesso di forti mali di denti, attribuiti da essi alla sporcizia (*ófu*), procurata dagli spiriti e dalle incantazioni maligne.

I capelli (*bwi* = pelo) in genere neri, raramente lucidi, e più raramente castagni, non sono a ciocche, ma ricoprono ugualmente tutta la testa; leggermente ondulati, e raramente lunghi più di 15 cm.; qualche volta hanno solo 3 o 4 cm.; in questo caso pajono piuttosto arricciati, effetto forse dell'incuria. La poca barba, dello stesso colore de' capelli, raramente arriva a 10 cm. di lunghezza; baffi nulli o limitatissimi; sopracciglia nere poco arcuate, e abbastanza forti quando, per caso, son lasciate crescere. Il resto del corpo negli adulti raramente è provvisto di peli ed in questo caso a ciocche; i ragazzi poi, alle volte fino a 5 o 6 anni, sono per lo più coperti di peluria finissima, e nascono con 2 o 3 cm. di capelli. Infine le parti nascoste pajono fortemente pelose negli uomini, molto meno nelle donne; cosa dovuta forse alla maggior cura che ne hanno.

L'estremità superiori mi pajono un po' più lunghe in paragone di quelle degli Europei, ma non oserei affermarlo con certezza; raramente intrecciate dietro il dorso, esse sono tenute per lo più conserte, se l'uomo è seduto, e pendenti lungo i fianchi, le palme verso la coscia, se in piedi. L'estremità inferiori pajono fortemente sviluppate in grossezza, almeno per ciò che riguarda le coscie; i polpacci sono invece meno forniti che i nostri; il piede nella marcia in piano poggia interamente a terra; il pollice è fortemente separato dalle altre dita, non però opponibile, benchè gl'indigeni se ne servano facilmente per prendere degli oggetti anche di un certo peso.

Tra i Kuni gli uomini, sotto il rapporto della forza fisica, sono in media inferiori a quelli di qualsiasi nazione europea; ma non può dirsi lo stesso delle donne. Non credo sia facile trovare in tutta la tribù dieci uomini che potessero tenere testa in una lotta ad un operaio o ad un contadino italiano; ma poche donne italiane sarebbero capaci di portare i pesi delle donne Kuni, per i precipizi che servon loro di giardini e di strade. In marcia, l'abitudine che essi hanno di camminare per i loro stretti sentieri, permette loro di andare più presto di noi, finchè il sentiero è poco buono, specie nella discesa; nella salita però o nel piano, se le strade sono un pochino aperte li passiamo facilmente.

Per la resistenza, non credo possano paragonarsi con noi, essendo certamente superiori, e potendo fare delle giornate di marcia, anche se digiuni; ciò che credo ben difficile ad un Europeo. Certo, carichi se ne vanno pian piano, e si lascian presto passare da noi che non portiamo gran che; ma all'indomani saran più disposti che noi a riprendere la strada. Lo stesso dicasi per le danze: la notte intera non basta per stancarli, ed alle volte, li vedete continuare a danzare in pieno giorno, e . . . senza gran che nello stomaco. Vero è che non raramente ciò procura loro qualche buona malattia, che li lascia soffrire due o tre settimane, ed in qualche caso li porta alla morte.

In una cosa però essi han certo una superiorità senza contrasto: nel tollerare la fame e la sete. Non è difficile che essi si contentino di due o tre banane arrostate per giorno; e ciò per cinque o sei settimane per prepararsi ad una danza, o alla guerra: ma parleremo di ciò più tardi. Nelle siccità e quando la pioggia continua impedisce alle donne di andare agli orti, essi restano alle volte due o tre giorni senza mangiar nulla. Le donne in quei casi, ed anche per semplice curiosità in altra occasione, si divertono a mangiare de' pezzetti di una terra rossa (*mája*) grassa e pastosa, che generalmente serve loro per tingersi la pelle; ma non sono sicuro che tale costume sia praticato anche dagli uomini, le testimonianze essendo su ciò poco concordi. La ragione di tale geofagia pare essere il semplice gusto, e qualche volta il desiderio non soddisfatto di carne.

Per uno sforzo momentaneo, non valgon certo la metà di un Europeo: ciò che può facilmente attribuirsi a mancanza di energia, e di coraggio.

2° Potenza sensitiva. — Il senso della vista se è più forte, è certo molto meno delicato che negli Europei. Da una cresta all'altra, alla distanza di 2 o 3 km., sapranno distinguer se vi è un uomo od una bestia che si muove, benchè il colore della terra sia simile a quello della pelle loro: se una spilla, un seme, un gingillo qualunque cade in terra tra l'erba, lo ritroveranno in un momento, mentre a noi bisognerebbe qualche minuto: un uccello nascosto su un albero, un topo od un cangurù nascosto nel bosco, è subito scoperto; nell'acqua pure, nè un pesce, nè un gambero sfuggirà ai loro occhi, benchè si tengano ad una certa profondità.

D'altra parte però il senso dei colori non pare molto sviluppato. Oltre il bianco (*lábu* = cenere, *déva* = cacatúa bianco), e il nero (*úmu* = fuliggine, *ikáika* = carbone), essi hanno come colori semplici il rosso (*áiva* = maturo, *óle* = pianta da cui si estrae una tinta rosso-scura) ed il giallo (*iaófa* = una pianta, di cui la radice dà una tinta gialla): e come colori secondarî, il *manaléa*, verde o violetto scuro a riflessi, e l'*omémé* item a lucentezza grassa. Forse queste due ultime parole più che il colore indicano il grado di lucidezza. I colori intermedi sono designati per comparazione: il grigio sarà bianco o nero, secondo il termine di paragone: il violetto non lucido, o nero o rosso; l'arancio o giallo, o nero ecc. Del resto ogni cosa che ha un colore proprio in natura, può esser presa aggettivamente per indicare un colore simile al suo.

L'udito pare presentare un fenomeno inverso al precedente. Certo qualunque rumore nella foresta è riconosciuto insieme, alla causa che l'ha prodotto: certo da una cresta all'altra si comprendono (alle volte per metà),

quando noi non intendiamo che un vago rumore: ma certo pure che non è difficile sorprenderli, sia per istrada, quando camminano, sia quando dormono — e allora niente li sveglia — sia, che è peggio, quando sono tranquillamente seduti senza far niente. Ciò mi pare mostrare un'educazione abbastanza sviluppata, ma non una potenza acustica molto forte.

Del gusto poco ho da dire: a vederli mangiare con gran piacere il *féa*, assolutamente insipido per me, ed e l' *ajáfa*, d'odore innominabile, e d'altra parte a lasciare come cattivi, certi lamponi gustosissimi, ed in genere tutto ciò che è un po' troppo zuccherino, sono tentato a credere che questo senso non sia in loro molto sviluppato, e sarebbe molto difficile che il più miserabile dei nostri compatriotti potesse gustare la più gran parte della loro carne affumicata.

L'odorato è poco differente dal gusto: è vero che sputano, tossono ecc. ecc. se per caso vengono a passare davanti ad un escremento animale od umano, o ad una carogna un pò avanzata, e che sono molto schifiltosi su ciò; ma dall'odore che esalano le loro abitazioni, i loro abiti, ed anche qualcuna delle loro erbe odoranti, dovrei dire che ciò è più un effetto d'immaginazione e d'ostentazione che altro. Alle volte però in caccia sanno riconoscere il passaggio di un animale dall'odore, ciò che sarebbe un pò malagevole per noi.

Sensibilissimi alle variazioni di temperatura, li vedi sia tremanti di freddo con 18 o 20 centigradi¹, specie se un pò di vento o di pioggia l'accompagni: sia spossati del più piccolo raggio di sole che li colpisca un po' prolungatamente. La mancanza di abiti da una parte, e l'abitudine di camminare pel bosco spiega secondo me questo doppio fenomeno. Similmente essi sono sensibilissimi al dolore: uomini forti e robusti si vedranno piangere per una leggerissima ferita, od abbattuti e scoraggiati per la minima malattia. E' eccesso di sensibilità, o mancanza di coraggio virile? io propendo per la seconda ipotesi.

§ 2. Malattie e rimedi.

1° **Malattie.** — Mi resta a parlare delle malattie, e non essendo pratico di medicina, dirò quel poco che ne può dire un profano: ma non recherò per questo alcun pregiudizio alla scienza medica degli indigeni, che sono certamente tanto al disotto di me su questo punto, quanto io lo sono di un professore emerito.

Le più comuni e quelle che danno il maggior contingente alla mortalità, paiono essere le malattie di petto: bronchite, polmonite o simili. Le cause di queste malattie sono facili ad intendersi; il vento, la pioggia e la mancanza di abiti: le cause poi della forte mortalità sono, oltre la gravità di tali malattie in se stesse, l'assoluto difetto di medicine e la nessuna cura che si prendono de' malati. Questi sono per le più trasportati alla *kápe*, e là a discrezione de' venti, in genere si sbrigano ad andarsene all'altro mondo, sia con dei bagni a controtipo, sia con esporsi in piena febbre al vento.

Un'altra malattia assai comune ed alle volte pure mortale, è la dissenteria, un'altra più rara e più benigna quassù è l'etisia. Infine alle volte si vedono

¹ Nel primo articolo uno sbaglio di stampa mi ha fatto dire che raramente la temperatura scendeva al disotto di 5 gradi: leggi di 15.

delle persone morire in seguito ad una lunga malattia di cui tutti i sintomi esterni si riducono all'esaurimento, ed alla debolezza generale. Le donne poi non raramente soccombono in seguito a parti infelici.

Le malattie con esito benigno si riducono alle indigestioni, a qualche febbre, al mal di testa, ed ad una specie di eruzione maligna, che mi pare abbia tutti i caratteri della frambesia (jaws degli Inglesi). Per i mali di testa e le febbri i rimedî sono lo stendersi al sole di mezzogiorno (40 o 45 gr.) e l'estrazione di qualche goccia di sangue dalla fronte, ottenuta con un archetto apposito di 2 o 3 dm. di corda, e munito della sua freccetta, a punta di selce, lunga 15 o 20 cm. L'operazione è in genere fatta da un altro individuo volonteroso, ma alle volte il paziente stesso l'esegue: Se il sangue tarda a sortire, è cattivo segno per essi.

Tutte le malattie sono attribuite agli spiriti, o ai sortilegî, o infine alla negligenza di qualcuna delle molteplici osservanze a cui essi si sottomettono e di cui parleremo a suo luogo. La frambesi (*aisála*) sola è attribuita alla contagione, sia per contatto diretto, sia per l'intermediario delle pulci. La stessa parola *fa* vuol dire «malato» e «morto»: benchè non manchino altre due voci, di cui l'una *kaudúa* significa «indisposto, un po' ammalato», e l'altra *abála* «morto addirittura, cadavere».

La dieta degli ammalati si riduce generalmente al brodo de' vari legumi, raramente di carne, ed alle canne da zucchero: e ciò in quantità minima, anche quando la malattia comincia a passare. Per gli *aisála* poi, come per tutti quei che soffrono di grosse piaghe, o di ferite, tutto ciò che è cotto nell'acqua (*inádu*) o nel bambù (*iúda*) è proibito; solo ciò che arrostito tra le ceneri (*iáfu*), o le pietre (*idébo*) è permesso.

2. Rimedî. — Dei rimedî generali ne conosco che due superstiziosi, (*meámea* e *neka ibakalá*) ed uno che si riduce ad un giuoco di prestidigitazione.

Il *meámea* consiste nel masticare dello zenzero (*ojabu*), o varie specie di labiate (*anúanu*, *iváiva*), su cui una persona esperta abbia pronunziato una apposita preghiera, nello sputare quindi tutto in un recipiente con acqua, e bere questa, o fregarsene la parte indolenzita.

Le *neka ibakala* consiste nel prendere un uccello (*néka*) vivo, e legarlo sopra la parte ammalata, per riscaldarla (*bakála*); dopo qualche tempo l'uccello è sciolto, e dopo avergli tagliate le unghie, messo in libertà perchè porti lontano la malattia.

L'altro rimedio consiste nell'estrazione di una scheggia di legno duro (*igíla*) o di pietra (*lofóa*) dalla parte ammalata, o da non importa qual parte del corpo dell'infermo. Per lo più una donna sapiente, viene chiamata, e dopo una serie più o meno lunga di stranezze, s'involge ben bene la mano di foglie, la passa sul corpo del malato, e mostra solennemente ai gonzi che l'attorniano, la scheggia causa del male, che aveva già nella mano. Nè la continuazione della malattia leva loro la fede nel rimedio: solo v'è forse un'altra scheggia, e la storietta ricomincia.

Un'altra malattia, che sembra essere una contagione di peste o di vajuolo, pare abbia decimata una parte di Kuni e parecchie tribù vicine (specie *Tauáta*), poco prima del nostro arrivo. Una forte paura n'è restata, e adesso appena



Gruppo di uomini Kuni.



Gruppo di donne Kuni.



Due uomini di Vale (Kuni).



Gruppo di uomini Kuni.

in qualche luogo due o tre morti si succedono solo a pochi giorni dappertutto si teme l'arrivo di *gualéa*, che tale è il nome che danno, sia alla malattia, sia allo spirito metà porco e metà casoario che l'apporta. Per evitarlo sono prese delle misure preventive, cioè l'astensione dalle zucche, e dalle mogli.

Se tutti questi rimedî e preservativi, pajono poco efficaci, non può dirsi lo stesso di quelli che essi hanno per le piccole ferite o per i foruncoli che spesso li annoiano. Per le ferite essi prendono un'altra specie di labiata (*gumamaligu*), la fanno cuocere un po' sotto la cenere, e poi ne spremono il succo sopra; per i foruncoli, si servono della foglia interna delle piante di banane per farli maturare, ed allora, se il paziente ne ha il coraggio, vengono ai mezzi chirurgici, e là non hanno la mano delicata, no!

Mi resta a dire su questo capitolo, che non è raro di trovare degli indigeni colpiti da cecità, sia totale, sia più spesso da un solo occhio, e ciò pare dovuto in genere alla cataratta: essi l'attribuiscono per lo più alla polvere d'*áko*, che è lor entrata negli occhi, coprendo le capanne. Similmente non è difficile trovare qualche zoppo; ma ciò è dovuto sempre ad un accidente: i nati-zoppi non hanno alcuna probabilità di vivere.

Non si può parlare quassù di veri medici, o chirurghi; non vi sono che degli stregoni, possedenti alle volte una specialità qualunque, l'uno per le piaghe alla testa, l'altro per quelle del petto, e così via. Di operazioni chirurgiche, la sola che io conosco, è la sezione dei foruncoli.

Inoltre è difficile indurre gli ammalati a lasciarsi curare all'Europea; prenderanno qualche medicina (specie chinina e purghe), berranno un pò di tè; ma non lasceranno per questo di prendere dei bagni o di stendersi al vento o al sole in piena febbre, ed appena farete loro un pò di male, grideranno disperatamente e tutti gli assistenti vi pregheranno di lasciarli in pacc, rifiutando di aiutarvi, non importa in qual modo.

§ 3. Astinenze speciali.

Mi resta a dire una parola sulle varie astinenze praticate dai nostri indigeni.

La preparazione alla danza è la causa dell'astinenza la più completa, del *lobe*. Proibizione assoluta per i futuri danzatori di mangiare carne, sotto qualunque colore; uguale proibizione per i legumi cotti nell'acqua, per le banane mature, per le canne da zucchero, per gli *olâe* (vedi sopra), e... per l'acqua fresca. I cibi permessi, e solo in piccola quantità, si riducono alle patate ordinarie (*gubéa*), banane ancora immature e simili, arrostiti sulla bragia o sotto le pietre; per bere, soltanto acqua calda in cui è stato grattato dello zenzero (*ojabu*); meglio però niente, se è possibile. Tale astinenza dura alle volte un mese e più, ed è destinata a render leggeri ed agili i danzatori: peccato che non basti a sostenerne le forze, e produca di quando in quando degli accidenti.

Simile a questo è così assoluto è il digiuno di preparazione alla guerra; la ragione è la stessa: divenire agili per evitare le lancie nemiche.

Meno severo è il regime, cui son sottomessi i giovani dei due sessi dalla pubertà alla nascita del primo figlio, o se questo ritarda, fino a due o tre

anni dopo il matrimonio. La carne è ancora proibita, eccettuato il majale domestico (*walána*) e il casoario (*bíó*): inoltre le banane mature, l'*oláe*, i *nóu*, parecchi pesci e tutti gli animali acquatici inferiori. Guai a chi mancherà a tale astinenza; resterà scapolo tutta la vita, e se già maritato, sarà ripudiato. Confesso però che alle volte di nascosto la tentazione è troppo forte per esser vinta.

Tutte le donne devono costantemente astenersi dal mangiare il tucano (*jailába*), e per conseguenza le banane che ne portano il nome: pena, la malattia e la morte. Se poi la donna alleva o un figlio o... un majale, deve astenersi pure delle parti sessuali di qualunque bestia: altrimenti l'allevamento non riuscirà a buon porto. Similmente una donna incinta deve evitare i serpenti, le iguane, e parecchie specie di rosicanti, che mangiati si sederebbero nel suo ventre, e le impedirebbero di partorire. Dopo il parto sono le noci (*ajáfa*), le mandorle (*jaíbo*) eccetto se abbrustolite, gli ignami (*mabo*), il pandanus (*féa*) ed una specie di patate (*oméa*), che, mangiate, faranno scoppiare gli occhi del bambino, o che almeno espongono al pericolo di ripudio.

Non vedo per ora altri casi di proibizione generale di qualche specie di cibo; solo spesso accade che qualcuno in particolare si astenga da una cosa o l'altra, sia come segno di lutto, sia per qualche circostanza speciale; le rimetto perciò a più tardi, quando me se ne presenterà l'occasione.

§ 4. L'Antropofagia.

L'antropofagia, secondo i nostri Kuni, non è, nè indigena, nè antica: tutti gli anziani si accordano nel dire che essa è stata introdotta molto recentemente ad imitazione della tribù di Boboi (NNO) e di Kauakà (N e NE). Non so però quale autorità possa avere tale asserzione, quando vedo de' casi di antropofagia anche nelle vecchie leggende, che ho già raccolto; vero è che essa non vi apparisce, che in qualche caso isolato, e come pratica personale, riprovata dai parenti stessi del colpevole; ma anche adesso, o meglio prima dell'arrivo dei bianchi, l'antropofagia esercitata su altri che su i nemici uccisi in guerra, e senza lo stimolo della vendetta, pare generalmente detestata. Prova il caso di un bambino, prigioniero di guerra, destinato in apparenza a divenire il figlio adottivo del suo uccisore, e che difatto finì nella sua marmitta, ma... in segreto.

Bisogna però confessare che il gusto della carne umana cominciava a generalizzarsi, e che esso non era del tutto estraneo alle lotte continue tra villaggio e villaggio; certo finora non n'era la causa determinativa, ma contava certo tra le impulsive, come può dedursi dagli sforzi fatti dai vincitori per impadronirsi dei morti o moribondi, e dai vinti per impedirveli. Del resto l'esclamazione, che esce spontanea dalle labbra di quei che hanno avuto la fortuna (?!) di gustare questo cibo squisito è «*Beù il majale! ...il majale è buono, ma l'uomo, ah! l'uomo!*» E d'altronde v'è il caso di un uomo, che uccisa la moglie in una disputa, non ha saputo resistere alla tentazione, e solo com'era, ha avuto il triste coraggio di amputarle le mammelle, abbrustolirle, e ingoiare senz'altro questo ghiotto boccone. E ciò facendo, contraddiceva ai costumi indigeni, che non permettono a chi ha dato il colpo

di grazia di mangiare della sua vittima: si esponeva alla malattia, che deve necessariamente punire tale trasgressione, e più ancora alla vendetta dei parenti della povera donna, che, nel caso presente, si sono contentati del prezzo di essa. Niente però ha potuto ritenerlo davanti ad un banchetto sì delizioso, chè, tra le porzioni del corpo umano, le mammelle di una donna giovane sono le più ricercate.

Grazie a Dio, di casi di tale aberrazione non se ne conta più; ma purtroppo la presenza di carne umana era una festa per il villaggio intiero, festa cui partecipavano non solo i presenti, ma anche gli assenti, ai quali eran mandate delle porzioni, assolutamente come si fa per i *majali*. La vittima era sapientemente squartata, cotta sotto le pietre, qualche volta nelle marmite, e poi distribuita. I ragazzi non ancora puberi ne avevano buona parte per divenire forti e coraggiosi. Solo le donne incinte dovevano astenersi, e con esse chi aveva dato il colpo mortale, come sopra ho accennato.

Il triste festino terminato, v'era bisogno di purificazioni: tutti quei che vi avevan partecipato dovevano astenersi dalla più parte degli alimenti, solo le patate ordinarie (*gubéa*), i taro (*báo*) e le canne da zucchero (*káma*) eran loro permesse, e ciò durava fino al termine della luna cominciata dopo la festa macabra: allora tutti andavano a bagnarsi nell'acqua corrente, e ne rivenivano purificati e liberi di usare qualunque cibo. — Ciò almeno, secondo le indicazioni di un giovane uomo che da qualche anno resta con noi, e del quale possiamo fidarci. Tuttavia da altre testimonianze, anche di vecchi, posso dire con sicurezza che tale purificazione non era assolutamente necessaria, e che alle volte, in specie se la faccenda voleva tenersi segreta, solo il bagno era di rigore, ed anche non sempre.

Ho cercato di sapere, se in connessione coll'antropofagia vi erano altri costumi od altre superstizioni, ma non mi è stato dato di trovare altro¹.



¹ Credo opportuno, prima di chiudere il capitolo, riparare ad una dimenticanza. Tra gli utensili di cucina avrei dovuto nominare il *feku*, specie di pugnale a lama piatta, fatto coll'estremità della tobia del casoario e del majale, e che serve a spaccare i legumi già mondati, prima di metterli a cuocere. Esso è sempre nudo e senza disegni, ed è impiegato indistintamente dagli uomini e dalle donne.

Schwangerschaft, Entbindung und Fehlgeburt bei den Bewohnern der Insel Sachalin (Giljaken und Ainu).

Von BRONISLAW PILSUDSKI, Lemberg.

I. Die Giljaken.

Das Geburtshaus. — Bei den Giljaken wird der Geburtsakt als unrein angesehen und darf in keinem Falle in der Jurte, am häuslichen Herde, stattfinden. Demzufolge wird nicht nur im Sommer, sondern auch im Winter, während der ärgsten Fröste und Schneegestöber, die Gebärende in eine eigens für sie in der Nähe des Wohnhauses hergerichtete Baude geführt. Schon der Ort, welcher zu diesem Zwecke gewählt wird, weist darauf hin, daß die Giljaken keine Achtung vor dem Geburtsakte haben. Die oben erwähnte Baude wird nämlich inmitten des Gesträuches errichtet, welches den Frauen als Abtritt dient. Die Lage dieses Gestrüppes ist immer ganz genau bestimmt, und kein Mann lenkt seine Schritte je nach dieser Richtung. Man verbietet sogar den Knaben in dieser Richtung herumzulaufen und dort herumzuspähen und warnt sie, daß, falls sie auf die Spur von Weiberblut träten, sie sich eine Krankheit zuziehen würden, welche *taremynd* genannt wird. Sie beginnt mit der Lähmung von Händen und Füßen, der Kranke verliert die Fähigkeit sich zu bewegen, magert ab und stirbt endlich, denn das Übel ist unheilbar.

In die *lan-raf* oder das „Geburtshaus“ bringt man die Frau, sobald sich die ersten Wehen einstellen. Dieses „Geburtshaus“ wird auch erst im letzten Augenblick, in der Eile hergerichtet. Aus Brettern zusammengeschlagen, mit alter Tannenrinde bedeckt, erinnert es eher an eine Hundehütte als an den Raum, der zum Empfange eines neuen, von den Eltern heiß ersehnten Weltbewohners bestimmt ist. In den Augen der Giljaken besteht kein Mißverhältnis zwischen den zärtlichen Gefühlen und der Liebe der Eltern zum Neugeborenen und dem strengen, fast grausamen Empfange, welcher ihm zuteil wird. Wartet doch des Kindes eine mehr als spartanische, harte Erziehung und dann ein schweres, sorgenvolles Leben inmitten einer zwar mannigfaltigen, aber keineswegs üppigen und sanften Natur. Darum fällt es keinem Giljaken ein, daß vielleicht der erste Eintritt des kleinen Gastes in die Welt demselben zuträglich wäre, wenn er in Gegenwart von Leuten, inmitten anderer, besserer Bedingungen vonstatten ginge.

Die Gebärende begibt sich in alter beschmutzter Kleidung an den für sie bestimmten Aufenthaltsort. Wenn das Wetter kühl ist, nimmt sie noch mehr Kleidungsstücke mit sich. Der einzige Unterschied in der Kleidung besteht darin, daß die Gebärende die Hosen abstreift, ein Kleidungsstück, welches von den giljakischen Frauen Sommer und Winter getragen wird.

Gewöhnlich ist es der Fall, daß der Gebärenden eine ältere Frau, welche selbst schon mehrmals geboren hatte, hilfreich zur Seite steht. Wenn eine

solche Geburtshelferin, genannt *lanaven szauk*, nicht zur Hand ist, dann kann der Mann der Gebärenden deren Stelle einnehmen; unter keiner Bedingung jedoch darf dies ein anderes männliches Familienmitglied, nicht einmal der jüngere Bruder des Gatten, welcher doch, nach der Sitte der Giljaken, ein Recht auf die Gattin seines älteren Bruders hat und sich einigermaßen als Gatten, jedenfalls aber als den zweiten Vater ihrer Kinder betrachtet.

Die Geburt. — Während des Geburtsaktes sitzt die Gebärende und streckt die Füße nicht von sich. Der Sitz wird in derselben Höhe wie das Bett in der Jurte eingerichtet, also etwa eine halbe Elle über dem Fußboden. Die Gebärende soll sich während der ganzen Zeit ruhig verhalten, nicht um sich schlagen oder gar versuchen aufzustehen, sich auch nicht auf eine oder die andere Seite neigen. Wenn die Frau während einer schweren Entbindung sich nicht selbst in der vorgeschriebenen Stellung erhalten kann und sich vor Schmerz etwa windet, dann ist es Pflicht der Geburtshelferin oder des anwesenden Gatten, die Kranke an den Schultern zu fassen, um auf diese Art unerlaubte Bewegungen zu verhüten. Weiber, welche während der Entbindung aufzustehen versuchen, erkranken nach der Meinung der Giljaken an einem Übel, welches eine Krümmung des Rückgrates zur Folge hat. Man zeigte mir sogar einmal eine junge Frau, welche infolge ihres unruhigen Verhaltens während der Entbindung zum Krüppel geworden war. Ihr Rückgrat war wirklich gekrümmt oder, wie die Giljaken sagen, gebrochen (*naski ts'onkrynd*). Sie war nicht imstande zu gehen und starb einige Jahre darauf.

Wenn die Geburtswehen gar zu lange dauern und die Kranke zu arg von ihnen gequält wird, bewegt man, um die Entbindung zu beschleunigen, ein Stück eines Kleidungsstückes vor ihrem Gesichte hin und her oder man bläst von oben herab auf ihren Scheitel.

Das Kind wird von der Mutter selbst und nur im Falle übergroßer Schwäche derselben von der Geburtshelferin in Empfang genommen.

Die Giljaken wissen einer Gebärenden nicht künstlich zu helfen; wenn eine Frau nicht gebären kann, stirbt sie, und auch das Kind geht in diesem Falle zugrunde. Solche Fälle kommen jedoch überaus selten vor. Im Laufe von mehr als zehn Jahren habe ich in der Gegend des Flusses Tymi nur einmal gehört, daß eine Frau während der Entbindung starb.

Bei den Giljaken gilt die erste Entbindung als die schwerste. Sie ist aber besonders schwer und schmerzhaft bei sehr jungen, physisch noch nicht genügend entwickelten Frauen.

Mädchen ist es streng verboten, zu lachen, wenn von Entbindung oder Wochenbett die Rede ist, und man verlangt von ihnen, daß sie angesichts des Geburtsaktes all ihren Ernst bewahren. Entgegengesetzten Falles warten ihrer in der Zukunft besonders schwere Entbindungen und qualvolle Geburtswehen.

Um den Mutterkuchen so schnell als möglich zu entfernen, legt man der Wöchnerin Späne einer Holzart (*Sambucus racemosa*) in den Mund. Der bittere, widerliche Geschmack des Holzes verursacht Erbrechen, was, nach der Meinung der Giljaken, den Abgang des Mutterkuchens (*ehlaud cuind*, d. h. die Speise des Kindes) beschleunigen soll. Wenn aber der Mutterkuchen dennoch längere Zeit nicht zum Vorschein kommt, dann stirbt die Frau, was zwar

selten, aber doch mitunter einmal bei den Giljaken vorkommt. Der Mutterkuchen wird in ein Tuch eingewickelt und an einem Baume im Walde unweit des Hauses aufgehängt.

Wenn ein Kind „in der Haube geboren“ wird, was jedoch sehr selten der Fall ist, wird dieselbe nicht weggeworfen, sondern behutsam getrocknet und unter anderem Hausgeräte sorgfältig aufbewahrt. Die Giljaken glauben nämlich, daß diese „Haube“, welche in der Sprache des Stammes *ehlan ok* (der Anzug des Kindes) heißt, für die ganze Familie glückbringend sei.

Das Neugeborene wird nicht mit der gewöhnlichen Bezeichnung als Knabe oder als Mädchen angesprochen. Wenn ein Mädchen geboren wurde, nennt man es vorläufig *mukin ehlan*, d. h. schwanzloses Kind (*mukind* heißt gewöhnlich ein Hund mit einem sehr kurzen Schwanz); erblickte aber ein Knabe das Licht der Welt, dann sagen die Angehörigen: *moi iwend panend*, d. h. einer, der einen Penis hat, wurde geboren.

Die Mundhöhle des Neugeborenen wird mittels eines Fingers vom Schleime gereinigt, worauf das Kind gleich an die Mutterbrust gelegt wird. Am darauffolgenden Tage wäscht es die Mutter mit kaltem Wasser, wobei jedoch dieses nicht direkt aus einem Gefäße auf den Körper des Kleinen geschüttet, sondern vorerst in den Mund genommen und erst nachher auf das Kind gebracht wird, was natürlich die Temperatur des „Bades“ etwas erhöht. Auf diese Art wird das Kind zwei Jahre lang zweimal täglich gewaschen.

Wenn das Neugeborene ein fehlerhaftes Glied besitzt, trachtet niemand den Mangel auszubessern, ebenso wenig besteht die Sitte, den weichen Schädel des Säuglings zu formen.

Nach der Niederkunft wird jungen Frauen empfohlen, viel herumzugehen, wohingegen für ältere das Sitzen angezeigt ist. Vor der Entbindung wird einer jeden Frau, ohne Hinblick auf ihr Alter, so viel als möglich Bewegung geraten.

Frauen ist das Trinken von kaltem Wasser vor wie nach der Entbindung während eines Zeitabschnittes von 10 Tagen strengstens untersagt. Wenn kein Tee zur Hand ist, wird der Kranken, falls sie Durst hat, etwas abgekühltes, gekochtes Wasser gereicht. Während dieser Zeit darf die Wöchnerin auch keinen Fisch mit rotem Fleisch (Lachs, Salm) essen, und der Genuß von gesalzenen Speisen, sowie einer schwarzen, in der Tundra wachsenden Beere (*Empetrum nigrum*) ist ihr gleichfalls verboten. Vor der Entbindung wird der Branntweingenuß für schädlich gehalten, nachher gilt er jedoch als heilsam. Branntwein wird aber überhaupt selten gebraucht, da die Giljaken auf Sachalin im Vergleiche mit anderen Bewohnern dieser Insel sehr wenig Alkohol verbrauchen.

Fehlgeburten. — Natürliche Fehlgeburten kommen sehr oft bei den Giljaken vor (*ryrnnnd*), sie werden für ganz ungefährlich gehalten, und nicht einmal als Krankheit angesehen. Man sagte mir, daß es kaum eine Frau gäbe, welche nicht in ihrem Leben eine oder zwei Fehlgeburten durchgemacht hätte. Keiner jedoch von den Einwohnern, mit welchen ich darüber sprach, wußte von einer Frau, die immer abortierte und überhaupt nicht fähig wäre, den Fötus die ganze notwendige Zeit hindurch, bis zu Ende der Schwangerschaft in ihrem Leibe zu tragen. Ich habe nicht die Absicht, die Ursachen der häufigen Fehlgeburten bei den Giljaken festzustellen, da ich nicht die genügenden

Anhaltspunkte dazu besitze. Ich werde daher die Lösung dieser Frage den Ärzten überlassen. Es ist möglich, daß die Giljaken einer Rasse angehören, die von Natur aus zu Fehlgeburten neigt. Ich glaube jedoch, daß in dieser Hinsicht die Müdigkeit der durch fortwährende schwere Arbeit abgeplagten Frau, und der gänzliche Mangel an Schonung der Schwangeren eine große Rolle spielen. Die ungeheure Bürde der häuslichen Arbeit wird dem giljakischen Weibe während der Zeit seiner Schwangerschaft nie verringert. Kein Mann hält es für nötig, seine Gattin, welche das zukünftige Kind in ihrem Leibe trägt, zu schützen. Dafür schreibt er die etwa eingetretene Fehlgeburt ganz ruhig nichtigen Ursachen zu. So glauben die Giljaken zum Beispiel, daß Fehlgeburt eintritt, wenn ein Kind seine schwangere Mutter mit einem Riemen, oder einem langen, hölzernen Gegenstande, z. B. einem Löffel, Pfeile, Spielzeug, hölzernem Messer oder auch mit einer Angel ins Gesicht schlägt. Ein Schlag mit einem Zweige, oder mit einem unlängst von einem Baume oder Strauche geschnittenen Stäbchen, wird für unschädlich gehalten. Ein heftiger Schlag oder Fall kann gleichfalls Fehlgeburt herbeiführen.

Verhalten des Mannes. — Seine Sorge um die Gattin drückt der Giljake während der Geburtswehen auf eine sonderbare Weise aus. Er bindet nämlich alles auf, was sich irgend aufbinden läßt. Zunächst an sich selbst: er löst also die zu Zöpfen geflochtenen Haare, die Schuhriemen und die Überärmel. Darauf bindet er alles auf, was zu dieser Zeit im Hause oder in dessen Nachbarschaft zu- oder angeknüpft sein könnte. Im Hofe entfernt der Giljake die Axt, welche im Klotze steckt, er knüpft den Kahn ab, falls dieser an einen Baum gebunden ist, zieht die Patronen aus seinem Gewehre und löst die Pfeile in seiner Armbrust. Ohne Gürtel, ein Bild des Jammers, schleicht er aus einer Ecke in die andere, oder liegt müßig und denkt darüber nach, was er noch irgendwo auflösen oder aufknüpfen könnte, da seiner Meinung nach die Wehen seiner Gattin und ihre Dauer davon abhängen, ob er vielleicht nicht noch etwas unbeachtet gelassen und aufzulösen versäumt hat.

Erst wenn der Nabel des Kindes geheilt ist, darf der Mann eine Arbeit beginnen oder auf die Jagd gehen, überhaupt das Haus in Geschäftsangelegenheiten verlassen und seine Verwandten oder Freunde besuchen. Weder in dieser Zeit, noch später, wird die Geburt des Kindes durch ein häusliches Fest oder Mahl gefeiert.

Allgemeines. — Die Wöchnerin verläßt die ganze Zeit über nie ihren Aufenthaltsort, die Hütte, und darf sich nur während der bittersten Fröste in das Wohnhaus begeben, falls sie selbst die Hausfrau ist. Entgegengesetzten Falles kann sie nicht erwarten, von einer anderen Frau aufgenommen zu werden. Unglücksfälle, welche zuweilen schwachen Wöchnerinnen, die in der Hütte sich selbst überlassen sind, widerfahren, werden bösen Geistern zur Schuld gelegt. Um dieselben fern vom „Geburtshaus“ zu halten, in welchem eine der wichtigsten und geheimnisvollsten Naturerscheinungen sich abspielt, wird am Eingange desselben eine große Axt niedergelegt, welche den Zweck hat, die bösen Geister zu verscheuchen. Dieses bequeme und leicht zugängliche Mittel ist aber nicht immer hinreichend. Ich erinnere mich an einen Giljaken namens Kan, welcher mich in aller Eile aufsuchte, um meine Hilfe zu be-

anspruchen, da seine kranke Gattin, welche gezwungen war, in der engen und ekelhaften Höhle alle Arbeit zu verrichten, also auch zu nähen und Holz zu hacken, seinen neugeborenen Sohn unversehens am Kopfe verletzt hatte. Ein anderes Mal entzündete sich die Hütte, in welcher die Frau eines mir bekannten Giljaken im Wochenbette lag, an dem Feuer, welches sie angefacht hatte, um ihre erstarrten Glieder zu wärmen. Wenn solche Unglücksfälle nicht ganz so oft vorkommen, als man vermuten könnte, so ist dies nur dem bewunderungswürdigen Charakter und der Standhaftigkeit der giljakischen Frau zuzuschreiben, die selbst abgemattet und krank nie ihre Geistesgegenwart und Arbeitsfähigkeit verliert. Die Mutterliebe, welche in solch einem Augenblicke aufs neue und mit größerer Gewalt im Weibe erwacht, steigert seine Kräfte und seinen Willen bis zu einem, Männern völlig unbekannten und unverständlichen Grade.

Unverheiratete Giljakinnen führen manchmal, unter dem Eindrücke der sie erwartenden Schande, künstliche Fehlgeburten herbei; sie bedienen sich dabei derselben Mittel, welche auch die zufälligen Fehlgeburten herbeiführen sollen. Die Geschicklichkeit beim Abtreiben des Fötus muß jedoch bei ihnen nicht sehr groß sein, da Kindesmorde oft vorkommen.

Es kommt auch bisweilen vor, daß eine Giljakin ein totes Kind zur Welt bringt; dies geschieht jedoch so selten, daß man mir nicht eine einzige Frau zeigen konnte, der solches widerfahren wäre.

Die Giljaken sprechen sehr ungern über sexuelle Angelegenheiten, und über Erscheinungen, die damit zusammenhängen. Dies ist wahrscheinlich der Grund, daß man Kindern das Erscheinen eines neuen Familienmitgliedes auf eine Weise erklärt, die jedes Gespräch hierüber ausschließt. Wenn das Kind im Sommer geboren wurde, sagt man, es sei unter den Wurzeln eines Baumes oder Baumstammes hervorgeholt worden; von einem im Winter geborenen Kinde gibt man vor, man habe es im Schnee gefunden.

Zwillingsgeburten. — Davon, daß eine Frau auf einmal drei Kinder zur Welt gebracht hätte, verlautet bei keinem sachalinischen Stamme etwas, und demzufolge gibt es auch keine Sagen darüber.

Nicht gar so selten findet man in dem Leben der Eingebornen Zwillinge. Es wird behauptet, daß in einem solchen Falle immer beide Kinder desselben Geschlechtes sind. Persönlich kannte ich zwei lebende Zwillinge vom Stamme der Giljaken, welche 40—45 Jahre alt waren. Während eines Jahrzehntes wurden in mir näher bekannten Gegenden unter einer Bevölkerung von über 300 Personen bei drei Familien Zwillinge geboren, welche jedoch sogleich starben. Als ich im Jahre 1905 abreiste, ließ ich in der Familie eines mir bekannten Giljaken ein fünf Monate altes Zwillingspaar zurück. Nur in einem einzigen, alten, von mir aufgezeichneten, giljakischen Liede ist die Rede von Zwillingen verschiedenen Geschlechtes. Der Bruder ist in seine Schwester verliebt, und bittet sie in dem Liede, sein Herz in ihre Hände zu nehmen, da er sonst sterben werde.

Die Giljaken sind überzeugt, daß der eine der Zwillinge ein Sohn des Berg- und Waldgottes, *pal-niwuch* (Bergmensch), sei, welcher eine mächtige, für den armen, schwachen Giljaken bald huldvolle, bald böse Gottheit dar-

stellt¹. Darum sollte das Kind des *pal-niwuch* seinem Vater alsbald zurückerstattet werden. Da man jedoch nicht sicher ist, welches von den Kleinen nicht menschlicher Abkunft ist, zieht man es vor, sie beide auf gleiche Art zu behandeln.

Zwillinge dürfen nach dem Tode nicht verbrannt werden, wie dies bei der Mehrheit der Giljaken hinsichtlich anderer Leichen² der Brauch ist. Dies würde nämlich an allen Teilnehmern der Zeremonie durch Verlust des Augenlichtes gerächt werden. Selbst die Eltern der Zwillinge werden pflichtgemäß in der Erde begraben, da die Verwandtschaft mit dem Berggeiste auch auf sie übergegangen ist. Die Kinder der Zwillinge jedoch werden für ganz gewöhnliche Menschen ihres Stammes gehalten und bei ihrem Begräbnis wird nicht von der angenommenen Sitte abgewichen.

Wenn die Zwillinge am Leben bleiben und groß werden, bleiben sie ihr Leben lang der Gegenstand des Schreckens aller ihrer Nachbarn und Bekannten, wenn auch genügende Beweise dafür vorhanden sind, daß sie keinerlei übernatürliche Kraft besitzen. Bei jedem näheren Zusammenkommen, sei es in Freundschaft oder in Streitigkeiten, werden sie von den anderen an ihre außergewöhnliche Herkunft erinnert, und alle rechnen die geheimnisvolle Macht, welche ihrer Meinung nach in den Zwillingen verborgen ist. Ein jedes der Zwillinge bekommt den Namen, welchen es sich als Kind zurechtgelegt hat. Die Sitte also, dem Kinde den Namen eines verstorbenen Vorfahren zu geben, wird in diesem Falle nicht befolgt. Der Name der Zwillinge wird weder in derselben Familie noch im Stamme einem zweiten Kinde beigelegt. Es wird also auch hier von der allgemeinen Sitte abgewichen, nämlich die Kinder mit den Namen der verstorbenen Vorfahren zu benennen.

Am meisten jedoch werden diejenigen Zwillinge gefürchtet, welche als Kinder sterben. Der Sprößling der Berggeister, welcher zwar kurze Zeit unter den Menschen weilte, sich aber noch nicht an sie gewöhnt hatte und sich nicht als ihresgleichen fühlt, hat besonders die Macht, den Leuten zu schaden, welche daher eifrigst um seine Huld bestrebt sind. Die Familie, die den ungebetenen Herkömmling der Berge beherbergt hatte, verfertigt ein kleines Modell einer giljakischen Yurte und stellt es entweder auf einem Brettchen in der Wohnung auf oder auch außerhalb derselben, unter freiem Himmel. In dieser kleinen Yurte wird eine aus Holz geschnitzte Figur untergebracht, welche das verstorbene Kind vorstellen soll. Die Familienmitglieder crachten es als nötig, dieser Figur täglich ein wenig von den Lebensmitteln zu verabreichen, die sie selbst genießen. Dies wird auch gewissenhaft nicht nur von den Eltern des Zwilling, sondern auch von den darauffolgenden zwei Geschlechtern vollzogen. Erst die Urenkel tragen die Figur samt ihrer Wohnung unter großer Zeremonie auf einen nahen Berg hinaus, wo ihr noch zum letztenmal ausgesuchte Speisen zum Opfer gebracht werden. Neben die Opfergegenstände wird ein kraus geschnittener, 1 bis 2 Meter hoher, *nau* genannter Stab eingegraben. Von diesem Augenblicke an gewinnt der ganze Stamm die Sicherheit,

¹ Ich hörte jedoch aus dem Munde eines Giljaken auch eine andere Erklärung: darnach soll eines der Zwillinge den Bergen, das andere dem Meere entstammen.

² Gewöhnlich bestatten nur diejenigen Giljakenstämme ihre Leichen in der Erde, welche ainischer Abstammung sind.

daß das tote Kind, *tonhr ehlian*, sie auch ohne weitere Bitten und Opfer nicht heimsuchen werde.

Das Nichtbefolgen dieses Gesetzes, das die schrecklichen Berggeister zu erweichen und huldvoll zu stimmen bezweckt, zieht auf die nachlässigen Hinterbliebenen ihren Zorn herab. Als Zeichen ihrer Rache (*tonhr ehlian*) gelten verschiedene Krankheiten, von denen die Eltern und Verwandten des Zwillingspaars befallen werden. Es sind dies gewöhnlich ganz bestimmte Krankheiten, z. B. Verkrümmung der Kiefer, schielende Augen, Halsstarre oder überhaupt Krämpfe. Das Auftreten solcher Krankheiten wird als Folge der Unzufriedenheit des Berggeistes erklärt, und man sagt in solchen Fällen: „*Tonhr ehlian singrund*“, d. h. „das Zwillingsskind quält“.

Die Furcht davor ist besonders bei den Giljaken so stark, daß man jungen Weibern und Mädchen streng verbietet, Erzählungen solcher Vorfälle mit anzuhören, in der Meinung, durch diese Vorsichtsmaßregel die Geburt von Zwillingen verhüten zu können. Frauen sollen sich auch keinerlei Hausgerät von Bekannten ausleihen, die Zwillinge zur Welt gebracht hatten, auch keine Geschenke von ihnen annehmen. Am gefährlichsten sind in diesem Falle alte, weiche Gegenstände. Hartes hingegen, besonders aus Metall verfertigtes Gerät besitzt nicht die Eigenschaft, das Unglück seines früheren Besitzers auf den neuen zu übertragen.

Der Glaube an die Möglichkeit einer Übertragung der physischen Eigenschaften eines Menschen auf einen anderen mit Hilfe des Gerätes des ersteren ist überhaupt für diesen nördlichen Stamm sehr charakteristisch. Er erklärt auch die abergläubischen Mittel, welche zur Beseitigung der Unfruchtbarkeit einer Frau dienen sollen. Das Weib, welches keine Kinder zur Welt zu bringen vermag, muß eine andere, sehr fruchtbare Frau um deren Hosenband bitten, welches bis zum erwünschten Erfolg getragen werden soll. Ein Giljake erklärte mir, daß die Fruchtbarkeit geradeso von einem Menschen auf den anderen übertragen werden kann, wie eine ansteckende Krankheit, z. B. mittels eines Gefäßes, welches vom Kranken gebraucht wurde.

II. Die Ainu.

Allgemeine Behandlung der Frau. — Unter ganz anderen Bedingungen findet der Geburtsakt bei den übrigen Bewohnern der Insel Sachalin, den behaarten Ainu, welche dem Äusseren nach nicht wenig den russischen Bauern gleichen, statt. Das Fehlen von verschiedenen, die Wöchnerin belästigenden Unbequemlichkeiten, wovon weiter unten die Rede sein wird, kann man nicht dem längeren und näheren Zusammenleben der Ainu mit den Japanern, die ein Kulturvolk sind, zuschreiben. Hat doch das Verhältnis mit ihnen keineswegs andere grobe Sitten, die bei den Ainu und Giljaken in gleichem Maße erhalten blieben, geändert. Die Ursache der größeren Sorgfalt, welche der Wöchnerin hier zuteil wird, liegt vielmehr in einer bedeutend besseren gesellschaftlichen Stellung der ainischen Frau. Dieselbe wird hier niemals verkauft. Nach der Hochzeit wird sie nicht Mitglied eines fremden Stammes. Die Verwandtschaft mütterlicherseits wird als näher betrachtet als die väterlicherseits. In der ainischen Familie kann man überhaupt deutliche Spuren eines früheren

Matriarchats wahrnehmen, welches zwar schon ziemlich verkümmert ist, jedenfalls aber noch immer stark genug zum Ausdruck kommt, um das Los der ainischen Frauen in vielen Fällen bei weitem besser zu gestalten als dasjenige anderen Stämmen angehörender Frauen.

Da das ainische Mädchen nach der Hochzeit es mit dem Übersiedeln in das Haus des Gatten nicht so eilig hat und oft noch einige Jahre in ihrem Elternhause verweilt, macht sie in der Regel ihr erstes Wochenbett inmitten ihr nahestehender Personen ab. Ich kannte eine Frau in den mittleren Jahren, welche in ihre Heimat gereist war, um im väterlichen Hause ihre Niederkunft zu erwarten.

Schon daraus kann man schließen, daß die Ainu der Wöchnerin mehr Bequemlichkeiten gewähren, als die Giljaken und Oroken¹. In der Tat läßt sich auch im Verhältnis der Umgebung zu der Kranken ein Mitgefühl und eine gewisse Ehrfurcht für die Frau wahrnehmen, welche in kurzem Mutter werden soll. Sogar während ihrer Schwangerschaft erfreut sich die Frau einer gewissen Sorgfalt und Aufmerksamkeit. Ich konnte bemerken, daß man gegen die Schwangere Nachsicht übte, ihr in der Arbeit an die Hand ging und ruhig ihre Trägheit oder ihren längeren Schlaf litt.

Was die Ratschläge für Schwangere betrifft, muß man vor allem die allgemeine Regel anführen, welche den schwangeren Frauen viel Bewegung empfiehlt. Der Fötus soll dann klein sein, und die Entbindung erfolgt schnell, ohne besondere Wehen. Je näher die Zeit der Entbindung heranrückt, desto mehr Bewegung soll die Frau genießen. Wenn sie während ihrer Schwangerschaft viel sitzt, wird der Fötus zu groß, und die Gebärende leidet einige Tage, bis die Entbindung erfolgt.

Die schwangere Frau darf kein Hummernfleisch genießen, da in diesem Falle das Kind eine Hasenscharte bekommt. Sie darf auch kein Vogelfleisch zu sich nehmen, da das Kind dann mit schielenden Augen, die sich wie bei einem Vogel bewegen, zur Welt kommen könnte. So erklärte man mir einen Fall von Hasenscharte bei einer Frau im Dorfe Najero und die schielenden Augen zweier Brüder im Dorfe Takoe.

Zwei Monate vor der Entbindung darf die schwangere Frau weder spinnen noch Seile drehen (aus Nesselfasern), weil dann die Eingeweide des Kindes wie Fäden untereinander geraten könnten. Dasselbe kann auch geschehen, wenn die schwangere Frau Wolle wickeln wollte.

Die Geburt. — Während des Geburtsaktes verläßt die Frau das Haus nicht, sondern sie bleibt an ihrem gewöhnlichen Platze am Feuer. Dagegen werden alle Kinder, jungen Leute und zuweilen auch erwachsene Männer aus der Yurte vertrieben. Es herrscht nämlich der Glaube, daß eine größere Anzahl von Zuschauern die Wehen der Gebärenden vergrößere; auch hält man große Ruhe für wünschenswert. Um das Beschmutzen des Fußbodens zu verhüten, wird die Stelle, wo die Kranke liegen soll, mit Tannen- und Fichtenzweigen belegt; auch bekommt die Gebärende als Unterlage eine aus Gras geflochtene Matte und alte Kleidungsstücke. Die Frau legt sich auf die rechte oder linke

¹ Der dritte auf Sachalin lebende Stamm. Seine Sitten sind mehr ähnlich diesen von den Giljaken, als den Ainu.

Seite, leicht mit einem Gürtel umschlungen, der aus irgend einem Stoff gefertigt, jedoch nicht aus Nesselfasern gewebt sein darf, weil diese zu hart sind. Wenn das Wetter kalt ist, behält die Frau ihre Stiefel an, im entgegengesetzten Falle ist dies nicht nötig.

Sobald das Kind aus der Scheide tritt, spreizt die Gebärende die Beine. Falls sie zu schwach sein sollte, sich allein zu bewegen, schiebt man ihr zwischen die Knie einen großen, aus alten Kleidungsstücken zusammengewickelten Ballen.

An der Seite der Gebärenden steht immer eine erfahrene Frau, welche sie vom Augenblicke der ersten Wehen an nicht verläßt. Es ist gewöhnlich ihre eigene Mutter oder Tante, aber auch eine andere liebende Verwandte kann deren Stelle einnehmen. Einigemal sah ich, daß zu der Schwangeren, die im Hause ihres Mannes ihre Niederkunft erwartete, eine Verwandte als Pflegerin kam, obgleich es in dem betreffenden Hause nicht an erfahrenen Weibern fehlte. Diese wurden jedoch wahrscheinlich für fernerstehend oder für weniger liebevoll gehalten.

Um die Geburt zu beschleunigen und die Wehen zu verringern, wird die Kranke massiert. Die Geburtshelferin befeuchtet ein Stückchen einer Meerpflanze, welche Meerkraut (*laminaria*) genannt wird, erwärmt es, damit der Schleim hervortrete, und reibt mit dieser schleimigen Masse zuerst stark den Rücken, darauf schwächer Brust und Bauch. Häufig wird auch bei diesem Anlaß das folgende Geheimmittel gebraucht: eine getrocknete Fledermaus wird in Holzspäne gewickelt, mit welchen dann der Bauch der Kranken eingerieben wird. Wenn der Geburtsakt trotzdem schwer vor sich geht, werden einer Hündin einige Haare aus der Bauchgegend ausgerupft, diese mit Weidenspänen umwickelt und von neuem massiert.

Die Frau, welche die Stelle der Geburtshelferin vertritt, wendet sich mit der Bitte an die Geister der verstorbenen Vorfahren, welche allgemein als alleinige Beschützer der Frauen gelten, der Kranken zu helfen. Diese Bitte lautet gewöhnlich wie folgt: „Wo immer ihr auch seid, meine Großmütterchen, helft heute einer leidenden Frau!“

Geburtshelferin kann nur eine vernünftige, mutige Frau sein, die ihre Gefühle zu beherrschen weiß, die bei dem Stöhnen und Winseln der Gebärenden nicht den Kopf verliert und nicht von Mitgefühl für sie erzittert. Sie muß nicht nur die physischen Leiden der Kranken lindern können, sondern auch die Macht haben, dieselbe zu beruhigen. Wenn es das erste Wochenbett der Gebärenden ist, ermahnt die Geburtshelferin die Leidende, geduldig die Wehen zu ertragen, wie es andere Frauen taten, die jetzt schon Kinder haben, welche ihnen schon bei der Arbeit aushelfen und deshalb der Gegenstand des Neides kinderloser Frauen sind.

Die Geburtswehen setzen bei den Ainu-Frauen lange vor der eigentlichen Entbindung ein und sind sehr hartnäckig. Als schwer gilt erst eine Entbindung, wenn die Niederkunft am fünften Tage nach den ersten Wehen eintritt.

Die Geburtshelferin spricht, indem sie das Kind in Empfang nimmt, die folgenden Worte: „*Asiri ciacia inankarachty*,“ d. h. „Neuer Greis, sei gesund“! Wenn ein Mädchen zur Welt gekommen war, sagt sie aber: *pachko* anstatt

ciacia, d. h. kleine Greisin. Die Ainu glauben, daß ihnen die Kinder aus dem Jenseits von verstorbenen Verwandten geschickt werden, die dort in denselben Verhältnissen wie die Erdbewohner leben. Darum nimmt auch, sobald dem Kinde der Nabelstrang mittels eines Messers abgeschnitten worden ist, die Mutter es so schnell als möglich in die Arme, und spricht: „*A! Aino! vok erambotara-anachci ne nanko!* Schaut Leute, wie sie sich beunruhigen!“ d. h.: diejenigen, welche das Kind auf die Welt geschickt haben, erinnern sich jetzt daran und sind bekümmert, ob es auch die Reise gut überstanden habe.

Vor den Kindern verheimlichen die Ainu nichts, und die Kinder wissen ganz genau wie die Entbindung von statten geht; darum ist es auch überflüssig, ihnen später hinsichtlich der Ankunft eines neuen Brüderchens oder Schwesterchens etwas vorzulügen.

Verhalten des Mannes. — Der Gatte der Gebärenden muß die Stelle der Geburtshelferin vertreten, sobald sich diese nicht zur Zeit einstellt, oder falls sich die Entbindung zu sehr in die Länge zieht.

Der Gatte der Gebärenden ist ihr in vielen Fällen selbst behilflich, wie übrigens auch die anderen Männer des Hauses. Wenn die Frau stöhnt, wird in einer Ecke des Herdes ein kraus geschnittenes Stäbchen aufgestellt. Dieses Stäbchen wird von den Ainu *inau* genannt, und bedeutet ein Opfer für die Götter, in diesem Falle die Göttin des Feuers. Diese unterhält nämlich unter allen Göttern die besten Verhältnisse mit den Menschen und kann ihnen, wenn sie will, immer behilflich sein. Die Männer umgürten auch die Leidende unterhalb der Brust mit einer Schnur, welche aus langen Weidenspänen gedreht ist, und welche *cinoje inau*, d. h. gedrehtes *inau*, heißt und oft als Heilmittel in allen starken Schmerzen verwendet wird. Wenn trotz alldem die Entbindung noch immer nicht erfolgt, wird der Feuergöttin von den Älteren des Hauses ein neues Opfer gebracht. Ein kleines *inau* wird inmitten des Herdes zwischen die lodernden Klötze gestellt, und da es langsam verbrennt, flüstert ein vor dem Feuer auf einer kleinen Matte sitzender Greis ein leises, für diesen Fall eigens improvisiertes Gebet. Wenn dabei das glimmende Stäbchen in der Richtung nach dem Betenden umfällt, wird dies als Weisung betrachtet, daß das Gebet erhört wurde, und daß die Gebärende bald von ihren Wehen befreit werden würde.

Am Tage der Entbindung arbeitet der Gatte gewöhnlich nicht, aber nicht etwa einer abergläubischen Vorschrift zuliebe, sondern aus Mitgefühl und Sorge. Es interessiert ihn auch sehr, ob ihm von seinen Vorfahren ein Sohn oder eine Tochter beschert worden ist. Er erkundigt sich danach bei der Geburtshelferin, welche lakonisch mit *ochkajko* (Mann) oder *machneku* (Frau) antwortet. Ich muß jedoch darauf hinweisen, daß die Ainu keineswegs durchaus auf einen Nachkommen eines gewissen Geschlechtes erpicht sind. Ich habe zwar öfters gehört, daß der Vater sich einen Knaben wünschte; niemals jedoch habe ich vernommen, daß sich eines von den Eltern oder Verwandten mit Unwillen oder Ärger über die Geburt eines Mädchens ausgedrückt hätte. Wenn der Gatte der Wöchnerin irgend ein dringendes Geschäft hat, das sich durchaus nicht aufschieben läßt, kann er schon am folgenden Tage nach der Entbindung seine Gattin und das Neugeborene verlassen, falls natürlich die Gesundheit beider zufriedenstellend und weiter keine Gefahr im Anzuge ist.

Am ersten Freudentage der Eltern jedoch nimmt er an dem aus Anlaß der Geburt veranstalteten Feste teil. Vor allem wird wilder Knoblauch (*Alium victorale*) ins Feuer geworfen. Diese Pflanze gilt als Lieblingsspeise der Götter, und die Ainu glauben, daß man, indem man sie ins Feuer wirft, die Götter zwingen kann, an dem Feste teilzunehmen. Auch Reis wird mit diesem Knoblauch gekocht, was eine sehr seltene und schmackhafte Speise gibt. Alle Nachbarn werden zu dem Essen mit eingeladen. Sie kommen vorsichtig und sind darauf bedacht, die der Kranken so nötige Ruhe nicht zu stören; sie verzehren die vorbereiteten Speisen, indem sie an der Freude der Hausleute teilnehmen.

Die Frau nach der Entbindung. — Der Kranken wird auch möglichst gutes und verdauliches Essen gereicht. Man gibt ihr Reis, getrockneten und gebratenen Fisch mit Robbenfett, aber keine saftigen Beeren und überhaupt keine schwer verdaulichen Speisen. So war ich einmal Zeuge, wie eine Wöchnerin sich weigerte, Schwarzbrot zu sich zu nehmen, das sie doch gewöhnlich sehr gern aß. Es ist der Wöchnerin auch untersagt, sehr kalte Speisen zu genießen, und alles wird ihr nur in lauem Zustande verabreicht.

Während fünf Tagen darf sie weder nähen, noch kochen, noch überhaupt eine Arbeit verrichten. Wenn sie aber schwach ist, dauert die Rekonvaleszenz auch noch länger. In normalen Verhältnissen erhebt sich die Wöchnerin am sechsten oder siebenten Tage und begibt sich nach und nach an ihre gewöhnliche Arbeit.

Die Ainu wenden dem Wochenbette eine besondere Aufmerksamkeit zu. So z. B. wird die Massage auch nach der Entbindung noch fortgesetzt. Um die Schmerzen zu lindern, soll es ratsam sein, in die Späne, womit die Einreibungen vorgenommen werden, ein Stück getrocknete Gebärmutter einer Bärin oder einen Zahn einer eisernen Säge einwickeln. Auch mit angefeuchtetem Seekraut wird wiederholt eingerieben. Die Ainu-Frauen leiden überhaupt nach der Entbindung an Schmerzen in der Kreuzgegend, zu deren Beseitigung verschiedene Mittel angewandt werden. Man macht unter anderem der Kranken auch Umschläge aus heißem, am Feuer erwärmten Sand, welcher in ein schmales Säckchen eingefüllt wird. Es werden ihr auch zwischen die Füße erwärmte Späne des Hollunders (*Sambucus*) gelegt oder man setzt ihr warme Steine, die in Späne eingehüllt sind, auf den Bauch. Anstatt der Späne wird zuweilen auch Gras verwendet.

Wenn die Abgänge der Kranken zu stark und mit Schmerzen verbunden sind, wird ein Aufguß von wildem Grase (*arakoikina*) verfertigt, welchen die Frau zu sich nimmt. Man kocht auch ein gewisses Gras *simosineka* (*Lamium*) und eine gewisse hoch wachsende Pflanze, welche *hopenukina* genannt wird, und wäscht mit dem warmen Tee den Leib der Wöchnerin. Zuweilen gibt man ihr auch den Aufguß einer gewissen, *okina* genannten Pflanze zu trinken. Als sehr gutes Mittel wird der Wöchnerin während der ersten vier bis fünf Tage das Tragen von schweren Korallen, von der Größe eines Taubeneies, empfohlen, welche als Schatz in jeder Familie aufbewahrt werden.

Um den Abgang des Mutterkuchens zu beschleunigen, wird der Bauch der Kranken mit einem schmalen Streifen Seidenstoff umwunden, und die

Wöchnerin selbst schiebt sich den Finger tief in den Rachen, um dadurch Erbrechen zu verursachen. Sobald sich Brechreiz einstellt, geht auch gewöhnlich der Mutterkuchen ab.

Derselbe wird zusammen mit allen anderen Abgängen in eine Matte gewickelt und nach Sonnenuntergang irgendwo draußen, abseits der Behausung, niedergelegt. Wenn die Entbindung in der Nacht erfolgt war, dürfen diese Reste erst mit Anbruch des Morgens beseitigt werden.

Von einem Reißen der Scheide während der Entbindung haben die Ainu nie gehört, und es ist wahrscheinlich, daß dieses bei ihnen niemals vorkommt. Es gibt aber seltene Fälle, wo die Frau nicht gebären kann. Ich kannte einen Witwer, dessen Frau aus diesem Grunde gestorben war; die Ainu wissen nämlich während einer schweren Entbindung nicht mit künstlichen Mitteln einzuschreiten.

Die Sorge um die Gesundheit der Wöchnerin hört nicht gleich nach der Niederkunft auf. Vor Ablauf von etwa zehn Tagen darf die Frau das Haus nicht verlassen, selbst wenn die Entbindung bei fremden Leuten stattgefunden hat, und die Kranke so schnell als möglich heimzukehren wünscht. Bei ihrer Abfahrt bereitet der Besitzer des Hauses, in welchem sie verweilte, weiche Hobelspäne vor, worauf die Frau im Schlitten oder im Boote gebettet wird.

Meine Beobachtungen der Verhältnisse bei den Ainu und Giljaken vergleichend, muß ich zu dem Schlusse kommen, daß die Ainu-Frauen schwerer und unter größeren Wehen gebären, als die Giljakinnen, trotzdem die Lage der letzteren nicht nur während des Wochenbettes, sondern überhaupt im Familienleben bei weitem schlimmer ist. Ein bekannter russischer Forschungsreisender, KRASCHENINNIKOV, welcher zu Ende des 18. Jahrhunderts ein Werk, benannt: „Die Beschreibung von Kamtschatka“ verfaßt hat, erwähnt in diesem Werke, daß bei den, auf den Kurilen lebenden Ainu die Entbindung schwerer vonstatten geht, als bei den Völkern Kamtschatkas, da die Rekonvaleszenz der kurilischen Ainu-Frauen nach der Entbindung ihren eigenen Aussagen zufolge manchmal bis drei Monate dauert. Im Jahre 1903, während meines Aufenthaltes unter den Ainu, starb einige Tage nach der Entbindung eine 32 Jahre alte Ainu-Frau, die vor der Niederkunft heftige Wehen gelitten hatte und während des Geburtsaktes das Bewußtsein verlor. Das Kind kam lebend zur Welt, starb jedoch einige Tage darauf.

Um der geschwächten Frau die Gesundheit so schnell als möglich wiederzugeben, gelten auch die Zweige der *Taxus baccata*, welche, stark erwärmt, auf den Körper der Kranken gelegt werden, als vorzügliches Mittel.

Behandlung des Neugeborenen. — Der Nabelstrang wird mit einem Messer durchschnitten und die Wunde mit einem Pulver, welches aus der Zerreibung von Flußmuscheln gewonnen wird, bestreut und mit einem Stück Zeug verbunden. Der Nabel heilt immer normal, und der Nabelbruch ist den Ainu völlig unbekannt. Der Kopf des Kindes wird hier einigemal tagsüber mit den Händen geformt, da die Ainu behaupten, derselbe könne entgegengesetztenfalls verunstaltet sein. Der Kopf soll vorn und hinten sowie auch von oben abgerundet sein. Danach trachten auch die Ainu, indem sie das weiche Köpfchen des Kindes formen. Während derselben Zeit wird der Kopf des

Kindes, insbesondere dort, wo er weich ist, mit weichen, warmen Holzspänen umhüllt.

Das Neugeborene wird gleich am ersten Tage seines Lebens mit warmem, reinem Wasser, ohne jedweden Zusatz, gewaschen. Der Knabe bekommt ein kälteres Bad als das Mädchen. Das Wasser wird in kleinen Mengen aus einem aus Birkenrinde verfertigten Gefäße auf den Körper des Kindes gegossen, welches man mit der linken Hand über dem Fußboden hält, während man es mit der rechten Hand einreibt. Es ist verboten, zu dem Bade Wasser zu verwenden, welches man zuvor in den Mund genommen hat, wie dies bei den Giljaken geschieht; die Ainu glauben nämlich, daß das Kind in diesem Falle augenkrank werden könne.

Sobald das Kind in Windeln eingehüllt ist, gibt man ihm Nahrung. Während des ersten Tages wird das Neugeborene gewöhnlich von einer anderen Frau, die noch genug Nahrung hat, gesäugt. Wenn aber keine geeignete Frau in der Nähe ist, reicht auch wohl die Mutter gleich selbst ihrem Kinde die Brust. Wenn die Mutter jedoch längere Zeit keine Nahrung für das Kind hat, werden die Brüste mittels einer eigenen, aus weichem Stoffe verfertigten Binde festgehalten, wodurch das Hin- und Herrutschen und Sich-senken der Brüste verhindert wird. Die Brüste werden auch mit dem weißen Saft einer *to pe kara kina*, d. h. „Milch gebendes Gras“, genannten Pflanze bestrichen. Frauen, die ungenügend Nahrung besitzen, kommen bei den Ainu, ihren eigenen Aussagen zufolge, sehr selten vor. Gewöhnlich haben die Ainu-Frauen mehr Milch als das Kind benötigt und ich habe zu wiederholtenmalen gesehen, daß Frauen einen Teil ihrer Nahrung beseitigten oder auch zwei Kinder nährten.

Fehlgeburt. — Was die Fehlgeburt anbelangt, so kommt dieselbe, wie ich von verschiedenen Ainu-Männern und -Frauen gehört habe, höchst selten vor.

Zwei Jahre hindurch (1903—1904) verfolgte ich selbst sehr genau alle Veränderungen in der Bevölkerung des östlichen Ufers von Sachalin und verzeichnete im Jahre 1903 zwei Fälle von Fehlgeburt (eine bei einer 29 jährigen Frau im 8. Monate der Schwangerschaft und eine bei einer 24 jährigen Frau im 6. oder 7. Monate der Schwangerschaft; beide gebaren nach 1 und 1½ Jahren ganz regelrecht lebende Kinder) und im Jahre 1904 einen Fall (bei einer Frau im 9. Monate der Schwangerschaft). In diesen Dörfern gab es in den Jahren 1903—1904 25 Entbindungen, 147—155 entbindungsfähige Frauen, wobei ich zu den letzteren alle über 15 und unter 51 Jahre alten Frauen zähle.

Die Ainu wissen nicht, daß, falls eines von den Gatten von Syphilis angesteckt ist, Fehlgeburt erfolgt. Eine von den oben angeführten Fehlgeburten kann man eben diesem Grunde zuschreiben (der Vater war syphilitisch).

Von den Verhältnissen am westlichen Ufer Sachalins besitze ich keine genaue Kenntnis; es ist aber möglich, daß dort Fehlgeburten öfter vorkommen, da die Bevölkerung dieser Gegenden in den letzten Zeiten oft durch Vermittlung japanischer Arbeiter, welche zum Fischfange nach Sachalin kommen, der syphilitischen Ansteckung unterliegt.

Die Ainu selbst erklären die Ursachen der Fehlgeburt folgendermaßen:

1. Wenn der Gatte an seinem Penis ein Geschwür hat, welches nicht heilen will, wird dies nicht als eine Krankheit angesehen; verheimlicht der

Mann seinen Fehler nicht und verständigt er davon seine Frau und ihre Verwandten, dann findet keine Fehlgeburt statt.

2. Wenn die Frau während der Schwangerschaft fällt und eine starke Erschütterung erfährt, erfolgt Fehlgeburt.

Nach sieben Mondesmonaten der Schwangerschaft soll die Frau den öfteren Beischlaf mit ihrem Gatten meiden, da während desselben der männliche Samen in die Augen und den Mund des Fötus geraten könnte, und das Kind dann schlecht sehen würde. Es wird erzählt, daß es vorkommt, daß das Neugeborene so viel weißen Schleim im Munde hat (der gradeso wie der männliche Samen *owembo* genannt wird), daß man ihn nicht schnell genug aus dem Munde entfernen kann, und das Kind stirbt, da es davon erstickt wird.

Nach der Entbindung ist der Beischlaf während 30 bis 40 Tagen verboten.

Charakteristisch ist die Ansicht der Ainu, daß die Befruchtung nicht durch ein- oder zweimaligen Beischlaf erfolgen kann. Das Kind ist die Frucht wiederholter Begattung, darum gilt es bei den Ainu-Frauen für ungefährlich, sich einem Manne ein- oder zweimal hinzugeben; sie fürchten jedoch die Folgen eines längeren Liebesverhältnisses.

Künstlich wird die Fehlgeburt bei den Ainu oft, viel öfter als bei den Giljaken, herbeigeführt. Das Leben der letzteren gestaltet sich viel normaler im Rahmen der hergebrachten Sitten, wohingegen die Ainu auf Sachalin schon fast zwei Jahrhunderte lang unter dem Einflusse eines starken äußeren Faktors, des Einschreitens der Japaner, stehen. Diese greifen in großem Maße in das Leben der Ainu ein, verändern es, und importieren nicht gerade kulturfördernde Elemente. Die Frauen besonders stehen unter dem Einflusse ausländischer Männer, die auf Befriedigung ihres Geschlechtstriebes sehen. Daher stammt die große Anzahl von geheimen Verhältnissen, welche von Ainu-Frauen mit Ausländern unterhalten werden, und es bildet sich häufig der Typus von Frauen, die sich der nur schwach verhüllten Prostitution widmen. In beiden Fällen vermeiden sie ganz zielbewußt die Schwangerschaft und wenden alle Mittel an, um dieselbe zu beseitigen, wenn sie zufällig eintritt.

Das meist gebrauchte Mittel hierzu, welches den Ainu-Frauen seit langem bekannt ist, ist das Pressen des Bauches mit den Händen oder irgend einem schweren Gegenstande. Diese Operation jedoch, obgleich sie während einer ganzen Reihe von Generationen praktiziert worden ist, bleibt immer für die Frau sehr gefährlich und verläuft selten ungestraft. Alte Leute erzählten mir, in der Jugend öfters Zeuge gewesen zu sein, daß diese Methode die Fehlgeburt hervorzurufen nur zu oft mit dem Tode der Frau geendet hat. Ich sah auch selbst ein sehr herabgekommenes, fast immer krankes Weib, das sich niemals vollkommen aufzurichten vermochte und auch kurze Zeit darauf in meiner Gegenwart starb. Man erzählte mir von ihr, daß sie vor einigen Jahren mittels der genannten Methode eine künstliche Fehlgeburt veranlaßt und dadurch ihre Gesundheit untergraben hatte. Manche Greise versicherten mich, daß es Frauen gebe, die so meisterhaft zu Werke gehen, daß sie imstande seien, auf diese Art einige Male im Leben den Fötus in ihrem Leibe zu töten.

Ein zweites Mittel, die Schwangerschaft zu unterbrechen, ist ein starkes Schnüren des Bauches oberhalb der Taille während der ersten Monate. Der

Fötus geht vor dem eigentlichen Ende der Schwangerschaft ab, aber in den folgenden Monaten bleibt ein hartnäckiger Schmerz in den Seiten. Dieses Mittel gilt als sehr unbequem, da es der eingeschnürten Frau schwer fällt zu arbeiten, viel weniger noch kann sie an den vielen vorübergehenden Liebeleien teilnehmen, denen zuliebe sie zu diesen Hilfsmitteln Zuflucht nimmt.

Um sich des Fötus zu entledigen springt die Frau manchmal aus erheblicher Höhe herab, z. B. von der Treppe, die zu dem, auf Pfeilern gebauten Speicher führt.

Zu den sympathischen kann man ein anderes Mittel zählen, welches dem Glauben der Ainu-Frauen zufolge die Fehlgeburt herbeiführen soll. Es besteht darin, daß die schwangere Frau ihre untere Bekleidung, etwa das Hemd, welches gewöhnlich dieselbe Länge hat wie das Oberkleid, bis zum Gürtel entzwei schneidet und sie so bis zum erfolgten Abortus trägt. Dieses Mittel ist jedoch wenig verbreitet und muß ganz neu sein, da es mir nur von einer Frau angegeben wurde. Die anderen, die es hörten, wunderten sich nur, bestätigten aber nicht ihre Angaben. Ein altes, und wahrscheinlich oft gebrauchtes Mittel ist der Rost, da ich von seinem Gebrauche im Norden sowie im Süden des östlichen Ufers hörte. Im Norden wird noch ein gewisses Gras dazugetan; die Männer, die mir davon erzählten, wußten jedoch nicht seinen Namen. Mit den Frauen dieser Gegenden war ich nicht so bekannt, als daß sie offen diesen heiklen Gegenstand mit mir besprochen hätten.

Künstliche Fehlgeburten waren, den Erzählungen alter Ainu zufolge, schon in ferner Vergangenheit bekannt, da die Mädchen sich einer absoluten Freiheit im geschlechtlichen Verkehr erfreuten, sich aber schämten oder weigerten, vor der Hochzeit Kinder zu gebären. Es ist möglich, daß damals auch noch andere Mittel gebraucht wurden, um den Fötus abzutreiben.

Jetzt benützen die Frauen hauptsächlich japanische Mittel, welche von den Arbeitern und Beamten der Fischereiunternehmen, welche auf dem ganzen südlichen Ufer Sachalins zerstreut sind, eingeführt werden. Ich konnte jedoch von den Fischern, die ich hierüber befragte, nichts über diese Mittel erfahren. Vielleicht stieß ich auf Leute, die wirklich davon keinen Begriff hatten oder vermieden sie vielleicht absichtlich, offen mit mir über diese Sache zu reden, da sie wußten, daß das neue japanische Strafgesetz sehr strenge alle Manipulationen verfolgt, die die Verringerung der Geburtszahl bezwecken. Ich erfuhr jedoch von einem intelligenteren Japaner, daß der Safran, welcher wild in großen Mengen auf der Insel Hokkaido wächst, als sehr sicheres Mittel gilt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß es in Japan, angesichts des dort so verbreiteten Brauches, die Schwangerschaft zu verhüten und zu unterbrechen, viele Mittel gibt, die zu diesem Zwecke dienen. Auch die Ainu-Frauen glauben an diese *sisiam kusuri* (japanische Heilmittel); sie verraten jedoch nur selten ihr Geheimnis, das sie unter der Bedingung der Verschwiegenheit erhalten.

Zwillingsgeburten. — Bei den Ainu ist die Geburt von Zwillingen von demselben Aberglauben begleitet wie bei den Giljaken. Eines von den beiden ist durchaus teuflischer Abstammung, da der Mensch ihrer Meinung nach das Weib nur mit einem Kinde befruchten kann. Ein derartiges Verhältnis zu zwei gleichzeitig geborenen Wesen läßt leicht vermuten, daß die Ainu wahrscheinlich

trachteten, sich der für sie widerwärtigen teuflischen Brut zu entledigen. Jedoch konnte ich keinen Anhaltspunkt für die Vermutung finden, daß bei ihnen die Sitte besteht, eines der Zwillinge zu töten. In dem Buche eines russischen Reisenden vom Anfang des 19. Jahrh., KRASCHENINNIKOV, wird jedoch eine solche Sitte erwähnt, freilich als bei den Ainu der kurilischen Inseln herrschend. Ich habe aber die folgenden Gründe, zu behaupten, daß bis heute noch die Ainu ihre Zwillinge zu töten pflegen:

1. Ihre Überzeugung, daß von Zwillingen immer nur eines am Leben bleibt, nämlich dasjenige, welches menschlicher Abstammung ist. Das verstorbene ist teuflischer Herkunft.

2. Die Furcht der Ainu-Familie, das vom Bösen abstammende Kind zu erziehen, die fortwährende Schande der Mutter angesichts ihrer Bekannten. Dieses Gefühl der Schande ist so stark, daß es mir ungemein schwer fiel, irgendwelche Informationen über Mütter zu erhalten, welche Zwillinge geboren hatten. Nur solche Leute erlaubten sich sie mir zu bezeichnen, die in keinem verwandtschaftlichen Verhältnis zu deren Familien standen oder sogar feindlich gegen sie gesinnt waren.

3. Der Umstand endlich, daß während meines Aufenthaltes unter den Ainu kein einziges lebendes Zwillingspaar aufzufinden war, obzwar es mir gelang Informationen über zwei erwachsene Frauen zu erhalten, von denen beide, als einzig überlebende, zwei verschiedenen Zwillingspaaren angehörten. Im Jahre 1902 genas in einem mir bekannten Dorfe eine Frau von zwei Zwillingen, welche jedoch gleich starben.

Diese Gründe zur Annahme, daß bis heute noch bei den Ainu eines von den geborenen Zwillingen getötet wird, könnten höchstens durch eine einzige diesbezügliche Sage abgeschwächt werden. Es wurde mir nämlich erzählt, daß Zwillingenbrüder, die am Leben blieben und deren Eltern es gelänge sie zu erziehen, Glückskinder wären und besonders im Waidwerk ihren Mann stellten. Es ist jedoch möglich, daß diese Sage japanischer, und zwar späterer Herkunft ist, da sie vielen unbekannt war. Andere behaupteten z. B., daß bei den Ainu, wie bei den Japanern, nur der jüngere der Brüder tapfer, stark und glücklich sei. Der ältere soll sich durch nichts von jedem Durchschnittsmenschen seines Stammes unterscheiden.

Die Ainu wie die Giljaken trachten in gleichem Maße sich vor einem wiederholten derartigen Unglück durch Opfer und Gebete zu schützen. Im Süden Sachalins z. B. hängt man über dem Bette der Mutter, welche Zwillinge zur Welt gebracht hatte, den gewöhnlichen Opfergegenstand, den kraus geschnittenen Stab (*inau*) zu Ehren der Götter und Geister auf. In den nördlichen Dörfern werden außer dem *inau* zwei kleine Puppen, oder besser gesagt Holzstäbchen, an der Wand befestigt, welche die Zwillinge darstellen sollen. Dieses *inau* wird jedesmal, so oft die alte Asche aus der Jurte entfernt wird, aufgefrischt, worauf fast allen Göttern Opfer dargebracht werden. Ich habe bei einem Ainu, dem Bewohner des am nördlichsten gelegenen Dorfes Tarajka, Talismane gesehen, welche den Zweck hatten, das wiederholte Zurweltkommen von Zwillingen zu verhüten.

Die Ainu vermeiden Frauen, welche Zwillinge geboren hatten, in gleichem Grade, wie sie vor den letzteren zurückscheuen. Sie fürchten nämlich, die verhängnisvolle Eigenschaft könne von ihnen auf andere übergehen. In dieser Hinsicht jedoch sind ihre Ansichten von denen der Giljaken ganz verschieden. Sie erachten nämlich weiche Gegenstände, Hausgeräte aus Meergras, Kleidungsstücke u. dergl. als nicht so schädlich wie Gegenstände aus Metall, oder überhaupt harte Sachen.

Unfruchtbarkeit. — Die Ainu glauben auch, daß ein erwachsener Mensch seine Eigenschaften auf einen anderen übertragen kann. So kauft z. B. ein unfruchtbares Weib verschiedenes, von einer kinderreichen Frau verfertigtes Gerät und bedient sich dessen ständig, trägt wohl auch kleinere Gegenstände auf sich. Als gutes Mittel wird dem unfruchtbaren Weibe auch ein Trank verabreicht, welcher nichts anderes ist als Wasser, in dem vorher das lederne Gürtelende einer kinderreichen Frau gekocht wurde. Es herrscht auch der Glaube, daß eine unfruchtbare Frau geheilt werden kann, wenn sie sich mit nacktem Gesäß auf den soeben abgegangenen Mutterkuchen einer Frau setzt, die gerade ein Kind zur Welt gebracht hat. Von einigen Männern wurde mir von noch einem Mittel berichtet. Der Gatte der kinderlosen Frau nämlich steckt ohne deren Wissen unter ihr Kopfkissen ein hölzernes Messer, welches einem wirklichen aufs Haar gleichen muß. Wenn nach Jahresfrist die gewünschte Wirkung nicht eingetreten ist, nimmt sich der Mann eine andere, jüngere Frau, um von ihr die ersehnte Nachkommenschaft zu erhalten.

Selten jedoch schreiben die Ainu die Schuld der Kinderlosigkeit einer Familie ausschließlich dem Weibe zu. Es herrscht vielmehr die allgemeine Ansicht, daß dies von den beiden Gatten abhängt oder eigentlich von ihrem Blute, welches hart oder weich sein kann. Besitzen beide Gatten weiches Blut, wird ihnen schon im ersten oder zweiten Jahre ihres Zusammenlebens ein Kind geboren. Ist aber das Blut eines der Gatten hart, dann können erst nach mehreren Jahren Kinder zur Welt kommen. Wenn jedoch beide Gatten hartes Blut haben, dann sind sie zur Kinderlosigkeit verurteilt und nichts kann ihnen helfen, nicht einmal die oben angeführten Mittel. Es ist bezeichnend, daß es nicht erlaubt ist, sich in diesem Falle an die Schamanen um Hilfe zu wenden. Diese würden es entschieden ablehnen, die Götter mit derartigen unreinen Angelegenheiten (*ciachkire oruspe*) zu belästigen.

Unfruchtbarkeit ist jedoch nicht etwas, was mit Verachtung gestraft werden mußte. Die kinderlose Familie adoptiert gewöhnlich ein Kind von Verwandten. In den ainischen Märchen und Sagen kommt es oft vor, daß tapfere Helden, denen es im Leben immer gut geht, und die sich unter großen Gefahren und großem Kraftaufwand eine schöne Gattin errungen hatten, kinderlos bleiben, eben weil sie so mächtig gewesen (*we-nupuru*). Denn Kinder werden gewöhnlich schwächeren (*we cian*) Helden des ainischen Folklores geboren.

Als anerkannt unfruchtbar gelten Frauen, welche keine Menstruation haben, die sogenannten „reinen“, welche von den Ainu als *kiejsach machneku* (d. h. blutlos) bezeichnet werden. Solchen Mädchen ist der geschlechtliche Verkehr mit Männern strengstens untersagt, da sie dabei augenblicklich den Tod finden könnten. Nicht lange nach meiner Ankunft bei den Ainu starb

eine Frau, welche bis in ihre späten Lebensjahre ihre Unschuld bewahrt hatte. Sie hatte auch schamanische Anlagen und war längere Zeit Schamanin, woraus man folgern kann, daß sie ein zarteres und empfänglicheres Nervensystem besessen als die anderen Mädchen. Man findet bei den Ainu Frauen, bei welchen die Menstruation schon in der Jugend aufhört. Solche Frauen sind auch zur völligen geschlechtlichen Abstinenz verurteilt. Man wies mir eine Frau, welche, obgleich sie gemeinsam mit einem alten Manne lebte und als seine Frau galt, aus dem oben angeführten Grunde doch abgesondert von ihm schlief, was schon lange Jahre dauerte.

Menstruation. — Die Ainu wissen, daß nach dem Aufhören der Menstruation für die Frau der Lebensabschnitt anfängt, wo sie nicht mehr der Befruchtung zugänglich ist. Man konnte mir jedoch nicht das durchschnittliche Alter angeben, wo dies eintritt. Der russische Arzt N. KIRILOV berechnet dieses Alter auf 40 Jahre. Ich glaube jedoch, daß diese Zahl ganz willkürlich genannt und nur auf den Angaben weniger Personen begründet ist. Meine ainischen Freunde zeigten mir eine Frau, welche 56 bis 60 Jahre alt sein mußte, da ihr Sohn schon 34 Jahre zählte. Sie hatte ihre Menstruation kaum 3 Jahre vorher verloren und war, den Aussagen meiner Bekannten zufolge, gar nicht als Ausnahme anzusehen. Aus den von mir am östlichen Ufer Sachalins unter der Bevölkerung gesammelten statistischen Daten geht hervor, daß 12 Personen von über 40 Jahre zählenden Frauen geboren wurden. Fünf davon gebaren in ihrem 41. bis 45. Lebensjahre, sieben im Alter von 46 bis 53 Jahren. Es ergibt dies 20 Prozent der Gesamtzahl der über 40 Jahre zählenden Frauen am östlichen Ufer der Insel. Man muß jedoch beachten, daß ich nur die Fälle aufgezeichnet hatte, wo die Kinder am Leben geblieben waren, d. h. die Zahl der Geburten überhaupt noch viel größer ist. Man darf daher mit Recht annehmen, daß es unter den Ainu viele Frauen gibt, bei denen die Menstruation noch über das Alter von 40 Jahren dauert und bei denen das Klimakterium nicht vor 50 Jahren eintritt.

Die Menstruation geht bei den Ainu-Frauen nicht immer ganz regelrecht vor sich. So z. B. kannte ich eine junge Frau, welche später in meiner Anwesenheit im Alter von 25 Jahren an Influenza starb und welche, den Aussagen ihres Gatten zufolge, so wenig Blut verlor, daß dieser sie scherzend einen Mann zu nennen pflegte. Diesen Umstand gerade hielt der junge Ainu für die Ursache ihrer Unfruchtbarkeit und gestand mir sorgenvoll, daß er, um Nachkommen zu erlangen, sich noch eine Frau werde suchen müssen. Sie klagte öfters über Schmerzen und sagte, sie habe das Gefühl, als ob in ihren Eingeweiden sich etwas bewegte, was diese Schmerzen verursache. Sie fühlte auch manchmal Atembeschwerden dabei.

Es kommt manchmal, obzwar ziemlich selten, vor, daß die Ainu-Frauen ihre Menstruation nicht jeden Monat, sondern jede sechste Woche bekommen, was als *kiem o-utur tuima*, d. h. große Unterbrechungen des Blutes, bezeichnet wird.

Gewöhnlich dauert die Menstruation zwei bis drei, bei manchen Frauen jedoch auch vier Tage und ist dann immer schmerzhaft.

Nach der Entbindung haben die Ainu-Frauen gewöhnlich lange keine Monatsregeln, da sie längere Zeit ihre Kinder selbst stillen. Wenn jedoch die

Frau in ihren Geschlechtsverhältnissen nicht mäßig ist, dann bekommt sie schon nach fünf Monaten ihre Regeln, wenn sie auch selbst ihr Kind stillt.

Während der Menstruation tragen die Ainu gewebte Schürzen, welche sie entweder von den Japanern oder von den Russen kaufen. In früheren Jahren wurden zu diesem Zwecke Schürzen aus weicher Robbenhaut verwendet. Diese Schürzen werden um den nackten Leib gebunden, und zwar nicht vorne, sondern hinten. In sitzender Stellung tropft das Blut auf die Schürze und schützt so die Kleidung vor Flecken. Es trifft sich manchmal, daß das Blut auf den Fußboden der Jurte, oder auf die Erde im Hofe tropft, wenn die Frau herumgeht, da ja die Ainufrauen keine Beinkleider tragen. Ich habe selbst zu wiederholten Malen solche Flecken gesehen, obgleich die Frauen diese Möglichkeit, welche sie für eine Unanständigkeit halten, so gut als es nur geht, zu vermeiden suchen.

Hier sieht man wieder den großen Unterschied im Verhältnisse der Familie zu den Frauen der Ainn und der Giljaken, worauf ich schon früher, bei der Beschreibung des Geburtsaktes bei diesen Stämmen, hingewiesen habe. Die Ainu betrachten es als unschädlich, das Blut eines Weibes anzusehen, oder selbst mit dem Fuße auf einen Blutflecken zu treten. Ja, das Blut der Menstruation gilt sogar als guter Talisman. Wenn jemand einen Blutstropfen am Boden sieht, soll er ihn mit dem Finger abwischen, und seine Brust damit bestreichen. Es ist dies ein ausgezeichnetes Mittel, welches jedermann zum Wohlstande helfen kann, da es bei verschiedenen Geldangelegenheiten eine günstige Wirkung ausübt. Das Blut des Weibes auf der Brust des Mannes wird zum Talisman, welcher bewirkt, daß alle, welche mit ihm in Geldangelegenheiten zu tun haben, ihm nachgeben, was zu seinem großen Vorteile gereicht. Wer eine während der Menstruation gebrauchte Schürze zu sehen bekommen würde, was indessen sehr selten geschehen kann, da die Frauen diese Schürzen sorgfältig vor den Augen aller, besonders aber der Männer, verbergen, soll die Besitzerin bitten, ihm ein kleines Stückchen davon zu schenken. Dies soll er immer bei sich tragen, da es als machtvoller Talisman im Kampfe ums Dasein wirkt.

Männer, die weite Jagdausflüge unternehmen, haben fast immer ein Stückchen solch einer Schürze mit sich, welches auch als Mittel gegen Schmerzen dient. Es wird in diesem Falle befeuchtet, und die kranke Stelle damit eingerieben.

Alles das weist darauf hin, daß unter den Ainu noch starke Spuren der Zeit zurückgeblieben sind, wo die Frau die Hauptrolle im Leben der Familie und des Mannes spielte.



De la „Covada“ en España.

Por el Prof. Dr. TELESFORO DE ARANZADI, Barcelona.

La palabra bearnesa «couvade» se encuentra incorporada al diccionario de los etnólogos de todos los países europeos con la significación de justificación de la paternidad mediante la sustitución en el lecho de la madre recién parida por el padre, recibiendo éste el caldo de gallina en vez de aquella, acogiendo en sus brazos al hijo y presentándolo á quienes acudían á felicitarle.

Aparece apoyado este eslabón de la cadena sistemática de evolución de la familia por varias citas de muy diversos países, entre ellas una de STRABON con referencia á los Iberos ó Celtiberos, en que dice (Lib. III, cap. 17) «todas estas mujeres trabajan la tierra; apenas paridas ceden el lecho á sus maridos y los sirven. Amenudo paren en el campo, lavan su niño en un arroyo y lo fajan ellas mismas». Esta cita no hay absolutamente ningún motivo para afirmar que se refiera á los Vascones y sin embargo, por la tendencia inveterada en escritores indígenas y exóticos á confundir Iberos, Cántabros y Vascos, yendo á buscar ilustración acerca de éstos en los escritores clásicos acerca de aquellos, se dió en atribuir tal costumbre á los últimos, rodando desde entonces la cita por segundas, terceras y cuartas manos en tal forma adulterada.

Quiso comprobarlo directamente el nada apasionado ni sospechoso de parcialidad, lingüista francés Mr. JULIEN VINSON, y no consiguió hallar ni el más ligero indicio; el etnólogo suizo OTTO STOLL encargó averiguaciones análogas á D. MIGUEL DE UNAMUNO, sin que consiguiera éste tampoco hallar el más leve rastro. Posteriormente Mr. VINSON nos dice en el Congrès internat. d'études basques Paris 1900 «Vous ferez justice de cette légende de la couvade que rien ne confirme et qui a reçu quelque crédit seulement de la fantaisie rêveuse d'un Chaho». Hubo también cierto maestro del cantón gascón enclavado en territorio vasco-francés, quien, inspirado por una demanda del Bull. de la Soc. des sciences, etc. de Pau, 1874—1875, p. 134, quiso hacerse célebre con un testimonio individual en toda regla; pero, como puede verse en «La tradition au Pays Basque» Paris 1899, p. 292, se trata de una verdadera «farce» confeccionada por aquel.

Ni siquiera han conseguido los más tozudos sostenedores de la existencia de la «couvade» entre los Vascos señalarnos una palabra correspondiente en vascuence ó euskera, y ellos mismos cometen la ligereza de juzgar de la

ausencia primitiva de un elemento de cultura por la ausencia actual de la palabra indígena correspondiente.

Al teorizar acerca del origen de la familia hemos de considerar que en la mentalidad vasca el fin del trabajo no es asegurar la comodidad de los hijos ni su igualdad proletaria, sino el crear algo que perdure despues de nuestra muerte; la «casa» es la unidad familiar, hasta el punto de que algunos aldeanos vizcainos se consideran casi parientes por haberse casado con chicas de la misma Casa de Misericordia (Findelhaus); el Solar (Stammhaus) es, como en el Tirol, más importante que el apellido patronímico (vom Vater oder väterlichen Vorfahren hergeleiteter Familienname), porque en aquel radican los derechos, y el apellido mismo (Familienname) en su origen, y hoy el mote usual (alltäglicher Beiname), son solariegos (vom Haus abgeleitet) en la población diseminada (Meierhöfe).

No hay manera de encajar el menor motivo ó base de origen de la «couvade» en la mentalidad del Vasco; al que se ha censurado en ocasiones la facilidad en la adopción, que también es frecuente en forma extra-legal, consuetudinaria, en otros países de España, sin ceremonia ni documento ninguno; tampoco parece compaginarse con aquella hipótesis la costumbre, conservada todavía en el Roncal, de no sentarse á la mesa las hembras¹; lo cual no es óbice para que la mujer de su casa (Hausfrau) sea entre los Vascos *etscheko-andre* (Dame des Hauses, Herrin des Hauses, gnädige Frau), la Señora de la Casa, así como el marido es *etscheko-jaun* (Hausherr).

Entre los defectos matrimoniales en el país vasco no es el más raro el de ser el marido gurrumino (Pantoffelheld), sin que nos atrevamos á asegurar que ello sea debido, como los conflictos entre suegra y nuera, á que la mujer correspondiente sea émula de la monja-alférez, Catalina de Erauso; en cambio es muy rara la infidelidad, sobretudo de la mujer². Esta, siendo como es el país Euskaldun de los que menos criminales dan en la Península, queda en menos desproporción con el otro sexo, ya que no interviene tanto en el concepto de inductora ignorada como en el de agente aislada; más aún se nota la intervención directa femenina en el comercio, la pequeña industria y trajinería, sobretudo si se compara con la casi absoluta abstención de la mujer de Extremadura, Córdoba y Cádiz en tales actividades económicas.

* * *

Alguien ha querido explicar³ esta falta de datos acerca de la couvade suponiendo que en los Pirineos ha nacido la idea como interpretación errónea del caso en que, siendo el heredero hembra, su marido parece que ha de necesitar una justificación suplementaria como jefe de la familia, y la interpretación se transformaría en calificación chancera ó dicho satírico entre pueblos vecinos y distintos en costumbres. El caso de ser el heredero una hija, por no haber hijos varones ó por otro motivo, que no es el de ser la mayor, en

¹ RHAMM lo cita respecto de Escandinavia; «Globus», 30, X., 1902, p. 278, z. 24.

² VINSON, Folklore du pays basque, 1883, p. 310.

³ L'Anthropologie, 1901.

ninguna parte es frecuente; en la montaña de Navarra es en cambio frecuentísima la edificación de la casa por el marido y la mujer, según consigna la inscripción del dintel de la puerta. Es cierto también que las mujeres trabajan en la heredad (Erbland) con el marido ó los hermanos, nunca en vez de ellos.

En mi tratadito de Etnología, publicado en 1899, hube de indicar haber oído á un pasiego que en su país y los próximos se decía haber existido la «couvade» en los valles de Pas (Santander) y Pozas (Burgos) hasta que el párroco de aquel entonces consiguió suprimirla, así como la «rolda» de mozos con las mozas. En su artículo acerca de los Vascos («Globus», 28, II, 1901) el Dr. BUSCHAN recoge esta cita mía y parece creer que se trata de valles del país vasco, cuando bien sabido es que Pas y Pozas nunca han sido vascos. No extrañe tal deducción, pues más tarde en una referencia á otro trabajo mío el prof. WINKELMANN traduce en el «Zentralblatt für Anthropologie», 1906, p. 147, z. 36, donde digo «morenos del Mediodía de Europa», en el sentido de «Mauren des Mittelalters», cuando yo nunca he podido usar la palabra «moreno» más que en el sentido de «dunkelbraunhaarig», «brünett»; Mauren son los Moros y Mittelalter la Edad-Media, que nada tienen que ver en particular con el Mediodía ó Sud de Europa ni con sus gentes morenitas, por lo menos de un modo privativo. Son dificultades del idioma.



En tal estado las cosas se hizo una «Información promovida por la sección de ciencias morales y políticas del Ateneo de Madrid en 1901 acerca del Nacimiento, Matrimonio y Muerte»; se recopiló un cúmulo precioso de datos de Folk-Lore, que está durmiendo el sueño de los justos, y creemos que el Presidente que fué de dicha sección en aquella fecha está en el deber moral é intelectual de dar á conocer íntegra la recopilación obtenida, evitando su transformación en artículos fragmentarios privados de todo bagaje científico positivo y testimoniado y en disertaciones completamente indeterminadas.

Uno de los puntos del cuestionario referente al nacimiento decía:

«Justificación de la personalidad: si existe la covada ó costumbre de permanecer el padre durante cierto tiempo en el mismo lecho que ocupan la madre y el hijo. Otras prácticas análogas, como la presentación pública del recién nacido hecha por el padre, etc.»

Hasta haber leído dicho cuestionario no conocía yo la palabra castellana, ó mejor dicho leonesa «covada» y con estos antecedentes tuve ocasión de conversar con el Vicepresidente de la sección ya citada D. JULIO PUYOL, organizador, propagandista, recopilador y colaborador en aquella información; y en la lamentable ausencia de los testimonios fehacientes hube de contentarme con los referencias puramente de memoria que me pudo dar dicho señor y de las cuales no aparece ningún dato positivo referente al país vasco, en que como, ya he dicho antes, la unidad dominante no es el padre ni la madre sino la casa y en ella no necesita aquel de otra justificación que ser varonil en carácter.

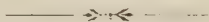
Me enteré de que la palabra «covada» es leonesa, lo cual es una de tantas señales del trabajo directo del Sr. PUYOL, natural de León, en aquel

cuestionario é información y me enteré de que el sentido literal de la palabra puede relacionarse con el verbo «encovar» ó «encovarse», que significa «encerrarse», «ocultarse», de «cova» = «cueva».

Tal costumbre, en la forma algo atenuada que se indica en el cuestionario del Ateneo, existe, según referencias de un tío del Dr. PUYOL, procedente de Astorga, entre los Maragatos (W. von Astorga), con la particularidad de que la madre bebe el caldo de gallina y el padre come las tajadas, sin que por lo demás haya nada de solemne ni ceremonioso en dicha práctica, desprovista de toda fórmula cuanto más de toda significación ni actual ni consuetudinariamente jurídica. Indudablemente éste es un caso inverso del del maestro gascón, á quien la question du Bulletin le inspiró una farce; aquí en cambio el conocimiento tradicional del hecho ha inspirado ó por lo menos ha dado forma al cuestionario. Fuera de tales días el Maragato pasa mucho tiempo ausente de casa, pues su principal ocupación es la arriería ó trajinería entre Asturias y Madrid.

Parece que aquella costumbre existe también en otras provincias del N. W. de España, así como en Baleares¹ y que en algunos puntos se reduce á que no salga el padre de casa en 8 días. La presentación pública del recién nacido hecha por el padre forma parte del ceremonial del Palacio Real de Madrid.

Queda pues el camino abierto para nuevas informaciones en las distintas formas más ó menos atenuadas de la covada en la Península y fuera de ella.



¹ Prescindo de cierta felicitación indecente al padre, que se refiere de Ibiza y habría que relacionarla con la falolatría,

Zu den einheimischen Sprachen Nord-Amerikas.

Von Prof. Dr. C. C. UIILENBECK, Leiden.

Bei der Abfassung meines Aufsatzes über „Die einheimischen Sprachen Nord-Amerikas bis zum Rio Grande“¹ habe ich die Literatur von 1907 an nur noch ganz ausnahmsweise berücksichtigen können. Nun sind aber gerade in den letzten anderthalb Jahren einige Arbeiten erschienen, welche für meinen Gegenstand von großer Wichtigkeit sind und deren Ergebnisse nachzutragen ich nicht unterlassen möchte. Dieses gibt mir zugleich die Gelegenheit, noch auf einzelne Artikel im „American Anthropologist“ hinzuweisen, welche schon in meinem Aufsatz erwähnt hätten werden sollen. Ich ordne den nachzutragenden Stoff nach den verschiedenen Sprachstämmen. Nur zwei Abhandlungen von allgemeiner Bedeutung seien hier namhaft gemacht:

R. B. DIXON and A. L. KROEBER, The native languages of California, American Anthropologist (N. S.), vol. 5, 1 ff. (Versuch einer nicht-genealogischen, sondern ausschließlich morphologischen Gruppierung der zahlreichen Sprachstämme Kaliforniens: "It must be clearly understood, . . . that the classification that has been attempted deals only with structural resemblances, not with definite genetic relationships; that we are establishing not families, but types of families.")). — R. B. DIXON and A. L. KROEBER, Numeral systems of the languages of California, American Anthropologist (N. S.), vol. 9, 663 sqq. (über die Verteilung der quinären, decimalen und quaternären Zählmethoden in den Sprachen Kaliforniens).

Athapaskisch.

Zur Literatur: P. E. GODDARD, The phonology of the Hupa language, Part I, UCP 5, No. 1. — W. MATTHEWS, Navaho myths, prayers and songs, with texts and translations, edited by P. E. GODDARD, UCP 5, No. 2.

Algonkisch.

In den „Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akad. van Wetenschappen“, 1909, ist eine Arbeit von mir erschienen unter dem Titel: „Grammatische onderscheidingen van het Otchipwe-dialect“. Darin werden besonders die für das Algonkische und für die Sprachen eines ähnlichen morphologischen Typus charakteristischen Erscheinungen berücksichtigt. Die Zeitformen der Nomina, die drei *tertiaie personae*, die aus dem Animismus zu erklärende Unterscheidung von belebt und unbelebt, die Inkorporation von Pronomina und Nomina in das Verbum, die dubitative Konjugation und der ihr zugrunde liegende Positivismus werden besprochen und gelegentlich mit Parallelen aus anderen Sprachen erläutert. Nur kurz berühre ich solche Punkte der Grammatik,

¹ „Anthropos“, III (1908), S. 773—799.

welche für uns Europäer nichts Auffälliges haben. Die Abhandlung wird beschlossen mit einem Erklärungsversuch des algonkischen Ablauts, den ich durch die Annahme von Konsonantenausstossungen und Vokalkontraktionen auf Reduplikation mit Vokaldifferenzierung zurückführen möchte. Dafür sprechen die verschiedenen Funktionen des „vocalic change“, welche alle auf distributive, iterative, intensive Grundbedeutungen hinzuweisen scheinen.

Unter den zahlreichen Aufsätzen über das Algonkische, welche während des letzten Jahrzehnts erschienen sind, hätte JONES' Artikel über die Polysynthese in der Sprache der Fox-Indianer als wichtig für die allgemeine Charakteristik des algonkischen Sprachstammes in meinen bibliographischen Notizen genannt werden müssen:

W. JONES, Some principles of Algonquian wordformation, *American Anthropologist* (N. S.), vol. 6, 369 ff.

Siouisch.

Es dürfte von Interesse sein, auf Grund von GATSCHET's grammatischer Skizze, einiges über das dem siouischen Sprachstamm angehörige Catawba mitzuteilen.

Die Nomina werden nicht flektiert. Wertunterscheidungen fehlen, und weder Numerus noch Kasus werden morphologisch zum Ausdruck gebracht. Will man den Plural ausdrücken, so fügt man dem Nomen ein Wort mit der Bedeutung „viele“, „verschiedene“ hinzu (das Verbum dagegen wird morphologisch pluralisiert). Die lokalen Kasus werden durch hintangestellte Postpositionen gekennzeichnet. Die possessive Flexion findet auf zweierlei Weise statt, entweder durch Suffixe, oder wie im Dakota durch Präfixe. Das Adjektiv wird wie in den westlichen Sioux-Sprachen bei prädikativem Gebrauch in einen Verbal Ausdruck verwandelt. Die Verbal flexion ist präfigierend, suffigierend, infigierend; es ist aber noch nicht gelungen den Bau der Zeitwortformen überall klar zu erkennen. Das pronominale Objekt wird in das Verbum einverleibt, wie es auch im Dakota der Fall ist. Das Catawba besitzt eine negative Konjugation, eine Eigentümlichkeit, die es mit zahlreichen Sprachen Amerikas teilt. Die Bildung der Genera verbi ist nicht recht klar und dasselbe gilt von den Zeitformen. „The substantive verb in the forms obtained appears to be a series of compounds of pronominal radices made to answer the needs of a verb or predicative expression“. In der Wortbildung scheint die Komposition eine größere Rolle zu spielen als die Ableitung durch Sufixe. GATSCHET sagt darüber unter anderem folgendes: „When two substantives form a composite noun, the qualifying stands before the qualified term, as in English. But when adjectives qualify a noun attributively, they are placed after the noun.“ „The binary verbal compound feature of the Catawba language forms a characteristic probably found in agglutinative languages only, but not by any means in every one of them“ (es ist nicht klar, was GATSCHET unter „agglutinierende Sprachen“ versteht. Von dem isolierenden Sprachtypus abgesehen, sind ja alle Sprachen, auch die indogermanischen und semitischen, in irgendwelchem Grade „agglutinierend“). A speciality like this is possible only through the incorporation of one verb into another by subordinating and reducing its body to its stem, or perhaps to its radical syllable. The

shortened verb precedes the finite verb, and indicates the circumstance, reason or cause of the action of the finite verb.“ „In many instances the radix appearing in the first part of the combination has become obsolete, and now occurs only as a part of a binary compound.“

A. S. GATSCHET, Grammatic sketch of the Catawba language, American Anthropologist (N. S.), vol. 2, 527 ff.

Muskogeisch

Von allgemeiner Bedeutung ist:

F. G. SPECK, Some comparative traits of the Muskogian languages, American Anthropologist (N. S.), vol. 9, 470 ff.

Die schon lange vermutete Zugehörigkeit des Natches zum muskogeischen Sprachstamm ist durch die eingehende Untersuchung SWANTON's zur Sicherheit erhoben, sodaß das „Natchesische“ aus der Reihe der „independent stocks“ gestrichen werden kann. Die Zahl der Sprachstämme Nord-Amerikas wird im Laufe der folgenden Jahrzehnte wohl noch mehr eingeschränkt werden.

J. R. SWANTON, Ethnological position of the Natchez Indians, American Anthropologist (N. S.), vol. 9, 513 ff.

Derselbe Forscher hat einen wichtigen Beitrag zur Taensa-Frage geliefert:

J. R. SWANTON, The language of the Taënsa, American Anthropologist (N. S.), vol. 10, 24 ff. („The conclusion seems to the writer obvious that the ancient language of the Taënsa was practically identical with that spoken by the Natchez, and that consequently the language derived from or through M. PARISOT is not Taënsa, and was probably never spoken by any people whatsoever“).

Natchesisch.

Als unabhängiger Sprachstamm zu streichen; siehe Muskogeisch.

Aztecoïdisch.

Wir besitzen jetzt grammatische Skizzen von zwei shoshonischen Sprachen: SPARKMAN hat das Luiseño, KROEBER das Ute beschrieben. Demnach bin ich im Stande, etwas über diese Sprachen mitzuteilen.

Was das Luiseño betrifft, haben die Nomina und Pronomina eine echte Deklination. Von den Kasusendungen sagt SPARKMAN: „Our reason for regarding these changes as case-endings is that they are affixed to the word-root or stem, and not to its nominative case, hence they appear to be as truly case-endings as are similar changes in Latin. Personal pronouns have no fewer than twelve such case-endings; but no noun has more than eight; many of them have only five, and the names of the cardinal points but three.“ Der Plural der Nomina wird meist durch ein Suffix gebildet. „In the inanimate gender it is not customary to use the plural except when necessary... In the animate gender, however, plural nouns... are all inflected to indicate the plural.“ Parallelen zu diesem Unterschied zwischen der belebten und der unbelebten Kategorie bieten z. B. das Dakota und das Yokuts. Von den Pronomina gilt folgendes: „In Luiseño, pronouns are independent words, but in some tenses of the subjunctive mode and in certain verb-forms their roots are prefixed to the verb in the same manner as they are prefixed to nouns of the inanimate gender and to relationship-terms to indicate their possessive

form. An objective pronoun is never incorporated with the verb.“ Adjektive, prädikativ gebraucht, werden als Verba konjugiert. Die Konjugation ist, obwohl das Objekt nicht in die Verbalform hineingezogen wird, doch sehr kompliziert. Das Verbum ist besonders reich an Modi. Infixe spielen in der Verbalflexion eine wichtige Rolle. Was die Zahlwörter betrifft, lesen wir bei SPARKMAN: „There are but five numerals in Luiseño, higher amounts being counted chiefly by means of the fingers and toes. ‚All my hand finished‘, meaning, of course, all the fingers of both hands, would signify ten; ‚all my hand finished, and one my foot‘ is fifteen; ‚all my hand my foot finished‘ twenty; ‚five times all my hand my foot finished‘, one hundred. There is no abstract word for any number exceeding five.“ Diese Verhältnisse erinnern uns an das Eskimoische.

P. S. SPARKMAN, *Sketch of the grammar of the Luiseño language of California*, *American Anthropologist* (N. S.), vol. 7, 656 ff.

Auch aus dem Ute hebe ich einiges hervor. Sowohl beim Nomen wie beim Verbum ist Reduplikation vorhanden. Es gibt Nomina, welche den Plural durch partielle Doppelung bilden und in der transitiven Konjugation wird die Pluralität des Subjekts durch dasselbe Mittel ausgedrückt. Auch hat das Ute iterative und distributive Reduplikation. Was das Nomen betrifft, hat die belebte Klasse ein besonderes Pluralsuffix. Kasusuffixe und Postpositionen sind zahlreich. Beachtenswert ist das Vorhandensein eines Objektivs. Auch die Zahlwörter haben besondere Formen für den Subjektiv und den Objektiv. Possessive Flexion der Nomina und Einverleibung des Objekts in das Verbum fehlen.

A. L. KROEBER, *Notes on the Ute language*, *American Anthropologist* (N. S.), vol. 10, 74 ff.

Auch hat KROEBER neuerdings die Frage behandelt, ob das Shoshonische wirklich mit dem Nahuatl verwandt sei, eine Frage, die er mit BRINTON bejahend beantwortet. (BUSCHMANN dachte nur an Sprachmischung, nicht an eigentliche Verwandtschaft.)

A. L. KROEBER, *Shoshonean dialects of California*, UCP 4, No. 3 (Part I. Shoshonean dialects and divisions. Part II. Relationship of Shoshonean to Nahuatl. Part III. Historical conclusions).

Mariposisch.

KROEBER's Eifer verdanken wir auch eine Beschreibung des Yokuts. Ausführlich bespricht er die Yaudanchi-Mundart und dann skizziert er das Yauelmani und andere Dialekte. Über den Bau des Yokuts sagt KROEBER: „Structurally Yokuts is very simple. Composition exists to an insignificant extent. A few derivational non-formal suffixes occur sporadically, but no precise meaning can be determined for most of them. There is not a prefix in the language. Such affixes to the verb as express instrument, position, motion, and even the object in certain American languages, are entirely lacking. There is no incorporation of pronouns in verb or noun.“ Das Yokuts hat interessante Ablauterscheinungen. In der Wortbildung tritt der Ablaut bisweilen ganz allein auf, aber sonst ist er immer mit Reduplikation oder mit Suffigierung verbunden. Vollständige und partielle Doppelung als Wortbildungsmittel ist nicht selten. Besondere Beachtung verdienen die Endreduplikationsbildungen. Die Reduplikation hat beim Verbum meist iterative, beim Zahlwort distributive

Bedeutung. Das wichtigste Mittel der Sprache zum Ausdruck grammatischer Beziehungen ist aber die Suffigierung, zum Teil mit Hilfe des Ablauts. Fast nur auf Personen bezügliche Nomina besitzen einen Plural. Selbst bei Tiernamen wird die Mehrheit nur unter bestimmten Umständen ausgedrückt. Die leblosen Wörter (mit vielleicht einziger Ausnahme eines Wortes, das „Haus“ bedeutet) haben keine Pluralform (vgl. das siouische Dakota und das shoshonische Luiseño). Der Plural wird, wo er vorhanden ist, durch Suffixe und durch gleichzeitige Änderung des letzten Stammvokals gekennzeichnet (vgl. die Ablautsplurale im athapaskischen Hupa und in bestimmten Sprachen des Nordwestens). Im allgemeinen sind Unregelmäßigkeiten bei der Pluralbildung zu beobachten. Die Pronomina haben außer dem Plural auch einen Dual, welche Form dem Nomen abgeht. Das Yokuts hat ein entwickeltes Kasussystem, dem die grammatischen Kasus nicht fehlen. Der Subjektiv entbehrt jedes Suffixes; der Objektiv, der Possessiv und die sonstigen Kasus sind durch Suffixe charakterisiert. Das Pronomen der 1. Person Plural hat eine inklusive und eine exklusive Form. Das Verbum hat einige Tempora usw. Vor den angehängten Suffixen ist der Vokalismus des Verbalstamms oft gewissen Änderungen unterworfen. Auch das algonkische Verbum hat einen „vocalic change“, aber die Funktionen sind ganz verschiedene.

A. L. KROEBER, *The Yokuts language of South Central California*, UCP³, No. 5.

Moquelumnisch.

Zur Literatur: A. L. KROEBER, *The dialectic divisions of the Moquelumnan family in relation to the internal differentiation of the other linguistic families of California*, *American Anthropologist* (N. S.), vol. 8, 652 ff. — C. HART MERRIAM, *Distribution and classification of the Mewan stock of California*, *American Anthropologist* (N. S.), vol. 9, 338 ff.

Washoisch.

Das Washo, das uns vor kurzem durch KROEBER's Skizze näher bekannt geworden ist, gehört dem einverleibenden Typus an. Die Nomina haben kollektive oder distributive Formen, welche entweder durch partielle Doppelung am Wortende oder aber durch ein Suffix gekennzeichnet sind. Wie in den meisten inkorporierenden Sprachen haben die grammatischen Kasus im Washo keine eigene Form, während lokale und andere Verhältnisse durch Suffixe oder Postpositionen zum Ausdruck gebracht werden. Die possessive Flexion ist präfigierend. Bei Nomina, welche mit einem Vokal anlauten, ist die dritte Person nicht positiv charakterisiert, sondern nur durch das Fehlen eines präfigierten *d-*, das den vokalisch anlautenden Substantiven in ihrer absoluten Form eigen ist. Die konsonantisch anlautenden Nomina dagegen haben in der dritten Person meist ein Possessivpräfix. Die Pronomina haben drei Numeri: Singular, Dual und Plural. Die Unterscheidung einer inklusiven und einer exklusiven Form der ersten Person scheint nur im Dual, nicht aber im Plural vorhanden zu sein. Über die Inkorporation des Washo sagt KROEBER unter anderem folgendes: „Pronominal incorporation in the verb must be declared to exist, since not only are the pronominal elements fully joined into one word with the verb stem, but they are simpler than the independent pronominal forms and

sometimes differ from them. As in the case of possessive incorporation in the noun, the process of incorporation, in many American languages so intricate, is considerably simplified in Washo by the absence of any indication of number“ (die unabhängigen Pronomina haben, wie oben gesagt, einen Dual und einen Plural). Es muß hier aber erwähnt werden, daß mehrere Verba verschiedene Stämme im Singular und im Plural zeigen, ähnlich wie in shoshonischen, kulanapischen, athapaskischen Dialekten. „The intransitive conjugation is exactly parallel to the incorporation of the possessive elements in the noun. There are the same two classes of stems, those beginning with vowels and those beginning with consonants; and the same prefixes . . . with absence of any prefix for the third person.“ „In the transitive conjugation, or the incorporation of both subject and object, the bases of the pronominal elements are visible. Nevertheless these transitive pronominal forms are in most cases not simply composites of the subjective and objective pronouns, but inseparable monosyllables“. Auch abgesehen von der Einverleibung des Objekts hat das Washo ein reich entwickeltes Verbalsystem. Die Zahlweise ist quinär-decimal ohne irgendwelche Spur vigesimaler Zählung. Die Endungen der fünf ersten Zählwörter sind verschieden, nachdem sie entweder beim einfachen Zählen oder von Personen oder aber von Tieren und Gegenständen gebraucht werden. „Numerals are not subject to any modification for designating differences in shape, as in certain languages of the North Pacific Coast“. „To express a distributive or collective . . . a reduplication of the noun, this is final, not initial, but it is the first or stem syllable, not the whole word or its last part, which is subject to the reduplication. An appearance of reduplication in the interior of the word is thus given.“

A. L. KROEBER, The Washo language of East Central California and Nevada, UCP 4, No. 5.

Sastisch.

Zur Literatur: R. B. DIXON, The Shasta-Achomawi: A new linguistic stock, with four new dialects, American Anthropologist (N. S.), vol. 7, 213 ff.

Lutuamisch.

„Anthropos“, III, S. 792, Z. 13, ist zu lesen: Durch bestimmte Präfixe und Suffixe.

Takilmisch.

Zur Literatur: E. SAPIR, Notes on the Takelma Indians of South-western Oregon, American Anthropologist (N. S.), vol. 9, 251 ff.

Yakonisch.

Zur Literatur: LIVINGSTON FARRAND, Notes on the Alsea Indians of Oregon, American Anthropologist (N. S.), vol. 3, 239 ff.

Chinookisch.

Das Bild des Chinook, das ich „Anthropos“, III, S. 794 gegeben habe, ist sehr unvollständig. Das Nomen hat grammatisches Geschlecht, gerade wie im Indogermanischen. (Die Unterscheidung von männlich und weiblich findet man z. B. noch im Irokesischen, im Selish, im Arowakischen, im Chamitisch-Semitischen.) Das Maskulinum, das Femininum und das Neutrum sind im

Chinook durch verschiedene Präfixe gekennzeichnet. Diese Präfixe sind pronominal und dasselbe gilt von den dualischen und pluralischen Präfixen. Die eigentliche Pluralbezeichnung ist aber meist suffigierend. Im allgemeinen zeigt die Bildung der Mehrheitsformen des Chinook Unregelmäßigkeiten, ein Umstand, der innerhalb und außerhalb Amerikas nicht einzig dasteht (vgl. z. B. das Hupa, das Yokuts, das Nootka, das Tsimshian, das Haida, das Jenissei-Ostjakische, das Kottische). Die possessive Flexion ist präfigierend. Das Chinook hat ein sehr ausgebildetes Pronominalsystem, wobei auch das Geschlecht zum Ausdruck kommt. Dasselbe gilt von den in die Verbalform einverleibten Pronomina. Auch der Gegensatz von inklusiv und exklusiv ist vorhanden. Die intransitive und die transitive Konjugation sind scharf von einander geschieden. Wie in vielen anderen Sprachen sind die Objektspräfixe des transitiven Zeitworts identisch mit den Subjektspräfixen im intransitiven Verbum (vgl. z. B. das Dakota, das Tschuktschische, das Baskische). Auch Pronomina mit der Bedeutung eines indirekten Objekts werden in das transitive Zeitwort einverleibt. Inkorporation dativischer Elemente in das Verbum finitum ist in Amerika ziemlich selten (vgl. das Cree, das Muskogee, das Nahuatl) und auch in der alten Welt kommt sie nur hie und da vereinzelt vor. Das Baskische inkorporiert dativische Elemente systematisch in transitive und intransitive Verbalformen, so daß das transitive Verbum oft drei Pronomina enthält (sogar vier Pronomina, wenn ein Dativus ethicus hinzukommt). Auch die Sprache der altnordischen Götter- und Heldenlieder besitzt neben Formen mit inkorporiertem Objekt auch solche mit einverleibtem Dativ. Das Chinook hat fünf Tempora und keinen besonderen Reichtum an Modi. Auxiliaria mit den Bedeutungen „gehen“ und „tun“ werden außerordentlich häufig gebraucht, während Begriffe wie „können“, „müssen“ u. dgl. durch Adverbia ausgedrückt werden. Besonders treffend ist die Häufigkeit onomatopoetischer Elemente in Verbindung mit einem Hilfszeitwort.

J. R. SWANTON, Morphology of the Chinook verb, *American Anthropologist* (N. S.), vol. 2, 199 ff. — F. BOAS, The vocabulary of the Chinook language, *American Anthropologist* (N. S.), vol. 6, 118 ff. — E. SAPIR, Preliminary report on the language and mythology of the Upper Chinook, *American Anthropologist* (N. S.), vol. 9, 533 ff.

Selishisch.

Zur Literatur: C. HILL-TOUT, Some features of the language and culture of the Salish, *American Anthropologist* (N. S.), vol. 7, 674 ff.

Wakashisch.

Parallelen zur Klassifikation gezählter Gegenstände bieten außerhalb Amerikas nicht nur das Giljakische, das in mancher Hinsicht an bestimmte Sprachen der nordamerikanischen Westküste erinnert, sondern auch das Austro-nesische. So sagt z. B. W. E. SAFFORD, „*American Anthropologist*“ (N. S.), vol. 6, p. 97, über die Zahlwörter des Chamorro: „The formes of the cardinal numbers in Chamorro differ according to the nature of the objects counted. Days, months, and years are counted by the simple numerals; measurements are expressed by numerals with the prefix *tak* or *tag*; in counting living things there is a certain tendency to reduplication; in counting inanimate

objects there is a suffix appended to the numerals“ usw. Man vergleiche auch die sogenannten Hilfszahlwörter des Malayischen (*sa-orang radja*, *sa-buah kapal* u. dgl.). Wie mein Kollege DE GROOT mir mitteilt, sind ähnliche klassifizierende Wörter auch bei den Zahlwörtern des Chinesischen sehr gebräuchlich.

Zur Literatur über das Wakashische:

F. BOAS, Sketch of the Kwakiutl language, American Anthropologist (N. S.), vol. 2, 708 ff.
— F. BOAS and G. HUNT, Kwakiutl texts (Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. 5), New-York 1902 (m. u.). — F. BOAS and G. HUNT, Kwakiutl texts. Second series. Publications of the Jesup North Pacific Expedition, vol. 10, Part 1. Leiden and New-York 1906 (m. u.).

Tsimshianisch.

Zu SCHULENBURG vergleiche man die ausführliche Besprechung von F. BOAS, American Anthropologist (N. S.), vol. 1, 369 ff.

Skittagetisch.

Zur Literatur: J. R. SWANTON, Notes on the Haida language, American Anthropologist (N. S.), vol. 4, 392 ff.

* * *

Noch die folgenden neuen Arbeiten sind zu verzeichnen:

W. JONES, Fox texts. Publications of the American Ethnological Society, Leyden 1907.
— F. RUSSELL, The Pima Indians (AR 26, 3 sqq.). — S. BARRETT, The geography and dialects of the Miwok Indians. — A. L. KROEBER, On the evidences of the occupation of certain regions by the Miwok Indians (UCP 6, No. 2 and 3). — S. BARRETT, The ethnogeography of the Pomo and neighboring Indians (UCP 6, No. 1). — J. R. SWANTON, Social condition, beliefs, and linguistic relationship of the Tlingit Indians (AR 26, 391 sqq.). — F. BOAS, Eine Sonnensage der Tsimshian (ZfE 40, 776 ff.).



Noun Composition in the Kootenay Language.

By ALEXANDER F. CHAMBERLAIN, Ph. D., Assistant Professor of Anthropology in Clark University,
Worcester, Massachusetts, U. S. A.

The interesting article in the vol. V, pp. 204—218 of "Anthropos" by Professor A. L. KROEBER on "Noun Composition in American Languages", with its brief reference (p. 213) to the little-known Kootenay, suggests an account of some of the phenomena in question as met with in that language. The data here presented are from the author's own study of the Kootenay made in the field in 1891, &c., on the basis of which a grammar and a dictionary are now in course of preparation.

1. Examples where two nouns are compounded and the determining element precedes the determined:

Bósten amákis (United Staates), Boston (man) country-his.

g'ústēt áqkōgátk'ā, trout-backbone.

SánLā pálkē, Blackfoot woman.

SánLā sítis, Blackfoot blanket-his.

Núlsik áqkinmtūk, Bull River (place-name).

tsúō tīnmū (butter), milk grease.

núlkō áqkátškō (cap for gun), metal flint.

Gúlk'átlē áqkinmitūk, Elk River (place name).

áqkink'ók'ō g'ákái (engine), fire wagon.

tsúpk'ā áqkótāl, deer fat.

k'káLaQáeltsin (horse), elk dog.

LóokLáEnām (house of wood), wood house.

Kitónáqā amákis (Kootenay country), Kootenay country-their.

k'tsūlmtyit natánik (moon), night sun.

intsūk'k'ōwāt (mouse-colored horse), mouse hair. From *intsūk*, field-mouse; *áqk'ōwátEnām*, hair of animal.

núyāp áqkūLákenām (mutton), sheep meat.

sūyāpī áqkis (*Anemone multifida*, a plant), white man arrow-his.

sūyāpī núyāpis (domestic sheep), white man sheep-his.

2. Examples of composition of nouns with the adjective *gūwílkā* (large, big) or *gūwíL*, which always precedes the noun in connection with which it is used:

gūwíLLām (bird, sp.?), big-head. The prefix of *áqkLām*, head, is dropped.

gūwíLk'lē (big-horn sheep), big-horn. The prefix of *áqk'ók'lē* (horn) is dropped. The same word occurs also as a personal name *GūwíLk'lē*, the appellation of Moïse, the chief of the Kootenay of the Columbia Lakes.

gūwíLkā wótāk, big frog.

gūwíLkā nāsúkwēn, big chief.

gūwīlkā tsōwāk, big fish-hook.
gūwīlkā gīdāqō (whale), big fish.
gūwīlk'ōwāt (mule), big ears. The prefix of *aqkowat* (ear) is dropped.
gūwīlnōhōs (morning-star), big star. From *guwīl*, big; *aqkīlnohos* star.
Gūwīlkā K'ākēn, Big Wolf (a personal name).
gūwīlnōk, big rock.
gūwīlkā qāēltsin, big dog.
gūwīlkā nīp'kō, big black-bear.

The same idea can be expressed with a verbal adjective, the noun following, as, e. g.: *wīlkāinē lkādmū*, big is the child; *wīlkāinē āqkīlānām*, big is the house; *wīlwūm'nē*, big-bellied (from *wīl*, big; *āqkōwūm*, belly; *inē*, verbal). The two forms represented by *wīlwūm'nē* and *wīlkāinē lkādmū* seem both in common use. In the former, the noun is incorporated in the verb, in the later it follows and retains its independent character.

3. Examples of other compositions of noun and adjective, &c., the latter preceding the former:

kānōslmīyit (aurora), red sky. From *kānōhōs*, red; *āqkīlmīyit*, sky.
sānlmīyit (bad weather), bad sky. From *sān*, bad; *āqkīlmīyit*, sky.
sūkīlmīyit (fine weather), good sky. From *sūk*, good; *āqkīlmīyit*, sky.
Sānūklāent, Bad Clothes (a personal name). From *sān*, bad; *āqkūklāent*, clothes.
gāklēl sit (colored blanket), variegated blanket. From *gāklēl*, variegated; *sit*, blanket.
gāklēl kōllū (butterfly, sp.?), variegated butterfly.
gāklēl k'kōktsī (candy), variegated sugar.
gāklēl līnkōā, spotted feather.
kāmōkōk'ōl t'itkāt (Negro), black man. From *kāmōkōk'ōl*, black; *t'itkāt*, man.
kāmōkōk'ōl īyāmū (buffalo), black cattle.
kāmōkōk'ōl 'kātawūmlāet (priest), black shirt.
kāmnūqlū āqkāwō (canvas), white cloth. From *kamnuqlu*, white; *aqkawo*, cloth.
kāmnūqlū wāetā (a variety of potato), white potato.
kāmnūqlū nits'nā (parsnip), white *nits'na*.
āqkinūqlūlām (species of eagle), white head. From *kāmnūqlū*, white; *āqklam*, head.
Kanūqlūlūlāqā, White Beard (a personal name). From *kāmnūqlū*, white; *āqkōklūlāqā*, beard.
kāmnūqlū āmāk, white earth.
kāmāktsē āqkinūkāyūk (*Chrysopsis vittosa*, a plant), yellow flower. From *kāmāktsē*, yellow; *āqkinūkāyūk*, flower.
Kāmāktsēnōhōs, Yellow Star (a personal name).
kāmāktsē kimisqōmōl (saleratus), yellow yeast.
kāmāktsēk'ōwāt (sorred horse), yellow hair. From *kāmāktsē*, yellow; *āqk'ōwāt*, hair of animal.
kānōhōs nitsenā (carrot), red *nitsena*.
kānōhōs'kōlākpē'k (fungus growth on maple-leaf), red leaf. From *kānōhōs*, red; *āqkōlākpē'k*, leaf.
kānōhōs g'ūstēt (fish, sp.?), red trout.
kānōhōs tsākāwōk (species of willow), red *kinnikinnik*.
Gōpikā Qāēltsin, Crazy Dog (a personal name).
Sūk'nīplk'ā, Good Spirit (a personal name).
kīsūkinūkāyūk (*Arenaria pungens*, a plant). From *sūk*, good; *āqkinūkāyūk*, flower; *kī*, verbal.
Tsemākōwūm, Strong Belly (a personal name). From *tsemākek'ā*, strong; *āqkōwūm*, belly.
wāpinēk āqkīlānām, new house.

With many adjectives, if not all, there is a verbal form, which precedes the noun when both are employed:

sānē āqkīlānām, bad is the house; *sūkīnē t'itkāt*, good is the man; *tsemākek'āinē nōkwē*, strong is the rock, &c.

4. Examples of nouns in composition with the numerals, the former always being preceded by the latter:

ókwe nílkō, one dollar.

Kálsaenók'māenā, Three Bird-tails (a personal name). From *kálsaen*, three; *āqkinák'māenām*, tail of a bird.

Kálsaen Máiyūk, Three Weasels (a personal name).

Wistālālām, Seven Heads (a mythic character). From *wistālā*, seven; *āqklām*, head.

The verbal adjective with following noun is also in use:

nōkwē'nē nílkō, it is one dollar; *nōkwē'nē skinkūts*, it is one coyote; *nás'nē pálkē*, there are two women; *kálsaenē nílkō*, there are three dollars; *nēnmisá'nē nílkō*, there are six dollars, &c.

5. Examples of nouns used in connection with the terms *káskō* "male", and *stókwāl* "female", in which the latter sometimes precede and sometimes follow, more commonly preceding:

káskō sinā, male beaver.

stókwāl kīdāwāts, female grouse.

stókwāl gūtskákōminúkōmādonā (hen), female fowl.

káskō gūtskákōminúkōmāenā (cock), male fowl.

káskō k'kálaQáELtsin (horse), male horse.

stókwāl k'kálaQáELtsin (mare), female horse.

k'kálaQáELtsin káskō, horse.

k'kálaQáELtsin stókwāl, mare.

kánkūskōikāk káskō, mallard male.

kánkūskōikāk stókwāl, mallard female.

In colloquial speech, &c., where there is no danger of ambiguity, the terms *káskō* and *stókwāl* are employed without the animal name which they modify. Thus, *káskō* may mean at one time "stallion", and at another "boy"; and *stókwāl* may have a like range of meaning.

6. Examples of nouns in composition with the diminutive *nana* (small, little) which always follows the noun in connection with which it is used:

Lkāmū nánā (baby), child small.

pūs nánā (kitten), cat small.

QáELtsin nánā (pyp), dog small.

gas nánā (fish, sp.?), gas small.

natānik nánā (watch), sun small.

gāk'ái nánā (wheelbarrow), wagon small.

gáwīl.k'ōwāt nánā (donkey), mule small.

āqk nánā (shot), cartridge small.

yáktšōmēl nánā (model of canoe), canoe small.

nāútē nánā (little girl), girl little.

nitstāhāl nánā (little boy), boy little.

wótāk nánā (young frog), frog small.

Lāulā nánā (young grizzly), grizzly small.

Mista Kldek nánā, Mr. Clark's little boy.

gūwīllām nánā (bird, sp.?), red-head small.

kānōslām nánā (bird, sp.?), red-head small.

t'āwō nánā (revolver), gun small.

Kōmō nánā (son of Komo), Komo small.

Lōo nánā (needle, kin), awl small.

ātsū nānā (cup), bowl small.
yitskī nānā (little pail), bucket small.
Āqiniuklēēt nānā, Prairie little (a place-name).
gōwillēēt nānā, narrows in river.

The stem *nānā* seems to appear in *tsūmnāna* (few, little, not much, not many) which precedes the noun it qualifies, e. g.: *tsūmnānā tināmū*, a little grease. Also in *tsūkōnānā* (small).

7. Examples of nouns in composition with adjectives, &c., where the latter follow the former:

yikets'nānūqLū (bird, sp.?), white *yikets'nā*.

This formation seems very rare.

8. Examples of nouns in composition with verbal elements of a determining character, in which the latter precede:

yūākōl nāmītā (paint), to-put-on ochre.
kīyūādkūm nūkk'ūā (sun-rise), risen sun.

9. Examples of nouns in composition with negatives or privatives, where the latter precede the noun:

Litkān (blade), not-handle. From *āqkān*, handle; *Lit*, privative particle.
Lik'lēl (blind), without-eyes. From *āqklēlnām*, eyes; *Lit*, without.
Litkātāl, without grease. From *āqkātāl*, grease; *Lit*, without.
Lit'kātawūmLāet (Shushwap Indian), without shirt. From *āqkātawūmLāet*, shirt; *Lit*, without.
Lōkōlākō, No Pockets (a personal name). From *āqkōlākō*, bag, pocket; *Lō*, privative particle.

These particles, *Lit* and *Lō* or *Lā*, apparently always precede the noun with which they are used.

10. Examples of composition of two nouns, where the determining element follows the determined:

stālāmis sūyāpī (ferry-boat), canoe-his white man.
Lānis sūyāpī (shoes), moccasin-his white man.
āqkinkōmālis lkāmū (cradle), cradle-its child.
āqkinl.hāl t'āwō (gunpowder), powder gun.
āqkōk'pīs k'kālāqāELtsin (horse-shoe, hoof-its horse).
āqkemāis qāELtsin (Milky Way), path-its dog.
āqkāklēlis skinkuts (Winter-green), eyes-his coyote.
gīēk k'kālāqāELtsin (Astragalus campestris, a plant), food horse.
nāsūkwen pālē (female chief), chief woman.
nōkwē nūlkō (ore), rock metal.

The alphabet here employed is that used by the writer in his Report on the Kootenay Indians, published in the Report of the British Association for the Advancement of Science, 1892.

The Gonds of the Eastern Ghauts, India.

By C. HAYAVADANA RAO, Madras, India.

A considerable amount of literature has grown up about the Gonds of Central India and Chota Nagpur and Sinbhum in Bengal. COL. DALTON was, perhaps, the first to write of them. He was followed by FORSYTH, HISLOP and, in more recent days, by MRS. RISLEY and CROOKES in their admirably edited *Tribes and Castes*. The wild Gonds of the Madras Presidency, however, have not, so far as I am aware, been ever investigated by either officials or independent workers. This is not to be wondered at, since the inaccessible nature of the country they inhabit has always been felt to be a great drawback for such an examination even to those whom duty has cast them into their midst. Another difficulty that those feeling an inclination for the work have felt, has been the trouble caused by language. These wild tribes speak languages which are unintelligible to each other. Cut up as the country is, moreover, by hills and valleys, the same tribe or caste presents a diversity in detail that is sometimes a puzzle even to a trained observer. These difficulties were more insuperable some thirty years ago. The Oriya language is spreading and becoming a sort of *lingua franca* for the whole of the Agency Tracts extending over several miles in the Eastern Ghauts. Roads have been run, though they are not always of the best kind, and bridges of various sorts and widths have been constructed. The human sacrifices, known as the *meriah* sacrifices, have been stopped and the inquirer can with perfect safety pass from one part of the hills to the other with but a few personal servants to attend on him. So far, indeed, has the country been opened up during the past thirty years that a great many pestilential spots have ceased to be so and the Vizianagram-Raipur Railway, when it becomes an accomplished fact, will pass through a bit of hill country that will ever become noted as one of the most charming for its scenery in this Presidency.

During the cold weather of 1905, I travelled over a considerable portion of the Vizagapatam portion of these Agency Tracts and collected information about several of the tribes and castes settled from time immemorial in them. I was particularly attracted to the Gonds, because I had been interested in them from the sketches I read of them in DALTON's *Ethnology of Bengal*. As the Gonds of this part of India differ from those described by the writers I have already mentioned, I have thought it best to record it for permanent reference in the pages of this Review.

Physical features.

The Gonds are not, physically speaking, a favoured tribe. They are dark-skinned and repulsive in features generally. They are thick-set in limbs, possess a circular head, distended nostrils, wide mouth, heavy lips, straight

black hair and scanty beard and moustache. Col. DALTON says that many show features "more closely resembling the lower Negro type than any I have met with amongst the tribes of Bengal. They often have short, crisp, curly hair, and though it is said and, no doubt truly, that this is far removed from the regular woolly covering of a Negro's head, I have generally found such hair in conjunction with features very noticeably Negro in type and accompanying a very dark skin." The Rev. Mr. HISLOP, however, writes thus in the most emphatic manner: "It has been supposed that some of the aborigines of Central India have woolly hair; but this is a mistake. Among the thousands I have seen, I have not found one with hair like a Negro. A few, indeed, have curly locks, as a few Britons have; but I have not met with one inhabitant of the forest who exhibited any marked resemblance to the African race." This passage occurs in a sketch that Mr. HISLOP gives of the Gonds and is apparently intended to show that the Gonds have no Negro features about them. I examined the wild Gonds inhabiting the Jeypore Zemindari north and north-westwards of Nowrangapur Tana. In the numerous collections of people I there saw, I did not note even a single case of woolly hair, though curly hair did occur now and then. In this, this particular tribe does not differ from others living in an equally wild state like themselves. This tradition of woolly hair, among the uncivilised tribes of India, is, I think, a relic of that supposed wide distribution of the Negro race that was once largely believed in by anthropologists. The women are no exception to what has been stated above. Though they are certainly coarse in features, I cannot subscribe to Capt. FORSYTH's description of them as "liker monkeys than human beings." One particular characteristic of theirs I must notice. It is their kindness to the stranger, sojourning in their midst. The warmth of their hearths, the vegetables in their bamboo-wattled compounds, and the grain stored away in their household granaries are all open to him. The children of the household cluster round you as you sit at the burning faggots in the front yard of the house and study you, the stranger in their midst. Though intelligent and sprightly to a degree, I never found them—even with the help of their mothers—communicative. But I felt no doubt that they could have been easily tapped if my halt with them had been a little longer than it always turned out to be.

Divisions.

Mr. HISLOP mentions as many as twelve sub-divisions amongst the Gonds of Central India. The whole lot of these are unknown in the part of the country investigated by me. I came across but three sub-divisions, all strictly exogamous in character. The first of these is Raj Gond, which occurs also in Bengal according to Mr. RISLEY. These are found in the Nowrangapur and Umerkhot Tanas. They are so called, because they are said to be descended from families who attained to the dignity of petty rulers. Both Mrs. RISLEY and HISLOP agree in this derivation, and local examination confirms it. "The Raj Gonds", says Mr. HISLOP, "are so called, because they have furnished from their number most of the families who have attained to royal power". The second sub-division is known as Bhuri Gond. They are found in the villages of Mohadi,

Ekkambe, Belgam, Sansar, Telgam &c. in the Umerkhot Tana. The third is called the Murya Gond. They inhabit not only the villages before mentioned, but also in several others in the Umerkhot and Nowrangapur Tanas. I was informed of another division, named Dhur Gond, which is perhaps the same as the Doroa Gond of Mr. RISLEY. Another known as Amayat Gond is also said to exist. A good many of these Gonds, more especially those who have come into close contact with Brahmanised Hindus, have already conformed to their religion and manners. Marrying Rajput ladies of good descent, they have in a way seceded from the tribal group and set up ambitious parentages to themselves. "Similar transformations, though at a more distant date", says Mr. HISLOP, "seem to have been undergone by the royal dynasties of Bastar, Maudla and various other principalities". To this list I would add Jeypore, which in conformity with what has happened elsewhere, claims descent from Kanakasena of the Solar race, a general and feudatory of a King of Kashmir many centuries ago. The Zemindar of Jeypore belongs to the Silavamsam, or *Silabons* which appears as a totemistic sept amongst the Amanaitos, a tribe living round about Nowrangapur. *Silabons* is named after *sila* or stone, stone of any sort being taboo to the members of this sept. It may be noted in passing, that the present Zemindar of Jeypore, Maharajah Sri Vikrama Deo, is married to a princess of the well-known Surgoja house in Odaipur, Chota Nagpur.

Totemisme.

Each of the divisions above-mentioned is further sub-divided into numerous totemistic septs. Here, I must observe that the whole of the Vizagapatam Agency is an extremely interesting, but hitherto neglected field of research in the matter of totemism, which is perhaps the most debated of all questions in Anthropological studies. Mr. RISLEY gives the totemistic septs into which the Dhokar Gond sub-division is divided. Several *gotras* (the term *gotra* being the usual Brahmanical substitute for the more homely *bons*) are given by Mr. CROOKES for the Raj Gonds living in the Jhansi District of the United Provinces of Bengal and Agra. It is not quite clear whether they are totemistic or not. At any rate, none of the *gotras* therein mentioned correspond to the names of the septs I have most frequently found to exist amongst the Raj Gonds of North Jeypore. At the same time, I must note that Mr. RISLEY does not give any totem septs for this sub-division. The Raj Gonds, though they have risen to Chiefships amongst their tribe, yet seem to have retained their old social organisation. The commonest totems amongst them are: 1. Suribons, or sun; 2. Bhager or Bhagbons, tiger; 3. Nagbons or cobra, and 4. Kachchimobons or tortoise. No member of the first sept would think of messing before seeing and offering his prayers to the sun. The cobra is not attacked when it attempts to spring upon a man, but there are some tribes amongst whom this is departed from. The tortoise is let into the nearest water, and the tiger is shown various marks of respect both when alive and dead. The same septs appear amongst the other two sub-divisions of Bhuri and Murya Gonds. The *kukur* or dog gives its name to a sept amongst the Bhuris. The *kukro* of Mr. RISLEY's list is perhaps a mistake for *kukro* or *kukur*, meaning dog.

Marriage.

Amongst the Raj Gonds, when a girl attains her age, she is kept in strict *ghosha*, even her own father being prohibited from looking at her. Marriage is before or after puberty; amongst the Raj Gonds usually before. Different forms of marriage prevail, and most of these belong to the classes condemned by the Hindu Law-giver, Manu. The most usual thing for a man is to marry his own paternal aunt's daughter, just the opposite of what obtains amongst the Telugu castes in Northern Circars. But the *Central Provinces Gazetteer* says that the latter is the rule amongst the Gonds in Central Provinces as well, though the marrying of one's own paternal aunt is also "very commonly done" and is held to be "a very right and proper act". This custom of a man claiming his own father's sister's daughter obtains in the Southern districts of Tinnevely and Madura, and even in Salem and Coimbatore. One reason of this is possibly the incurring of less marriage expenses, a bride amongst these tribes and castes being rated at very heavy prices. The bride price is known as *suka*, corresponding to the *tere* of the Tamils and the *voli* of the Telugus. Amongst the Raj Gonds, it usually consists of a *putti* of rice, a live sheep, and a rupee's worth of *madho* (or liquor). Amongst the other sub-divisions, it is seven *kunchams* of rice, two *kunchams* of black gram and a rupee's *madho*. These are carried in a tribal procession from the bridegroom's village to the bride's, the parents of the man being the principal parties in it with the caste headman. The *Deesari*, a sort of priest of indigenous origin, is consulted for an auspicious day, though preparations for the coming event are usually made for several months, in fact, some years, in some cases, ahead of the event. On the day fixed, the bridegroom's party start off in great *éclat* and settle down in a special house set apart for them in the bride's village. On the morrow the bridegroom's party repair to the bride's house and are there received by the latter at the joyously decorated pandal. The bride comes out and the couple then stand beside the central pillar supporting the pandal (which is constructed of 9 pillars of the *sorghi* tree). Then the assembled females throw, amidst clapping of hands, yellow-coloured rice from all directions. The *Deesari* presently steps forward and at the particular moment fixed upon beforehand joins the little fingers, apparently in recognition of their union in a holy wedlock, of the couple. Males and females then vie with one another in pouring water from two pots kept close by specially for the occasion on the happy pair. The joint bath over, new clothes are presented to the couple, and then the festive dinner comes off.

A form of marriage recognised by the Gonds of these parts is interesting. A poor man naturally is unable to pay the usual bride price, which is far higher when he has to get a wife from a family that is unrelated to him. In consequence, he agrees to work in his future father-in-law's house for a fixed period. He is popularly known as *ghorojavai* in Oriya, which translated means "house son-in-law". This form of marriage is, as may be expected, looked down upon. As soon as an young man and his parents determine upon such a marriage, they get together a committee of elders who settle the terms under which he should enter on his period of probation. All but the poorest

take the boy and leave him with his future father-in-law, with a *tungi* (a very serviceable kind of light axe) which every hillman carries on his shoulders, whenever he is out. Usually, the boy works, even as Jacob of old (in Jewish History) did to get a wife unto himself, for not over three years, assisting his father-in-law in his cultivation and other work. During the period of apprenticeship, he holds no intercourse with his would-be wife as he is located in a separate hut adjoining her father's. At the end of the period agreed upon, the marriage is performed at the cost of the bride's parents and in their house. The couple continue to stay another year in the paternal abode, the son-in-law, working as usual. They then set up separately, more often in the husband's village to which the pair repair. At the time of their departure, it is customary to present them with new clothes, some rice, a pot of liquor and any cash that the parents of the girl can afford to spare. This form of marriage is said to be current, according to the *Central Provinces Gazetteer*, among the Gonds of that Province. There the man under probation is known as *lanjina*. In Jeypore, however, the Oriya language has been rapidly displacing the tribal dialects and the term *ghorogava* has taken its place.

Two other common forms of marriage are also recognised. The pair having previously come to an understanding elope and become man and wife. This happens only when a girl is bidden to marry a man whom she does not like. Her right to reject him is tacitly recognised by her parents. This form is known as *udiliyu polaila* "run away for love". The man's parents are subsequently adjudged by a caste committee to pay a fine, a moiety of which goes to the girl's parents while the other is expended on a caste dinner given on the occasion. A fourth form of marriage is that of compelling a girl or woman to become one's own wife. She may not like the man and her parents may not countenance his match-making. But that does not deter the suitor. He waits for a convenient opportunity, for example, when the girl goes to fetch water from the river, and carries her off by force with the aid of his friends. Once caught, the girl is very closely confined and after time, she becomes reconciled to the man and they are forthwith husband and wife.

Widows are allowed to remarry. But it is usual for a younger brother to marry his elder brother's widow. But an elder brother cannot marry his younger brother's widow, for the elder brother is held to stand in the position of the father of the family. In fact, I think, the elder brother's widow passes as property to the younger brother. If he does not marry her, the man who weds her must pay him (and not the widow's parents) an amount of money which is about half the sum spent on her first marriage. Divorce is recognised and is a right mutual to both parties. The second husband usually pays a compensation in money to the first.

Religion.

The god and goddesses worshipped by the Gonds are numerous. The Gonds, in common with the other primitive tribes of this part of India, believe in spirits and demons and gods, residing in almost all places: hills, rivers, trees, &c. But there are two gods to whom they pay particular attention.

These are known as *Budha Deo* and *Dhula Deo*. All sections of Gonds worship them. They are represented as the supreme deities of the Gonds. Everything, good and bad, is attributed to their genius. They protect the tribe and they inflict diseases on it. They are worshipped both in domestic circles and by groups of villagers annually. In the month of Chaitro, the villagers join together and raise a subscription and purchase, besides the other things necessary for the occasion, a sheep. On the day fixed for the celebration of the feast, it is sacrificed to the deities, who are represented by pyriform mounds of earth raised for the occasion. There are no regular temples for these deities. A caste dinner finishes the event. Of the sacrificed animal, the priest takes the head. All the accounts relating to this tribe refer to these two deities, though under different guises. Thus the late Rev. HISLOP refers to the "Pharsi Pen or Dhula Deva". "Pharsi" Col. DALTON explains, "is a warlike deity, but he is revered as a household god throughout a very extensive area. He is the chief object of worship to the Boyars of Sirguja, Rewa and other places, and I was told in Jashpur that his worship there had become so popular, or was deemed so essential that every family of every caste or tribe, even Brahmans, had altars dedicated to him in their houses". In Bengal, apparently, this deity is represented by a battle-axe (*tungi*) fastened to a tree. This same deity is referred to by Mrs. RISLEY and CROOKES as *Dhula Deo*. The other deity, *Budha Deo* or *Devata*, is also mentioned by Col. DALTON. "It is known" he says, "according to the linguistic peculiarities of the locality, Bura Deo, Bada Deo or Badial Pen. Pen and Deo mean the same, but the signification of Bura or Bada I am not aware of. Major MACPHERSON tells us that Bura Pen, the Kandh god, means 'the god of light'. Mr. HISLOP no doubt rightly conjectures that Badial Pen, whom he also calls Badhal Pen, and the Kandh is the same; but he translates Badhal in one place (page 14) as 'the old god', though in a note to the same page he quotes, as if affirming, the *Calcutta Review* in translating the words 'sun-god'. If Bura Deo means 'old god' it should, I suppose, be written Burha, but in the way the word is pronounced, I do not detect the aspirate". In regard to this, I must say that the word is pronounced *Budha Deo* (or *Devata*) in the north-western portion of Jeypore Hills. Again, so far as my inquiries so, I do not think there is any connection between the Khond and Gond deities.

Gonds usually burn their dead. In certain cases, however, it is customary to bury; for example, in the case of babes, pregnant women, persons dying from small-pox and so forth. Pollution is observed for ten days and during that period, the members of one sept must be (and are always) fed by the members of another sept with whom they generally intermarry. This is an interesting aspect of totemism that is worth further examination. On the tenth day, it is the practice to kill a fowl or two at the spot where the body was cremated and to bring it away home and cook it with other articles of food and distribute the same amongst all the members of the sept. No annual ceremonies appear to be performed, so far as I could see.

It is usual among the Gonds of this part to style themselves either "*Sing*" (meaning lion) or *Nayako* (corresponding to headman). The former

has a history which is worth setting down here. The Hindu subjugators of Gonds were Rajputs and these formed alliances with the primitive Gonds, and their descendants took the title of Raj or Rajput Gonds and styled themselves "Sing". Some of these formed kingdoms of their own. "One of these had its Capital", wrote the late Sir R. TEMPLE in one of his Administration Reports, "at Maudla and at Gasha (near the modern Jubbulpur) and dominated the greater part of the Nerbudda valley. Another had its capital at the now ruined City of Deogarh on the southern slope of the Satpura Range and commanding the plains which now belong to Nappur. A third one had its capital at Kherla, a hill commanding the rich valley of Baltul in the heart of the Satpura Range. To this belonged the celebrated forts of Gavilgarh and Naruala, both in the same hills".



Nachtrag zu den religiösen Überlieferungen und Gebräuchen der Landschaft Mkulwe (Deutsch-Ostafrika).¹

Von P. ALOIS HAMBERGER, aus der Gesellschaft der „Weissen Väter“, Mkulwe (St. Bonifaz).

I. *Mwawa*.

Eine bedeutende Rolle in den Vorstellungen der Wakulwe und verwandten Stämme spielt der Geist *Mwawa*, auch *Nanyawili*, *Mama Nduwi*, bei den Walipa *Kaai* genannt. Er ist ein körperloses reingeistiges Wesen, mächtiger als die Seelen der Verstorbenen (*wazima*), wird aber als Gott (*Nguluwi*, *Leza*) durchaus untergeordnet gedacht; denn er übt seinen Einfluß auf das Menschen-schicksal nicht durch eigene Kraft aus, sondern erbittet, gleich den *wazima*, bei Gott Gutes und Schlimmes für die Menschenkinder, je nachdem er mit denselben zufrieden oder unzufrieden ist. Sein Wesen ist widerspruchsvoll; einerseits werden ihm Ungereimtheiten und tyrannische Einfälle zugeschrieben, während er andererseits für sehr einflußreich bei Gott angesehen wird, welcher doch als heilig und gut, wenn auch als gerecht gilt.

Spricht man mit den Eingebornen nur obenhin von *Mwawa*, so könnte man leicht den Eindruck gewinnen, daß sie diesen Geist achteten; sie geben ihm sogar den Titel *Mama*, der auch Gott wegen seiner Güte beigelegt wird. Dringt man aber weiter in die Sache ein, so findet man, daß der Name *Mwawa* vor allem das Gefühl der Furcht auslöst. Zwar gilt er als mächtiger Bringer von Regen und Fischen, zwei hochersehnten Dingen; aber er führt darin die Menschen oft mit leeren Versprechungen an der Nase herum (*wakop' awantu*). Gibt er manchmal etwas Gutes, so ist er doch der Hauptsache nach herrsch- und rachsüchtig. „Wenn wir uns seinen Ungereimtheiten nicht fügen, so ißt er uns“, meinen die Leute. Dieses Aufessen geschieht durch Krankheiten, Unfälle, vor allem aber durch die gefürchteten Blattern, eine Spezialität des *Mwawa*, weshalb er auch den Namen *Mama Nduwi* (Mutter Blatter) hat. Da manche Leute durch die Blattern erblinden, sagt man dem *Mwawa* auch die Liebenswürdigkeit nach: *watonkol'aminso ya wantu*, er blendet die Augen der Menschen!

Von Zeit zu Zeit nimmt *Mwawa* irgend eine sichtbare Gestalt an; erscheint er in menschlicher Form, so zeigt er sich am liebsten als junger Bursche oder als junges Mädchen von schöner Gestalt; man sagt sogar von ihm, daß er in solcher Erscheinung vorübergehend geheiratet habe, um dann plötzlich wieder zu verschwinden. Manchmal taucht er in den Dörfern als sonderbarer schwarzer Hund mit blitzenden Augen auf, während er ein anderes Mal als Maus sein Unwesen an den Hütten treibt und darin die Körner herum-

¹ Vgl. „Anthropos“ IV., S. 295—317.

streut, welche er in den Behältern aufgestöbert hat. Um seine Befehle den Sterblichen zu vermitteln, liebt er es, seinen Getreuen im Traum zu erscheinen. So erlebte ich es vor 7 Jahren in Zimba, daß der Häuptling Kapere plötzlich mit folgender Botschaft an seine Leute herantrat: „*Katai* ist mir erschienen und hat mir befohlen, wir sollten nicht mehr der neuen Lehre auf der Mission nachlaufen, sondern zu seinem Kult zurückkehren; sonst würden die Blattern wieder erscheinen!“

Am liebsten soll aber *Mwawa* seine Befehle durch den Mund von „Besessenen“ vermitteln. Das will nun allerdings nicht sagen, daß es hierzulande wirklich Besessene gibt; ich habe wenigstens seit 8 Jahren keinen Fall beobachtet. Die Leute sehen aber für von *Mwawa* besessen solche Personen an, welche die fixe Idee haben, von ihm besessen zu sein. Wenn sie im übrigen einigermaßen verständig sprechen, wird ihre Sendung felsenfest anerkannt, *Mwawa* spricht aus ihnen, man ehrt sie und gehorcht ihnen. Solche Besessene sind meistens ältere Weiber; aber auch Männern kann diese Rolle zufallen. Durch diese Vermittler diktiert nun *Mwawa* manchmal allerhand drollige Observanzen; bald untersagt er für längere Zeit die ehelichen Beziehungen der Verheirateten, bald das *zeze*-Spiel (eine Art Gitarre), bald verbietet er für eine bestimmte Zeit den Genuß von *msimwa* (Gemüseart), von Fischen oder bestimmtem Fleisch; ein anderes Mal kommt der Befehl, alle männlichen ausgewachsenen Tiere zu töten: Häher, Böcke, Widder, Stiere; im Weigerungsfall würde *Mwawa* Krankheiten und Tod ins Land bringen. Im Jahre 1904 machte dieser Blödsinn das letzte Mal die Runde bei den hiesigen Stämmen, vom Tanganyika bis nahe an den Nyassa. Alle ausgewachsenen männlichen Tiere wurden von den guten Leuten getötet oder zu einem ganz lächerlichen Preise verkauft; denn das Angebot war groß und die Käufer äußerst selten; mir selbst wurden Tiere zu einem Drittel des gewöhnlichen Preises und noch darunter angeboten. Als der Rummel endlich vorüber war, fehlte es überall an männlichen Tieren zur Weiterzucht!

Und all diesen Unannehmlichkeiten unterziehen sich die Leute, um *Mwawa* bei guter Laune zu erhalten und um nicht die Pocken auf den Hals zu bekommen. Kommen sie eines schönen Tages doch, so wird an der Versöhnung des *Mwawa* gearbeitet. Im Jahre 1900 herrschten die Pocken im Lande. Ein altes Weib, welches sich von *Mwawa* besessen erklärte, wanderte von Dorf zu Dorf und forderte, daß alle Welt, Männlein und Weiblein, Jung und Alt, an den Kreuzungsstellen der Wege singen sollten: *kuseneka makongo*, d. i. *sal-tando projicere vaginas!* Während dieser Refrain immerfort wiederholt wurde, warfen die Leute tanzend den Kopf zurück und den Unterleib nach vorne. Ich fragte einmal die Leute: „Fandet Ihr denn diese Sache wirklich schön?“ Sie antworteten ganz einfach: „Nein, durchaus nicht, aber wir fürchteten uns, im Weigerungsfall von *Mwawa* vernichtet zu werden.“

In diesem Jahre hatte ich die nicht eben erfreuliche Gelegenheit, das Wirken so eines *Mwawa* oder *Katai*, d. h. eines Weibes, das sich von einem solchen besessen glaubte, näher zu beobachten. Sein geistiges Gleichgewicht war schon längere Zeit gestört gewesen, als es eines Tages erklärte, *Katai* sei ihm auf den Nacken gefallen und habe von ihm Besitz ergriffen. Seitdem wurde die närrische Sibylle ein Gegenstand der Verehrung. Da es gerade an Regen

fehlte, erklärte sie, sie (d. h. also *Katai* in ihr) halte den Regen zurück. Um sie zu bestimmen, den Regen doch wieder freizugeben, taten die guten Leute alles, was sie verlangte und brachten ihr reichlich Geschenke. Als der Regen immer nicht kommen wollte, meinten manche Überschlaue, die Alte lasse ihn nicht los, weil man auf der Mission die ganze Sache für Schwindel erkläre. Der große Häuptling Mkoma schickte der Närrin sogar ein Mädchen, um sie zu bedienen. Als es nach drei Wochen Dürre Regen gab, da war es natürlich die Närrische, oder vielmehr *Katai* in ihr, die denselben endlich gespendet hatte.

Dem hiesigen Häuptling Takimba, welcher wegen Mißbrauch der Vielweiberei seit Jahren von Sterilität ereilt ist, erklärte sie, daß sie ihm seine Fähigkeit, Kinder zu zeugen, weggenommen habe. Sie versprach ihm zugleich, Milde statt Strenge walten zu lassen und ihm die entwendete Kraft wieder zurückzugeben, wenn er sich verdemütige. Zu diesem Behufe pflanzte sie sich völlig nackt vor dem Häuptling und einer reichlichen Menge Zuschauer auf, schalt tüchtig auf den armen Mann und seinen *kilumba* (Stolz) los, befahl ihm, den Pack Perlen, welche er zum Zeichen seiner Herrscherwürde an den Füßen trägt, abzunehmen und ihr zu geben und sofort sein Dorf zu verlassen, mitten in der Regenzeit, und sich irgend anderswo ein provisorisches Obdach zu suchen. Der wackere Häuptling unterwarf sich all dem demütiglich, worauf ihm die alte Hexe versprach, sein kinderloses Lieblingsweib werde im selben Monat noch schwanger werden und schon im darauffolgenden Monat ein Kind gebären. Natürlich kam das Kind weder nach den angegebenen zwei, noch nach beliebigen weiteren Monaten.

Das alles konnte anderwärts das Vertrauen an sie nicht erschüttern; es gelang ihr sogar endlich ein Wunder: ein bisher kinderloses Weib wurde nach einem Besuche bei ihr schwanger! Leider hatten die Leute nicht beachtet, daß die Unfruchtbarkeit von ihrem Mann kam; ein anderer Mann half dem ab, und die Beratung der Hexe gab einen gelungenen Deckmantel für die Sünde ab.

Die angeführten Episoden zeigen in etwa das Bild, welches in den Köpfen der Schwarzen von *Mwawa* oder *Katai* lebt. Fügt man dem die Rolle hinzu, welche *Mwawa*, dieser böse Geist, in den beiden Sagen spielt¹, welche sich mit der Auferstehung der Menschen beschäftigen, so ist der Schluß nicht unberechtigt, daß dieser Geist *Mwawa* in vielem dem Satan entspricht. Wie im Buche Job hat er Zutritt zu Gott, seine Bitten werden erhört und erfüllt. Ist jemand durch *Mwawas* Vermittlung an Pocken erkrankt, so flehen die Verwandten des Kranken: „*Ungele mama Mwawa, umbwir' ulukufi kwe Nguluwi*, d. h. Verzeih mir, *Mama Mwawa*, fall für mich bei Gott auf die Knie nieder!“

II. *Viwa* (Gespenster).

Wenn ein ehrlicher Mensch stirbt, geht sein *mzimu* (Seele) ins glänzende Land des *Nguluwi* (Gottes); ein mit *mpondo* (großen Sünden) belasteter *mzimu* wird dort nicht zugelassen. Neben dem *mzimu* (Seele) des Menschen

¹ Siehe „*Anthropos*“, IV., SS. 300, 301.

kann aber auch der begrabene Leib noch Ausgangspunkt eines halbgeistigen Wesens werden; wenn der Leib in Verwesung übergeht oder schon verwest ist, können die Knochen sich als *kiwa*, als Gespenst erheben:

Muntu wakatak' ikiwa, watumbuk' ikiwa.
Der Mensch erhebt sich als Gespenst, wird ein Gespenst.

Nicht alle Menschen erstehen als Gespenster, und nicht alle Gespenster sind böartig.

Bei diesen *viwa* (Mehrzahl von *kiwa*) unterscheiden die Neger kaum das Wesen von den Knochen; das wandelnde Knochengerüst ist für ihn das *kiwa*, ohne daß er sich darnach fragt, aus welcher Kraft die Knochen wandeln. Nach meiner Ansicht ist jedenfalls in der Vorstellung des Negers nicht die Seele des Verstorbenen diese bewegende Kraft; denn während er den *mzimu* verehrt und zu ihm betet, er möge für ihn von Gott Gutes erlehen, haßt er zu gleicher Zeit das *kiwa* des nämlichen Menschen und belegt es mit Schimpfnamen, wie: Du Bastard, du Hundesohn (*mwamamsula*, *mwamambwa*).

Steht somit das *kiwa* zum *mzimu* des Verstorbenen in keinem Zusammenhang, so doch zum früheren ganzen Menschen; denn in seiner schädlichen Tätigkeit hält sich jedes *kiwa* an seine nächsten Verwandten, während es die übrigen Leute unbehelligt läßt. Als Erklärung wurde mir gegeben, daß sich das *kiwa* langweilt, allein herumzuirren; es sucht sich also einen Begleiter unter seinen lebend gebliebenen Liebsten. Nachts erhebt sich das Knochengerüst und sucht einem Verwandten „den Hals umzudrehen“ (*anyonga shingo*), d. h. es sucht ihn direkt zu töten oder ihn durch Anhängen von Krankheiten zum Sterben zu bringen; davon die heillose Furcht vor den Gespenstern der Verwandten und die Anwendung eines haarsträubenden Mittels dagegen: stellt der *singanga* (Arzt) bei einem Krankheitsfall das Wirken eines *kiwa* als Ursache fest, so muß der Leichnam des betreffenden Verwandten ausgegraben und verbrannt werden; das ist das Gespenster- oder Knochenbrennen. Mit dem Verbrennen sämtlicher Knochen gilt das ganze Gespenst für beseitigt; bliebe auch nur ein Knöchlein zurück, so würde das Gespenst weiterbestehen. Dieser Umstand wird in manchen Gegenden von geriebenen Spezialisten, welche, durch Schutzmittel gegen die Gespenster gefeit, das Verbrennen besorgen, zu Erpressungen benützt; sie behalten sich ein Fingerglied zurück und drohen das *kiwa* wieder auf seine Verwandten loszulassen, wenn das Honorar für die Arbeit nicht reichlich genug ausfällt.

Das Ausgraben und Verbrennen der Leichen ist natürlich eine um so häßlichere Arbeit, je näher sie dem Todestag liegen. Vor 7 oder 8 Jahren starb ein Weib; schon drei Wochen hernach wurde ein anderes Familienglied schwer krank und der *singanga* stellte, wie üblich, durch Geisterbefragen das Wirken des *kiwa* des verstorbenen Weibes als Krankheitsursache fest; es mußte also schon drei Wochen nach dem Tode zum Ausgraben und Verbrennen geschritten werden, eine Szene, welche mir ein an der Sache unbeteiligter Augenzeuge also schilderte: Der mit der Prozedur betraute Spezialist hatte sich einen tüchtigen Pack *dawa* (Schutzmittel) an den Nacken gebunden, damit das Gespenst ihm nichts anhaben könne! Als er beim Scharren auf die Leiche stieß,

nahm er die faulenden Eingeweide heraus und band die Knochen sorgfältig zu einem Paket zusammen, über welchem ein Scheiterhaufen zum Verbrennen aufgeschichtet wurde; der Platz rings um den Scheiterhaufen wurde fortwährend mit gefeitem Wasser bespritzt mit der liebenswürdigen Anrufung: *kalale mwanamsula, kalale mwanambwa* (schlaf Bastard, schlaf Hundesohn).

Der Glaube an Gespenster ist zweifellos sehr alt, das Gespensterbrennen dagegen eine nicht sehr alte Errungenschaft, welche einige hiesige Stämme von den südlicher wohnenden Wabemba übernommen haben. Die Leute erzählten, daß zur Zeit des Häuptlings Cungu oder Luiwa, vor etwa 80 oder 90 Jahren, die Gespenster es sehr arg trieben und viele Todesfälle veranlaßten. Da erfuhren die *singanga* bei den Wabemba das Heilmittel: die Knochen müssen verbrannt werden, dann ist's aus mit den *kiwa*. Wie man sofort sieht, sind diese sonderbaren Ärzte es, welche diesen Aberglauben eifrig unterhalten und ihn gegen Vergessenheit schützen, um Vorteil daraus zu ziehen.

Dieser Aberglaube war besonders am Anfang der hiesigen Mission kein geringes Hindernis für die Christianisierung; die alten in den Überlieferungen aufgegangenen Leute widersetzten sich so viel wie möglich der Taufe der jüngeren Generation; „denn,“ sagten sie, „sind unsere Kinder getauft und sterben sie eines Tages, dann werden sie vom Priester im christlichen Friedhof begraben, so daß wir sie nicht ausgraben und verbrennen könnten, wenn sie *viwa* würden.“

Im Zusammenhang mit den *viwa* will ich gleich von anderen Verwandlungen sprechen, welche nach hiesigem Negerglauben die Knochen eines verstorbenen Menschen durchmachen können. Da kommen vor allem die Häuptlinge in Betracht, deren Leiber als Löwen erstehen. Da in der hiesigen wildreichen Gegend die Löwen nur äußerst selten einen Menschen angreifen, sagen die Leute, dies seien in Löwen verwandelte Menschen; nur wirkliche Löwen söhne taten den Menschen etwas zuleide. Einem herumstreichenden Löwen würde deshalb mancher ältere Mann nichts tun, auch wenn er könnte, solange die Bestie keinen Schaden anrichtet.

Andere Leute, welche in Löwen, Leoparden oder Hyänen verwandelt werden wollen, verschlingen ein Stück vom Herzen des betreffenden Tieres. Um diese Medizin zu hindern, den Weg jeglicher Nahrung zu nehmen, wird dieselbe in ein Stücklein Holz gesteckt und verschlungen. Stirbt der Mann nun, so stecken seine Verwandten ein Stück Rohr so ins Grab, daß es den Leib mit der Oberwelt verbindet. Aus diesem Rohr soll dann ein wurmartiges kleines Wesen emporsteigen, welches sich allmählich zum betreffender. Raubtier entwickelt.

Auch an Verwandlungen in Schlangen (*nsato*) wird geglaubt; dieselben werden dann freundlich behandelt und sogar genährt.

Vor einem Jahr vergifteten wir einen Löwen, die Löwin rührte das Gift nicht an. Nach einiger Zeit kam wieder ein Löwenpaar; wieder ging der Löwe in die Falle, die Löwin aber ließ sich nicht fangen, obwohl wir ihr mehrere Tage lang bei ihren Visiten mit Gift und Fallen nachstellten. „Ja“, sagten die Leute, „das ist eben Namundi (eine verstorbene Sultansfrau), die kennt die Kniffe der Europäer!“

Vor mehreren Jahren erschlug uns in Zimba am Ikwassee ein Leopard in sieben Visiten 120 Schafe und Ziegen: wir legten vergiftetes Fleisch aus; er fraß es, trank am Fluß viel Wasser und erbrach es. Ich stellte ein Gewehr auf und band ein Stück Fleisch vor den Lauf; der Leopard biß das Fleisch ab, ohne zu ziehen, so daß der Schuß nicht losging. Eines Nachts wachten zwei Jäger im Stall; der Leopard kam, richtete sich prächtig auf, um das an eine Stange gebundene Fleisch zu holen; die Schüsse krachten auf 4 bis 5 Meter Entfernung ohne zu treffen. Die Neger erklärten: „Das ist ein Mensch“, d. h. ein in einen Leoparden verwandelter Mensch.

III. *Kinkula*.

Ein *kinkula* flößt den Negern fast ebensoviel Furcht ein, wie ein *kiwa*. *Kinkula* ist jedes Kind, bei dem die Oberzähne zuerst durchbrechen. So ein *kinkula* ist ein Unglückskind; seine unabwendbare Bestimmung wäre, die ganze Familie zugrunde zu richten, wenn es groß würde. Deshalb wird es unerbittlich und sofort beseitigt, was in der Regel ältere Weiber besorgen; im geheimen geschieht das auch sicher jetzt noch. Fragt man, worin denn eigentlich die Gefährlichkeit so eines Kindes bestehe, so weiß niemand etwas Bestimmtes anzugeben; es ist einfach ein Unglückskind und müßte, groß geworden, in irgend einer Weise Ursache des Verderbens der Familie werden.

Bei anderen Stämmen, z. B. östlich vom Nyassa, werden auch Zwillinge-kinder gleich dem *kinkula* gefürchtet und getötet. Hierzulande geht man nicht so weit, glücklicherweise, denn die Zwillinge sind hier auffallend häufig, so daß man für jedes Dorf von 50 bis 100 Seelen ganz ruhig im voraus schon 1 bis 2 *nampasi* (Zwillingsmütter) annehmen darf; die Sache ist überall leicht zu konstatieren, weil solche Mütter fortan den Namen *nampasi* führen. Ich kenne hier eine Frau, welche viermal nacheinander Zwillinge geboren hat. Am wenigsten entzückt ist bei solch überströmendem Mutterglück in der Regel die Mutter selbst; denn während eine gewöhnliche Mutter ihr Kind ziemlich leicht auf dem Rücken herumträgt, hat die *nampasi* die große Mühe in Aussicht, zwei Jahre lang sich zwei Erdenpilger um den Leib zu binden, von denen der eine dann in der Regel auf dem Rücken, der andere auf der Hüfte nach vorne gebeugt reitet. Diese Mühe dürfte wohl der Hauptgrund für die Furcht vor Zwillingen sein. Dazu kommt aber noch ein anderes: die nähere Verwandtschaft solcher Zwillinge ist dem Körperanschwellen (Wassersucht?) ausgesetzt, wogegen aber die famosen *singanga* (Ärzte) ein Vorbeugungsmittel geben. Deshalb findet man eine Zeitlang vor der Hütte der Frau, welche Zwillinge gebor, einen irdenen Topf zwischen drei in die Erde gesteckten Pflöcken, in welchem Medizin zur Verhütung des Anschwellens gekocht wurde. Diese Medizin wird in die Nahrung gemischt, wovon alle Verwandten essen. Kommt später noch ein Verwandter von weiter her, so führt er seine Hand in den Topf und bestreicht seine Stirne mit dem heilkräftigen Medizinwasser.

Ist somit im Grunde eine Doppelgeburt in den Augen der Neger eine unangenehme Sache, so stellt sie sich doch nach außen dem Uneingeweihten als freudiges Ereignis dar. Denn sämtliche Weiber der Gegend versammeln sich vor der Hütte der betreffenden Frau und singen und tanzen ein paar

Tage. Dafür muß der glückliche Vater zwei Ziegen zahlen, wovon eine zum Häuptling wandert, die andere aber von den versammelten Weibern verzehrt wird.

IV. *Milembo dawa* (Heilmittel).

Wer unter die Neger tritt, dessen Auge fällt bald auf allen Wegen und Stegen auf allerhand Dinge und Vorrichtungen, die auf den ersten Blick abergläubische Vorstellungen verraten. All das Zeug, das man so an Wegen, Häusern, Bäumen und Menschen sehen kann, läßt sich unter den weiten Begriff *dawa* (Medizin, Heilmittel, Schutzmittel) zusammenfassen. Zur Herstellung solcher *dawa* kann rein alles Erdenkliche dienen: Hölzchen, Wurzeln, Rinde, Zähne, Krallen, Knochen, Vogelköpfe, Haare von Tieren, menschliches Kopf- und Schamhaar, menschliche Knochen, Flügel von Vögeln, kleiner Stofflappen, der einem Weibe zur Verhüllung der Genitalien diente, überhaupt jeglicher Schmutz und Mist. Sieht man in einen *dawa*-Sack eines *singanga* (Arztes), so fragt man sich, wie irgend ein Sterblicher beim Anblick dieses brüderlich zusammenliegenden Schmutzes irgend welches Vertrauen hegen kann.

Was die Herkunft der jeglicher *dawa* zugeschriebenen Kraft anlangt, scheint nach Ansicht der Neger dieselbe der *dawa* eigentümlich zu sein und nicht von außen durch ein gutes oder böses Wesen hinzugelegt zu werden; ich konnte bisher keine Spur entdecken, daß zur Herstellung von *dawa* Hokus-pokus angewendet wurde. Der Meister muß nur die Einsicht (*masala*) in die Kräfte der einzelnen Mittel haben. Diese Einsicht, dieses Wissen ist für manche Mittel allgemein verbreitet, für die meisten Mittel und Mischungen ist dies aber Amtsgeheimnis der Eingeweihten, der *singanga* (Ärzte), welche sich ihre Kunst gehörig zahlen lassen. Auch der, welcher in die Tiefen dieser Wissenschaft eingeführt zu werden wünscht, muß an seinen Meister erst ein gutes Geschenk entrichten, um ihm die Zunge zu lösen; teuer ist die Sache indes nicht, weshalb es auch eine Menge mehr oder weniger gesuchter Heilkünstler gibt.

In bezug auf die Wirkungsart kann man die *dawa* unterscheiden in solche, welche am Ort der Anwendung durch Einführung in den Körper oder doch durch Berührung mit demselben ihre Wirkung tun, und in solche, welche auch ohne körperliche Berührung wirken. Unter den ersteren finden sich manche, welche nicht bloßer Humbug sind. So befindet sich hier ein Mann, welcher mit seinem Mittel bei stetem Erfolg die von Schlangen Gebissenen behandelt, während andere Leute bei Abwesenheit des Mannes an Schlangenbiß starben. Eines Tages biß eine Wasserschlange, *nondo* genannt, einen Mann. Nach einer guten Stunde wurde demselben in meiner Gegenwart die genannte *dawa* in verschiedene Schnitte eingerieben, welche man an Stirne, Brust und Waden angebracht hatte, während sich der Gebissene vor Schmerzen wand. Eine Viertelstunde später begann er bereits ruhiger zu werden, er war gerettet. Ein anderer Mann und eine kräftige Eselin wurden von der gleichen Schlange gebissen und starben, da das Mittel nicht zur Stelle war.

Weit verbreitet ist auch der Glaube, durch *dawa* ohne körperliche Berührung wirken zu können. Es sind vor allem die Zauberer, welche in dieser Weise auf Entfernung zu wirken vorgeben, indem sie ihr Mittel mit einem dem zu Treffenden gehörigen Gegenstand in Berührung bringen, um demselben verschiedene Übel

anzuhexen. Hieher gehören auch jene Mittel, welche zum Schutz gegen Raubtiere, gegen Krankheit und Zauberei getragen werden: die *dawa* vertreibt diese üblen Dinge, sobald sie nahen wollen. Bekannt ist ja die *maji-maji-dawa* vom letzten ostafrikanischen Aufstand, welche die Kugeln der Europäer und ihrer Soldaten in Wasser verwandeln sollte, es aber freilich nicht tat.

Vor einiger Zeit kamen drei Fremde ins Missionsdorf. Als ich mich nach ihrem Treiben erkundigte, erfuhr ich, daß es *singanga* seien, welche Dummköpfen gegen Bezahlung *dawa* gegen Zauberei einimpften und eine dazu-passende Singweise lehrten. Sogar ein junger Christ, welcher sich zu den Aufgeklärtesten und Schlauesten rechnet, fiel auf den Humbug herein.

Der Anwendung nach zerfallen die *dawa* in viele Arten; es gibt solche zum Trinken, Einimpfen, Einreiben, Anlegen, Besprengen, Lecken, Aufhängen, Auslegen. Wurzeln und Rinde werden häufig gekocht und die Brühe getrunken. Unter dieser Art ist wohl manches brauchbare Abführ- und Brechmittel; die Schwarzen behaupten, daß auch ein solches gegen den Aussatz vorhanden sei; ich glaube aber, daß es sich da eher um vorübergehende Linderung und Verzögerung, als um eine Heilung handelt.

Andere *dawa* wird zuerst verkohlt, dann mit Öl zu einer Salbe vermengt und in Antilopenhörnern aufbewahrt. Diese Art von Medizin dient meist zum Einimpfen, wird aber auch oft vom Finger abgeleckt. Unter dieser Art erwähne ich besonders das schon oben angezogene Mittel gegen Schlangenbiß. Auch das *ipingo lya mwance* (Kindersalbhorn) gehört hieher; dies ist ein mit solcher Salbe gefülltes kleines Horn, welches bei der Geburt eines Kindes von einem möglichst renommierten *singanga* gegen gute Bezahlung erstanden wird. Solange das Kind in der Ziegenhaut auf dem Rücken der Mutter herumtanzt, hängt der *ipingo* meistens an dieser primitiven Wiege, später wird er dann von der Mutter sorgsam aufbewahrt. Ist das Kind krank, so leckt es von dieser *dawa*, oder man reibt sie in Einschnitte, welche an den Schläfen, an der Stirn oder in einer Linie angebracht werden, welche von der Stirne bis zum Nacken ausrasiert wird. Andere Impfmittel sind die Meister-*dawa*, wodurch man sich Geschicklichkeit für die Jagd auf Elephanten, auf Erdschweine (Ameisenscharrer), auf Stachelschweine, sowie für den Schlangenfang erwirbt.

Am augenfälligsten ist eine andere allgemein verbreitete Art, *dawa* zu gebrauchen. Heilkräftige Stückchen Holz in verschiedenen Mustern, auch Krallen von Löwen und Leoparden, sowie mit Salbe gefüllte Hörnchen legen sich die Neger gerne um Arm, Handgelenk, um Stirne, Hals, Brust, Hüften und Füße. Diese Sachen sind gut zum Heilen: wie auch zum Verhüten von Kopf- und Halsweh, von Brust- und Unterleibsleiden, sie verhindern Wundfieber, behüten vor Schlangen, Löwen und Krokodilen usw. Die Weiber tragen vielfach eine Art flache Muschel um die Brüste, um viel Milch zu haben; den Kindern legt man zur Zeit des Durchbrechens der Zähne zur Erleichterung dieser Arbeit einen kleinen Antilopenkinnbacken um den Leib, um den Hals vielfach ein aus allerhand Schmutz zusammengestelltes Amulett zum allgemeinen Schutz.

Zum Auslegen der *dawa* begibt man sich an Kreuzungsstellen von Wegen, wohl damit das Mittel Krankheit und Übel auf den falschen Weg, Glück und Gelingen auf den rechten Weg weise. Diese *dawa* besteht meist aus Holz-

stücken, welche in oder unter einer Topfscherbe liegen. Am Eingang der Dörfer findet man meistens über einem torartigen Durchgang den Flügel eines Vogels aufgehängt; dies bringt Erfolg beim Fischfang. Auch die Häuser sind innen und außen durch derartige Schutzmittel gefeit. Daß die Felder, die Hauptsorge des Negers, in diesem *dawa*-Strom nicht leer ausgehen, versteht sich von selbst; neben Gebet zu Gott und den *wazimu* befördert *dawa* das Wachsen. Gegen Wildschweine werden von glücklichen Besitzern die Felder durch Löwenfett und Löwenherz gefeit. Seitdem ich dies weiß, begreife ich auch den großen Zudrang älterer, sonst gar nicht neugieriger Leute, wenn ein in der Falle gefangener Löwe ausgebalgt wurde! Jeder suchte von der seltenen und begehrten *dawa* etwas für sich beiseite zu schaffen.

Zum Schluß will ich noch die hauptsächlichsten Zwecke ausdrücklich zusammenstellen, denen diese *dawa*-Welt dienen soll. An erster Stelle steht das Heilen von bestehenden Krankheiten, dem, wie erwähnt, neben einigen wirklichen Mitteln aller mögliche Krimskräms dienen muß. Es wäre vergebliche Mühe, einem Neger klarmachen zu wollen, daß zwischen einem Mittel und dem Heilerfolg, zwischen Ursache und Wirkung eine einigermaßen erkennbare Beziehung bestehen muß.

Auch um Krankheiten und jeglichem Übel vorzubeugen gibt es eine Menge Mittel, nur bleibt der Erfolg gar zu oft aus; das hindert aber den Glauben daran nicht. Sogar gegen Zauberei wappnen einige seltene und gesuchte Spezialisten.

Eine spezielle Gruppe von Künstlern, die lichtscheuen Zauberer, wenden verschiedene Medizin zum Schaden ihrer lieben Mitmenschen an; sie hexen auf Bestellung und gegen sehr gute Bezahlung Elend, Krankheit und Tod beliebigen Menschen an.

Es gibt auch *dawa*, um stich- und kugelfest zu machen, auch um sich zu verwandeln. Vor 7 Jahren zeigte ich auf der Regierungsstation den berühmten Medizinmann (und Zauberer) Masombwe an, weil er ein Kind in die Wildnis entführt hatte. Die Leute meinten: „Den können die Soldaten nicht festnehmen, der verwandelt sich nach Belieben in einen Löwen oder Leoparden, auch in Feuer“. Der gute Mann hatte natürlich den Glauben an seine Ungreifbarkeit selbst verbreitet. Als er dennoch festgenommen und gestraft wurde, konnte dies seinen Ruf nicht mindern. Die Soldaten selbst, welche ihn doch erst gefangen hatten, boten ihm nach seiner Entlassung aus der Strafe eine Kuh an, um von ihm unverletzlich machende Kriegs-*dawa* zu erhalten, da sie auf eine Expedition mußten.

Wenn ich recht berichtet wurde, gibt es *dawa* auch für liebedürstige Seelen, welche in anderen durch Liebestränke Geneigtheit und Gegenliebe erzeugen wollen, selten zu moralischem Tun.

Ein weiterer Zweck der Anwendung von *dawa* ist Meisterschaft in schwieriger Jagd, wie schon erwähnt wurde. Aber auch Meisterschaft in jeglicher Kunstübung ist ein Ausfluß einer mächtigen *dawa*. Wundern sich die Eingebornen über das Wissen und die Kunstfertigkeit der Europäer, so sind sie schnell mit der Erklärung zur Hand: „Die haben die *dawa*!“

Im Laufe dieser Darstellungen suchte ich ein möglichst wahres Bild von der Denkweise der hiesigen Schwarzen zu geben. Finden wir dabei auch, daß diese arme Rasse unter einem Wust von Aberglauben fast erstickt, so dürfen wir doch nicht vergessen, was ich in der ersten Hälfte dieser Darlegungen über die Ideen ausführte, welche die Leute über Gott den Schöpfer¹, den väterlichen Freund und Hort der Guten haben; auch der einzelne ist sich in seinem Innern der sittlichen Forderung bewußt, keine schlechten Handlungen zu begehen, wovon die bei gewissen Gelegenheiten geübte Beichte sämtlicher Sünden Zeugnis ablegt². Denkt dabei auch der Schwarze in der Regel sicher nicht über die Sache selbst nach, sondern übt sie einfach, weil die Überlieferung der Alten zum glücklichen Leben es so vorschreibt, so schlägt bei ihm doch der christliche Unterricht rasch bekannte Saiten an, sobald die schwere Arbeit gelungen ist, ihn zum Aufmerken, Nachdenken und Vergleichen zu bringen. Die Neger haben keinerlei Widerwillen gegen das Christentum, wie er z. B. den Muhammedanern von Jugend auf anezogen wird. Gäbe es nicht so viele äußerliche Hindernisse, wie vor allem die Vielweiberei, so wäre die Christianisierung der Neger bei zielbewußter Arbeit die Sache von verhältnismäßig kurzer Zeit.



¹ Siehe „Anthropos“, IV., S. 305.

² A. a. O., S. 309 ff.

Analecta et Additamenta.

Trial by Ordeal among the Bantu-Kavirondo. — At the present time, the Bantu-Kavirondo have recourse to trial by ordeal only for settling cases of homicide. Death from natural causes is not admitted among them. Superstition has such a deep hold on the minds of this people that immediately on a person's decease, someone is accused of having caused his death either by casting a spell over him or by secretly administering poison to him. On a person's decease, the witch-doctor of the tribe is summoned and the symptoms of the dead person's sickness are described to him. After much secret consultation with his brother witch-doctors, the supposed murderer is named and he is summoned to trial. If he admits his guilt, condemnation follows and the customary fine is imposed. If, on the other hand, the accused protests in declaring his innocence, the accuser challenges him to undergo the ordeal.

The mode of procedure for trial by ordeal among the Bantu-Kavirondo is this. A poisonous concoction mixed in native beer is prepared by the witch-doctor and the chiefs and their followers are summoned to witness the proceedings. Both accused and accuser partake in equal parts of the poisonous draught and stand facing each other surrounded by the assembled crowd. If the accused is the first to fall senseless to the ground, he is declared to be guilty of the charge made against him. Judgment is there and then pronounced against him and confiscation of his goods follows. In case the poison proves fatal and the accused person succumbs to it, his body is thrown into the high — grass to be eaten by wild animals — all funeral ceremonies are denied him and compensation is exacted from his relations. When the accuser is the first to succumb to the effects of the poison, a further meeting is arranged to take place after the lapse of three days and in the meantime search is made for a substitute. This is continued until the accused is tired out, admits his guilt and produces the compensation demanded. In case the accused refuses to admit his guilt and declines to submit to the "trial by ordeal", his cattle and other domestic animals are seized, his food is cut down and destroyed, his huts are burned to the ground and he himself driven forth from the society of his tribesmen. No one will admit him into their midst and food and shelter are denied him. If he removes further away and builds anew, he is followed up and the same treatment again meted out to him. This policy is followed until he admits his guilt or consents to prove his innocence by undergoing the ordeal.

In other cases, when the accused denies his guilt, he is seized by force, his throat, arms and legs are pinned to the ground by strong forked sticks, a heavy stone is placed on his stomach and the draught administered.

F. FRANCIS M. BURNS, of the Congr. of Mill Hill, Nyenga, Uganda.

Mutilatio ethnica in Australia subincisio (mika) dicta existitne in insula Fiji? — Mediante R. P. SCHMIDT, direttore huius ephemeridis "Anthropos" D. Liber Baro DE LEONHARDI mihi transmiserat duas quae sequuntur quaestiones:

"In 2. Report of the Australasian Association for the Advancement of Science, 1890, p. 645 seq., berichtet B. C. CORNEY (Chief medical officer, Colony of Fiji) on certain mutilations practised by natives of the Viti-Islands.

"*Thoka losi*. It consists in passing a round into the male urethra as far as the membranous portion and in making an incision about an inch in length upon it from without at the bulbous portion." Es geschieht dies als Heilmittel bei schweren Erkrankungen. Man läßt die Wunde wieder zuheilen. Es kommt vor, daß die Operation zwei- bis dreimal an demselben Mann ausgeführt wird. *Thoka losi* = Durchstechen mit *losi* (Holzart). Häufiger im Zentrum als im Osten der Insel ausgeführt.

"*Taya ngalengale*. Another mutilation of the urethra practised by the natives of Fiji bearing a still greater similarity then *Thoka losi* to that inflicted in Western Australia, but also resorted to only as a remedial measure. It consists in incising the urethra at its meatus to a point just behind the fraenum praeputii."

"Was ist über diese beiden Operationen bekannt?"

Ad istas quaestiones Director R. P. SCHMIDT adjecit expositionem succinctam executionis et significationis socialis et ethicae mutilationis factae in Australia ibique nomine "subincisionis" (*mika*) designatae.

Quibus omnibus cognitis respondeo ad dictas quaestiones hoc modo:

I. Operatio dicta *coka losi* habet etiam nomina *tiki sinu* in regione Ba et *taka* in tota regione occidentali, Serua, Colo West, Nadroga. Est in usu frequentissimo.

Calamus (roseau) quidam evacuatur eo modo ut fistula efficiatur. Incisione facta unius fere pollicis (pouce) sub urethra, calamus iste introducitur in aperturam ita effectam. Urina emittitur per hunc calamum, at sanguis abundans prosilit ex incisione ipsâ.

Hanc operationem indigenae praetendunt fieri ut emittatur sanguis, qui, ut dicunt, coagulationem (dépôt) in infimâ parte ventris, efformat. Manifeste falluntur putantes retentionem urinariam esse coagulationem sanguinis. Haec operatio atrocissima est et acerbissimos dolores causat homini quando oportet urinam emittere.

Operatio ista stupidissima mortifera est omnibus viris plus quam 50 annos habentibus. Non vidi hominem istius aetatis vivere plus quam duos menses post operationem factam. Quoad viros juniores ordinarie mortifera non est, nisi adhibita sit in morbo qui dicitur "hydrocèle", vel nisi operator sanguinem nimis abundantem effluere passus sit. Unus ex ultimis casibus mortis secutae ex hac operatione, quibus ego ipse testis ocularis interfui, fuit ille in quo vir quinquaginta quinque annorum hanc operationem pro sextâ vice passus est; laborabat morbo qui dicitur "gravelle"; mortuus est post quinque hebdomades inter atrocissimos efflatus nephriticos (coliques néphritiques).

Homines regionis Colo West (insulae magnae Viti Levu) et Macnata (Vanua Levu) pro excellentissimis operatoribus habentur. In his regionibus multi juvenes inveniuntur in quibus operatio ista facta est modo praeventivo, ad evitandos omnes illos morbos contra quos operatio dicta *coka losi* adhibetur.

II. *Tuya ngalengale*. Quod nomen ignoro de cetero in auribus indigenarum pessime sonans, ita ut pronuntiare illud non audeat. Sed operatio quae isto nomine designatur nota mihi est. Apud nos appellatur *tava basi*, alibi *tava sei*; in Navosa ei est etiam nomen *bita vidavida*. Omnes istae appellationes ideam fissionis vel scissionis exprimunt. Ubique exceptis Colo West et Colo East, Naqarawai, in desuetudinem abire incipit.

Urethra in inferiore parte a meatu usque ad praeputium finditur. Sanguis abundans emittitur et sub urethrâ coagulatur, quo deinceps coquillâ quâdam removetur. Ut mali humores istius partis corporis extrahantur, hac operatione efficere indigenae dicunt.

Est operatio dolorosissima et valde periculosa. Adhibetur ordinarie in viris 20 ad 30 annos habentibus. Nunquam audiavi illam in viris plus quam 45 ad 50 annos habentibus factam esse; credo illos ipsam sustinere non posse et mortem certissimam subituros esse.

Haec operatio nunquam in insula Fiji ad promovendam paederastiam perficiebatur. Vitium istud abhorrebant eodem fere gradu ac fornicationem; nonnisi rarissimi casus inveniuntur, nunquam in interiore parte insulae, ubi moralitas indigenarum praestantissima est; sed imprimis in istâ parte insulae operatio nota est.

Item haec operatio nullam relationem habet cum circumcissione; est res omnino independens.

Quod attinet ad caeremonias huius operationis nunquam audiavi illas quovis modo existere. Ratio est quia haec operatio non adhibetur nisi ad educendum malum sanguinem.

Haec operatio rarissima est hodie in insula Na Viti Levu.

J. DE MARZAN, S. M., Fiji.

Laute mit Kehlkopfverschluss und Palatale in der Yap-Sprache (Südsee).

— Ganz im allgemeinen bemerke ich, daß der Kehlkopfverschluß bei allen den im folgenden beschriebenen Lauten nach Öffnung des im Mundraume bewirkten Verschlusses geöffnet wird mit Ausnahme der Laute *m*, *n*, *r*, *l*.

Ich beschreibe zunächst den Laut *f* mit Kehlkopfverschluß. Dagegen, daß mit *f* ein Kehlkopfverschluß verbunden sei, könnte eingewendet werden, daß *f* wesentlich frikativ sei, dagegen alle Kehlkopfverschlußlaute wesentlich Momentan-Laute seien. Um diesen Zwiespalt zu lösen, möchte ich eine weitere Unterscheidung machen. Dieses *f* mit Kehlkopfverschluß besteht, scharf unterschieden, aus zwei Teilen: 1. Aus der Friktion, hervorgebracht durch das Hinausdrängen der im Mund befindlichen Luft durch die Öffnung zwischen Lippe und Zähnen; und diese Friktion ist etwas dauerndes, wenn auch von beschränkter Dauer, weil die wenige Luft bald verbraucht ist. Das Hinausdrängen der Luft geschieht durch Verengung des Mundinnern. 2. Aus der Aufhebung des Kehlkopfverschlusses. Diese erfolgt unter Hervorbringung des „Vokalanstoßes“ eines laryngalen Lautes und ist wesentlich momentan.

Zwei Yap-Wörter mit dem besprochenen *f*-Laut: *fut* Auswurf, Same; *dof'egen* Überreste, Abfall.

Was hier vom *f*-Laut mit Kehlkopfverschluß gesagt ist, gilt ebenso vom vorderen Dental-Laut *z* mit Kehlkopfverschluß, welcher Laut wesentlich Dauerlaut ist. Das Hinausdrängen der Luft geschieht ganz auf dieselbe Weise wie beim beschriebenen *f*-Laut.

Beispiele: *z'ab* abschneiden, *z'iwān* Teil einer Fischreuse, *maz'* erlöschen, *maz'az'ag* bunt, *z'ib* Kochtopf.

Es folgen die eigentümlichen *p*-, *t*- und *k*-Laute. Der Kehlkopf wird erst geöffnet nach Hervorbringung der Laute. Die diesen Lauten eigene Explosion wird bewirkt durch Verengung des Mundinnern respektive der hinteren Mundräume, wodurch die im Munde befindliche Luft zu den abschließenden Teilen hingedrängt wird. — Diese *p*-, *t*- und *k*-Laute schließen also eine doppelte Explosion in sich: 1. Die diesen Lauten an sich eigene Explosion. 2. Die nachfolgende, bei Öffnung des Kehlkopfes eintretende laryngale Explosion.

Beispiele: *p'ewai* Beratungshaus, *up'* durchstechen, *wap'* Kokosnußkeim, *jenup'* Fischfalle, *p'ebugul* Spitze, *gepe'egep'* Kokosnußöl. — *k'iag*, *k'ad*, *k'eia*, *k'u*, *gek'i*, *lik'eg*, *rok'*, *k'ik'i*. — *t'uf*, *t'ai*, *t'e'ai*, *ma'tau*, *ot'ut'*, *wut'*, *ot'*.

Endlich die *l*-, *m*- und *n*-Laute. Diese Laute mit Kehlkopfverschluß unterscheiden sich von den vorhergehenden insofern, als der Laut eintritt in und mit der Kehlkopföffnung. Der Grund davon ist klar. Die Öffnungen, durch welche bei diesen Lauten die Luft nach außen tritt, sind zu groß, als daß die wenige, bei Kehlkopfverschluß im Mund bleibende Luft beim Hinausdrängen durch diese offenstehenden Luftwege irgend einen Laut hervorzubringen vermöchte.

Beispiele: *fel'*, *leg*, *log*, *lod*, *lut*, *me'leg*, *modol'eg*, *wal'i*, *ju'ju'p*, *lu'p*, *li'p*, *mal'*, *il'*. — *m'ai*, *m'ing*, *m'ag*, *zum'ag*, *pilm'or*. — *n'uf*, *n'ei*, *n'u*, *n'ag*, *jan'*, *jon'*, *uen'*, *lo'luan'*, *an'ug*, *lanin'um*.

(Die in diesen Yap-Wörtern vorkommenden Buchstaben *j* resp. *ch* bedeuten *y* resp. *č* und *z* ist gleich *z* [= engl. *th*] des „Anthropos“-Alphabetes.)

Die Yap-Sprache besitzt einen echten Palatalen. Es ist die palatale Affrikate *č*. (Hier hat sich dafür die Bezeichnung *ch* eingebürgert, die von den spanischen Patres eingeführt wurde, die ja denselben Laut in ihrer Sprache besitzen und mit *ch* bezeichnen.) Bis jetzt habe ich noch kein Beispiel für *j* gefunden. Ich bin zur Überzeugung gekommen, daß dieser Laut in hiesiger Sprache nicht vorkommt. Palatalisierte Laute kennt die Yap-Sprache ebenfalls nicht.

Zum Schlusse will ich noch einige Beispiele dieser palatalen Affrikate mitteilen:

cham Streit, *chechii* festmachen, *chul* flott sein, *chari* aufbewahren, *machib* belehren, *lich* Kokosblüten-Syrup, *uchel* Schilf, *ochol* Schlinge, *auchei* Angesicht, *bucheg* verderben, *olobochi* (trans.) verwickeln, *gach* kreuzen (seemännischer Ausdruck), *bochoch* eiserner Speer, *maliagach* opfern, *ruch* Horn.

P. PAULINUS, Kapuziner, Yap.

Corrections to A. L. Kroeber, "Noun Composition in American Languages". „Anthropos“, V (1910). — p. 204 l. 8 from above after "object nouns" add "and".

Corrections à H. Pinard «Quelques précisions sur la méthode comparée». — p. 552 l. 16 lisez «restreint» au lieu de «restreinte». — p. 556 note 1 lisez «p. 543» au lieu de «p. 10». — p. 557 note 1 lisez «p. 543 ss.» au lieu de «p. 10 ss.».

Miscellanea.

Europa.

Das Reichsmuseum in Stockholm hat in der letzten Zeit einen ganz bedeutenden Zuwachs seiner ethnographischen Abteilung erfahren, was durch eine außerordentliche Stiftung ermöglicht wurde. Besonders der ostindische Archipel, Nikobaren, Andamanen, Formosa, Nordjapan (Aino), sind vertreten. Die Insel Botel Tobago ist mit den meisten Objekten repräsentiert. Außerdem Australien, Madagaskar, Somaliland, Kongo, Abessinien (reiche Sammlung), Zentralamerika, Westindien. (Globus, Bd. 97, S. 131.)

Im Sommer 1911 soll in Dresden eine Internationale Hygiene-Ausstellung abgehalten werden, ein Gedanke, der auch in der Ethnologie auf Teilname rechnen darf, obwohl ja zunächst besonders die europäische Kulturgeschichte eine bedeutende Bereicherung ihres Stoffes hier erhoffen kann.

Asien.

Die Kath. Miss. bringen (März 1910, p. 154) eine kurze Notiz über die Boxer aus China, wie sie sich durch Verschlucken von abergläubisch beschriebenen Papierstreifen für den Kampf unverwundbar machen. Auch wird wohl die Asche der verbrannten Zauberstreifen im Tee genommen. Danach wird Weihrauch geopfert, wobei man Zauberformeln spricht. Die jetzt erlangte Unverwundbarkeit wird dann erprobt: man schlägt sich mit einem schweren Ziegel und mit einem großen Säbel je dreimal wuchtig auf Vorderarm, Schulter, Beine usw. Augenzeugen versichern wirkliche Fälle von Unverwundbarkeit. Eine Abbildung zeigt einen Zauberbrustlatz, dessen Anrufungstext der Berichterstatter, P. K. BODMANN, S. J., in Übersetzung mitteilt.

Auf Mangyschlak fand Dr. R. KARUTZ noch viel Ursprüngliches über Ehesitten und Hochzeitsfeste der Kirgisen, das manches bisher bekannte vertieft, erklärt und erweitert. Das Sippenverbot bezüglich der Heirat reicht sehr weit, heute 10 Generationen, d. h. alle Kirgisen auf Mangyschlak stammen von Adai ab, einem Kir-

Europe.

Grâce à une dotation extraordinaire, le musée national de Stockholm a vu, dans les derniers temps, s'enrichir considérablement ses collections ethnographiques. L'archipel indien, les Nicobars, les Andamans, l'île de Formose et le Japon septentrional (Aïnos) sont particulièrement bien représentés. L'île Botel Tobago a fourni la plupart de ses objets. L'Australie, Madagascar, le pays Somali, le Congo, l'Abyssinie (celle-ci particulièrement), l'Amérique centrale, les Indes occidentales figurent aussi parmi les acquisitions. (Globus, t. 97, p. 131.)

Une exposition internationale d'hygiène doit avoir lieu en été 1911 à Dresde. Bien que l'histoire de la civilisation européenne ait avant tout droit d'en attendre une augmentation considérable de ses documents et matériaux, le projet trouvera aussi un accueil bienveillant de la part des ethnologues.

Asie.

L'édition allemande des Missions Catholiques contient (mars 1910, p. 154) une petite notice sur les boxers chinois qui se rendent invulnérables dans les combats en avalant desorceaux de papier couverts de formules magiques. On prend également dans le thé les cendres de ces papiers brûlés. On fait ensuite une offrande d'encens en prononçant des formules magiques. L'invulnérabilité ainsi acquise est mise à l'épreuve: on s'arme d'une lourde brique et on frappe trois fois sur l'avant-bras, l'épaule, les jambes, etc., puis on répète le même manœuvre avec un grand sabre. Des témoins oculaires assurent qu'il y a des cas d'invulnérabilité réelle. Une illustration reproduit une pièce d'estomac dont les invocations magiques sont traduites par l'auteur de l'article, le P. CH. BODMANN, S. J.

A Mangyschlak, le Dr. R. KARUTZ a découvert encore beaucoup de traits primitifs relatifs aux coutumes de mariage et aux fêtes de noces des Kirghiz. Les résultats de ses recherches approfondissent, expliquent et élargissent ce qu'on connaissait déjà sur ce point. La défense de l'exogamie s'étend très loin, jusqu'à dix générations,

gisen aus dem nördlichen Uralsk, der einwanderte. Er hatte zwei Söhne, Kudaïke und Kelembede. Von dem letzteren stammte z. B. in zehnter Generation der Führer des Dr. K., Uras, ab, der bis zu Adai hinauf dem Gebot der Exogamie unterstand, also nur aus der Linie Kudaïkes heiraten durfte. Der intelligente Gewährsmann gibt das als ausdrückliche Familientradition. Man weiß genau das Althergebrachte vom Koran-Gesetz zu unterscheiden. Das kirgisische Heiratszeremoniell fordert sieben „Hochzeiten“, die wechselweise, die erste, vierte und sechste bei den Eltern der Braut, die übrigen bei denen des Bräutigams stattfinden. Offizieller Vertreter des Bräutigams ist meist ein erwachsener Bruder, Onkel oder Vetter. Die weiteren Einzelheiten sind sehr originell und bei der vierten Hochzeit besonders reich. Nach K.'s Anschauung ist auch schon viel Neues den alten Bräuchen beigemischt. (Globus, Bd. 97, S. 37.)

Die Berichte aus Asien über neue Funde halten immer noch an. Der Helsingforscher Prof. G. RAMSTEDT und der Archäologe PÄLSI haben in der Mongolei alte Inschriften kopiert, was von der finnländischen Abteilung der Assoc. intern. pour l'étude de l'Asie centr. et orientale veranstaltet worden war. Mai 1909 zogen die beiden Reisenden von Peking durch die Wüste Gobi nach Urga. Mit einer Karawane zogen sie weiter nach Westen, Klöster und Ruinenstätten durchforschend. Im Orchontal fanden sie einen Inschriftstein mit 6000 Zeichen. (Globus, Bd. 97, S. 130.)

Afrika.

Zwei eigentümliche, das Feuer betreffende Bräuche berichtet Rev. JOHN H. WEEKS aus dem Gebiete der Bangala am oberen Kongo. Zunächst wird das Feuer in Verbindung gebracht mit dem Gesundheitszustande der Hausbewohner. Wird ein Haus besonders viel von Krankheiten heimgesucht, so sucht man den Grund hiefür in einer Verunreinigung des Feuers; man löscht es deshalb aus und holt neues Feuer aus einem anderen Hause. Dann gilt auch das Feuer als Reinigungsmittel. W. berichtet darüber: „Eines Tages sah ich eine alte, mir wohlbekannte Frau inmitten eines Feuerkreises sitzen. Auf mein Befragen erfuhr ich, daß sie einen Leichnam zum Begräbnis vorzubereiten und zu zieren gehabt; sie wurde nun gereinigt, indem man um sie her ein Feuer anlegte“. (Journal Roy. Anthropol. Institute, 1909, S. 113.)

ce qui revient à dire que tous les Kirghiz à Mangyschlak descendent d'Adai qui immigra de l'Uralsk septentrional. Il eut deux fils, Kudaïke et Kelembede. De ce dernier descendait, p. ex., dans la dixième génération le guide du Dr. K., Uras, qui était soumis à la loi de l'exogamie jusqu'à Adai et ne pouvait, par conséquent prendre femme que de la famille de Kudaïke. Le guide, homme d'ailleurs intelligent, affirmait que c'était là une tradition de famille très ancienne. Le cérémoniel du mariage chez les Kirghiz exige 7 «noces» qui ont lieu alternativement, la 1^e, 4^e, 6^e chez les parents de l'épouse, les autres chez ceux du mari. Le représentant officiel de l'époux est pour la plupart un frère adulte, un oncle ou un cousin. Les autres détails sont très curieux et d'une grande richesse, surtout pour la quatrième noce. De l'avis de K., beaucoup de cérémonies modernes ont été entremêlées aux anciens usages. (Globus, t. 97, p. 37.)

Des rapports sur de nouvelles découvertes en Asie continuent à paraître. Le professeur G. RAMSTEDT d'Helsingfors et l'archéologue PÄLSI ont copié, dans la Mongolie, d'anciennes inscriptions. La section finlandaise de l'Association internationale pour l'étude de l'Asie centrale et orientale les y avait envoyés. En mai 1909, les deux voyageurs partirent de Péking, traversèrent le désert de Gobi jusqu'à Urga. Se joignant à une caravane, ils continuèrent leur chemin vers l'ouest en explorant des couvents et des ruines. Dans la vallée de l'Orchon, ils trouvèrent une pierre avec une inscription de 6000 caractères. (Globus, t. 97, p. 130.)

Afrique.

Le Rev. JOHN H. WEEKS rapporte deux coutumes singulières concernant le feu, en usage dans le territoire des Bangala au Haut-Congo. En premier lieu, on attribue au feu une connexion avec la santé ou la maladie des habitants. Une demeure est-elle éprouvée plus que d'ordinaire par des maladies, on en voit la raison dans une infection du feu, à la suite de laquelle on l'éteint et on va chercher du feu nouveau dans une autre maison. En outre, le feu est un moyen de purification. A ce sujet, W. rapporte le trait suivant: «Un jour, j'aperçus une vieille femme qui m'était bien connue, assise au milieu d'un cercle de feu. Sur ma demande j'appris qu'elle avait dû préparer et orner un cadavre pour un enterrement; elle fut donc purifiée moyennant un feu allumé autour d'elle». (Journal Royal Anthropol. Institute, 1909, p. 113.)

Eine ethnographische Forschungsreise in das Kameruner Hochland unternahm B. ANKERMANN, Direktorialassistent des Berliner Museums. Daß es sich hier um ein Gebiet handle, das die Grenze bedeutet zwischen den Sudan- und Bantustämmen, war zwar bekannt, die Eigenart des Grenzgebietes selbst aber war noch sehr wenig erforscht. Das gesammelte Material ist nun allerdings noch nicht vollkommen analysiert worden, aber aus dem vorläufigen Berichte über die Ergebnisse der Expedition geht doch schon mit Sicherheit hervor, daß wir im Kameruner Hoch- oder Grasland ein interessantes Übergangsgebiet vor uns haben. Als solches ist es zunächst charakterisiert durch die daselbst gesprochenen Sprachen. A. schreibt darüber: „Sie sind bei großer dialektischer Zersplitterung — jedes Dorf spricht seine eigene Sprache — anscheinend alle als Bantusprachen aufzufassen, die durch sudanische Einflüsse stark verändert sind. Die Nominal-Präfixe sind größtenteils — in verschiedenem Maße in den einzelnen Dialekten — verschwunden, die im Bantu so reich entwickelten grammatischen Formen abgeschliffen, alle Worte zeigen eine auffallende Neigung zur Einsilbigkeit.“ Derselbe Übergangscharakter zeigt sich in kultureller Beziehung; besonders auffällig in der Bauweise des Landes. Nordöstlich von unserem Gebiete, bereits in Adamaua, herrscht die Kegeldachhütte vor, d. h. rundes Haus mit pyramidenförmigem Dach. Im Westen und Süden hingegen gilt als Regel der westafrikanische Bautypus, d. h. rechteckiges Haus mit Satteldach. Die Bauart des Hochlandes nun partizipiert an beiden Formen: rechteckiger Grundriß und pyramiden- oder kuppelförmiges Dach. — Als besondere Eigentümlichkeit der Hochlandhäuser wird noch die Zimmerdecke erwähnt. Während in der westafrikanischen Wohnung das Hausinnere bis unter den Dachfirst einen einzigen ungeteilten Raum ausmacht, ist in dem Hochlandhause das Wohnzimmer von dem Dachraume durch eine Zimmerdecke getrennt, welche auf den Seitenwänden ruht und diese meistens noch beträchtlich überragt. (Zeitschr. f. Ethnologie, 1910, S. 288 ff.)

Amerika.

In Grönland sammelte CHR. LÉDEN 1909 eine größere Menge von Gesängen mit dem Phonographen, in Umanatriak alle alten Lieder, die man dort noch singen konnte. Weitere Berichte stehen noch aus. (Globus, Bd. 97, S. 197.)

B. ANKERMANN, assistant au musée de Berlin, a entrepris un voyage d'exploration ethnographique dans le haut plateau du Camérout. On savait déjà qu'il s'agissait là d'un territoire limitrophe entre les tribus bantoues et celles du Soudan; mais les particularités de ce pays n'étaient que très peu explorées. Quoique les matériaux recueillis ne soient pas encore complètement analysés, les rapports provisoires sur le résultat de l'expédition donnent lieu d'affirmer avec certitude que le haut plateau ou les steppes du Camérout nous présentent un intéressant pays de transition. Comme tel il est caractérisé tout d'abord par les langues qu'on y parle. A. dit à ce propos: «Malgré le grand éparpillement de leurs dialectes — chaque village a sa propre langue — ils paraissent appartenir au type des langues bantoues, et sont fortement altérés par des influences soudanaises. Les préfixes des noms ont pour la plupart disparu, à différents degrés cependant dans les différents dialectes; les formes grammaticales, si richement développées dans les langues bantoues, sont réduites, tous les mots dénotent une tendance frappante au monosyllabisme. Le même caractère de transition s'accuse par rapport à la culture, surtout dans l'architecture du pays. Dans le nord-ouest de notre territoire, déjà dans l'Adamaua, domine la cabane à toiture conique, c'est-à-dire une rotonde surmontée d'un toit en forme de pyramide; dans l'ouest et le sud, on rencontre généralement le type de l'ouest africain, c'est-à-dire une cabane rectangulaire, surmontée d'un toit à double pente. Le mode de construction en usage sur le plateau tient des deux formes: plan carré avec toiture en forme de pyramide ou de coupole. Une propriété à part des habitations du plateau consiste dans le plafond. Tandis que dans l'ouest africain l'intérieur de la demeure ne forme qu'une seule pièce qui s'étend jusqu'au sommet du toit, nous trouvons dans l'habitation du plateau la chambre ordinaire séparée du grenier par un plafond qui s'appuie sur les parois latérales et les dépasse considérablement dans la plupart des cas. (Zeitschr. f. Ethnologie, 1910, p. 288 ss.)

Amérique.

Au Groenland, CHR. LÉDEN recueillit, en 1909, un grand nombre de chants au moyen du phonographe; à Umanatriak, il fixa ainsi tous les anciens chants qu'on y savait encore. Des renseignements plus précis manquent encore. (Globus, t. 97, p. 197.)

Ozeanien und Australien.

Über die Dieri und ihre Nachbarn am Lake Eyre in Australien berichtet der Missionär a. D. O. SIEBERT, der acht Jahre dort verweilte und schon im Journ. Anthr. Inst., 1904, Bd. 34, p. 100, durch A. W. HOWITT eine Reihe von Legenden veröffentlichte, die auch in des letzteren Werk, weitere im Folk-Lore XIII (1902) zu finden sind. S. gibt Sonnensagen und 13 andere, leider nur zwei in Urtext und Interlinearversion. Weitere Mitteilungen betreffen Anschauungen der Eingebornen, Soziologisches, Pflanzentotem, heilige Steine u. a. Für geleistete Hebammendienste kann eine Frau zum Dank in ein verändertes Verwandtschaftsverhältnis gesetzt werden. Bei irgendwelchem Leid, das dem Kinde zustoßt, läßt die Mutter sich von der eigenen Schwester oder einer sonstigen Verwandten auf den Kopf schlagen. S. gibt die Zahlwörter der Eingebornen 1 bis 6 usw., 10, 20, 40, die schon vor der Berührung mit Weißen gebraucht worden seien: 2 = *mándru*, 4 = *mándrumándru*; 5 = *mára wora*, „Finger einige“. Bei Fremdenbesuch gibt es einen feindlich-freundlichen Empfang, wie das anderwärts auch vorkommt. (Globus, Bd. 97, SS. 44 und 53.)

Der Dozent für Soziologie an der Universität Helsingfors Dr. G. LANDTMANN hat von England aus eine ethnologische Studienreise nach Britisch-Neuguinea angetreten, um von der Insel Badu in der Torresstraße aus östlich die Küste und die Inseln des Flydeltas zu erforschen. Das Ganze dürfte eine vielversprechende Fortsetzung und Ergänzung der Cambridge-Expedition werden. (Globus, Bd. 97, S. 178.)

Océanie et Australie.

L'ancien missionnaire O. SIEBERT qui a travaillé huit ans parmi les Diéris donne quelques détails sur eux et leurs voisins au lac Eyre en Australie. Il avait déjà publié par l'entremise d'HOWITT, dans le Journ. Anthrop. Inst. 1904, t. 34, p. 100, une série de légendes qui sont reproduites dans l'ouvrage de ce dernier; d'autres se trouvent dans le Folk-Lore XIII (1902). S. rapporte des mythes solaires et 13 autres mythes; il n'y en a malheureusement que deux dans le texte original avec version interlinéaire. D'autres renseignements se rapportent aux conceptions des indigènes, à la sociologie, aux totems-plantes, à des pierres saintes, etc. Pour avoir rendu des services de sage-femme, une femme peut passer dans un autre système de parenté. Quand il arrive un mal quelconque à l'enfant, la mère se fait frapper sur la tête par sa propre sœur ou une autre parente. S. donne ensuite les numéraux des indigènes: 1—6, 10, 20, 40 dont on se serait déjà servi avant l'arrivée des blancs; 2 = *mándru*, 4 = *mándrumándru*, 5 = *marawora*, «doigts quelques-uns». Quand on reçoit la visite d'étrangers, il y a, comme ailleurs, une réception hostile-amicale. (Globus, t. 97, pp. 44 et 53.)

Le professeur de sociologie à l'université d'Helsingfors, le Dr. G. LANDTMANN, est parti d'Angleterre pour un voyage d'exploration ethnologique dans la Nouvelle Guinée anglaise en prenant pour point de départ l'île Badu dans le détroit de Torres, il va étudier vers l'est la côte et les îles du delta du Fly. Le tout promet de devenir une continuation pleine d'intérêt et le parachèvement de la Cambridge Expedition. (Globus, t. 97. p. 178.)

Bibliographie.

Louis de la Vallée Poussin. *Le Védisme.* Aus der Sammlung „Histoire des Religions“. Paris (BLOUD & CIE., S. A. R. 526—527). 2. Aufl. 1909.

In dem engen Rahmen von etwa 120 Seiten versucht der gelehrte Autor den Leser mit dem Entwicklungsgange der indischen Religion, deren Gehalt und Bedeutung, bekannt zu machen. Welch schwierige Aufgabe sich der Verfasser mit der Behandlung dieses Themas gestellt hat und welche Arbeit das so bescheiden sich darbietende Büchlein in sich birgt, weiß nur der genügend zu würdigen, der wenigstens eine Ahnung hat von der Fülle des zu bewältigenden Materials, wie von den grundverschiedenen Auffassungen und Auslegungen, welche die sprachlich oft sehr schwierigen und inhaltlich mysteriös dunklen Texte (für uns die einzige Quelle und Grundlage der Forschung) von den verschiedenen Gelehrten bisher erfahren haben. Es ist in der Tat ein wahres Kunststück, sich durch das Labyrinth der sich kreuzenden und widersprechenden Hypothesen unbeirrt hindurchzuwinden und sich auf Grund eigener Untersuchung und sorgfältiger Beobachtung durch das Wirrsal einen Ausweg zu schaffen, der zu einem lichtvollen Ziele führt. LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN vermeidet die Einseitigkeit der Darstellung, er läßt die Hauptvertreter der verschiedenen Theorien zu Wort kommen und macht so den Leser mit allerlei Schulen von abweichender Anschauung bekannt. Bedächtigt wägt er dann die Für- und Gegen Gründe gegeneinander ab und entscheidet sich endlich mit ruhiger, maßvoller Kritik, je nach dem Befunde der vorgebrachten Argumente, für die nach seinem Ermessen bestbegründete Ansicht. Während die Wissenschaft der Gegenwart im Banne der radikalen Entwicklungstheorie befangen und verstrickt ist, weiß sich unser Autor den unheimlichen Fangarmen dieses nach allen Seiten um sich greifenden Polypen zu entwinden. Mit nüchterner Berechnung mustert und prüft er die verfänglichen Hypothesen der Evolutionisten auf ihren Gehalt und Wert und gibt sie schließlich preis, da sie auf der Wage des vernünftigen Urteils zu leicht erfunden werden. Ohne die Leistungsfähigkeit der Menschheit (speziell der Arier) auf dem Gebiete des spekulativen Denkens in jener frühen Kulturepoche zu hoch zu werten, setzt er bei jenen frühgeborenen Menschenkindern mit Fug und Recht, wenn auch keine hochentwickelte Metaphysik (pas n'est besoin de métaphysique), so doch jene einfache Philosophie voraus, die man „gesunden Menschenverstand“ nennt (mais de cette simple philosophie appelée le bon sens) und welche nach seiner Ansicht völlig ausreichte, um den Menschen auf eine im großen ganzen durchaus richtige Idee von Gott zu führen. Im Anschluß an M. BARTH von dem, wie er meint, durch die Weltgeschichte und die Psychologie wohl gestützten Prinzip ausgehend, daß bei der Bildung des Begriffes von Gott im Menschen zwei Kräfte in treuem Bunde schöpferisch tätig waren, nämlich „l'induction sensible et la raison pure“, verwirft er als notwendige Konsequenz in erster Linie entschieden die radikale Evolutionstheorie und in ihrem Gefolge die mythologischen und anderen ähnlichen Erklärungsversuche. („De ce principe . . . découlent de multiples conséquences: en première ligne, la condamnation de la théorie évolutionniste radicale.“ S. 67). So gewinnt denn jene, von den Freunden der absoluten Entwicklungsanschauung verpönte Auffassung einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit, ja (da die Texte eine solche Deutung fast gebieterisch heischen) überzeugende Kraft, daß wir bereits für die vedische Urperiode nicht mit einem rohen Fetischismus und mit jenen anderen postulierten niedrigsten Religionsstufen zu rechnen haben, sondern daß wir es mit dem Kulte einer wirklich transzendenten Gottheit, mit überweltlichen, wenn auch anthropomorphisch dargestellten Wesen ethischer Natur zu tun haben, als deren hehrste

Erscheinung uns in erster Linie Varuna entgegentritt. („Mythographes et ethnographes sont portés à oublier que les dieux védiques ne sont pour la conscience du chanteur, ni des mythes, ni des fétiches; en d'autres termes que le Védisme est fort au-dessus du niveau du naturalisme ou de l'animalisme“, S. 66, und S. 74 „Varuna, le premier des dieux appelés Adityas . . . , ne peut être comparé qu'à Jéhovah par la puissance souveraine et la grandeur morale . . .“)

Mag die Zukunft auch im Detail manches Strichlein, manche Schattierung in der Zeichnung ändern, die großen Umrisse, die charakteristischen Linien des Bildes sind glücklich getroffen, wengleich der Widerspruch, vielleicht auch der Bann, von gegnerischer Seite nicht ausbleiben wird. Wenn der Verfasser S. 125 leise andeutet, daß in bezug auf die eschatologische Doktrin wie auch auf die Opferidee im Verlauf der Zeit ein Rückschritt zu konstatieren sei, so hat er mit dieser Ansicht ganz recht; vielleicht würde eine schärfere Prüfung klarlegen, daß diese rückgängige Bewegung nicht allein auf dieses Gebiet beschränkt blieb, sondern auf dem ganzen Plan der Theosophie gleichmäßig sich geltend machte.

Weist sich das Werkchen auch nur als eine, mit kritischem Blick gesichtete Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse aus, welche im Grunde nichts neues bieten will, so bleibt der gediegenen Abhandlung doch das große Verdienst, daß sie es wagt, gegen die heute ziemlich allgemein vertretene Evolutionstheorie entschieden Front zu machen, welche in ihrem ganzen Aufbau so lebendig an jene kolossale Bildsäule erinnert, die einst Nebukadnezar im Traume sah. Sie gleicht ihr nicht nur in dem berückenden Glanz und dem Furcht einflößenden Aussehen, sondern auch (und zwar vor allem) in der Erbärmlichkeit des Fundamentes, auf das sie gestellt ist; denn auch hier ruht ein goldenes Haupt auf ehernem Rumpf und der gesamte Oberkörper auf (trügerisch überfirnißten) Tonfüßen. Und darum wäre es nicht bedauerlich, wenn dieses abenteuerliche Machwerk, das nur auf eine oberflächliche Fernwirkung berechnet ist, bald das Schicksal seines Vorbildes teilte, wenn es in sich zusammenstürzte und der Wind die zerstäubten Überreste wegfegte.

S. 73 und 82 dürfte statt *Ὀυγαρός* nach der herkömmlichen Orthographie wohl *Ὀὐγαρός* zu schreiben sein; den Gottesnamen sollte man mit der unhaltbaren Vokalisierung Jéhovah (Jéhovah S. 74) in wissenschaftlichen Abhandlungen möglichst vermeiden.

P. O. HÄUSLER, O. S. B.

Dr. H. Schneider. *Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens.* Leipziger Semitistische Studien, V, 1. Leipzig, J. C. HINRICH'sche Buchhandlung. 1909. 84 SS. 8°. Preis: Mk. 1.80.

Die beiden hier veröffentlichten Aufsätze sind: 1. Die Entwicklung der Jahureligion und der Mosessagen in Israel und Juda, 2. Die Entwicklung des Gilgameschepos.

Obwohl der Verfasser für die erste Arbeit den stolzen Anspruch erhebt, „mit aller Exaktheit und allen logischen Mitteln der modernen geschichtsphilosophischen Methoden ausgeführt zu sein und allen unanfechtbar bewiesenen Tatsachen des alttestamentlichen wie des babylonischen Quellenmaterials gerecht zu werden,“ so muß ich meinerseits bekennen, seit langer Zeit nicht etwas so arg Konstruktives gelesen zu haben wie diese Arbeit. Ist denn z. B. die Verbindung des Stammmens Jehuda und des armäischen Ja'udi mit dem Gottesnamen Jahu, Jahwe, die Verfasser S. 17 macht, nicht die reinste Willkür? Denn er kann doch das Fehlen des *d* im Gottesnamen nicht nur „sprachlich nicht ausreichend“, sondern überhaupt nicht vernünftig begründen. Gegen den ganzen Charakter dieser Schrift muß im Interesse wirklich wissenschaftlichen Arbeitens nachdrücklichst Protest eingelegt werden. Der Verfasser gibt hier einfach „möglichst kurz die Ergebnisse“ seiner Studien, ohne Beweise, ohne Belege, ohne Quellenzitate! Eine „breitere Ausführung verbieten ihm zurzeit andere Arbeiten; ich hoffe sie später einmal geben zu können“ [ob es ihm aber gefallen wird, das zu tun, ist auch noch nicht einmal sicher]. Weshalb denn veröffentlicht er jetzt diese „Ergebnisse“? — „... um einige neue Gesichtspunkte einstweilen zur Diskussion zu stellen.“ Das ist doch ein ganz neuartiges Verfahren! Soll das eine Publikation auf Probe sein? Oder will sich der Verfasser einige von seinen „Ergebnissen“, die ihm selbst noch zu unsicher erscheinen, von anderen nach der negativen oder

positiven Entscheidung herausdiskutieren lassen? Das wäre ja sehr bequem. Wer ihm wohl den Gefallen tun wird?

Die zweite Abhandlung ist positiveren Charakters, da sie sich fortlaufend auf gegebene Dokumente stützt, wenn freilich auch da aprioristische Konstruktionen mitunterlaufen. Die philologische Kritik der Aufstellungen des Verfassers wird den Assyriologen verbleiben müssen, hier sollen nur einige Bemerkungen vom Standpunkte vergleichender Mythenforschung gemacht werden, und von diesem erscheinen, das sei gleich vorweg gesagt, die Ergebnisse des Verfassers sehr annehmbar. Er faßt sie S. 82 folgendermaßen zusammen:

In dem Gilgameschepos sind zu unterscheiden: 1. Ein alter mythischer Kern — als ältester Bestandteil Lieder über den Gott Gisch und Erinnerungen an einen historischen König, dann das Lied von Ishtar und Gilgamesch und das Lied von der Flut; 2. eine philosophische Dichtung — das Lied von Gilgamesch und Eabani und die Fahrt nach dem Leben, das Ganze in sieben Tafeln erzählt; 3. eine gelehrt harmonische Verarbeitung durch Sin-liki-unnini.

Indem ich von mannigfachen sonstigen interessanten Perspektiven absehe, die der Verfasser eröffnet, möchte ich nur auf die Verbindung des Haupthelden des Gedichtes mit sonnenmythologischen Charakteristika, die der Verfasser sehr gut ans Licht stellt, etwas näher eingehen. Es ist nur seine Aprioristik, die den Verfasser den Gang der Entwicklung, der sich hier darbietet, nicht klar oder direkt widerspruchsvoll darstellen läßt. Wir lesen S. 49, daß „erst die erweiterte Einsicht und Übersicht höherer Stufen“ die Mythe vom Tod und der Auferstehung eines Gottes vom Tageslaufe der Sonne auf den Jahreslauf überträgt, während S. 63 gesagt wird, daß Eabani die ursprüngliche Form des Gottes besser bewahrt habe als Gilgamesch, da er auch als Vegetationsgott [also doch im Zusammenhange mit dem Jahreslauf der Sonne stehend!] charakterisiert sei. In der Tat ist es richtig, daß gerade die älteste Form, Gisch, durch die stete Verbindung mit dem „Lebenswasser“, dem lebenspendenden Regen, als Vegetationsgott erscheint und damit zum Jahreslauf der Sonne in Beziehung steht. Dasselbe ist auch bei Nin-gisch-zida weit überwiegend der Fall. Ebenso deutlich aber stellt sich Gilgamesch durch seine Fahrt zum Westen und seine Freundschaft mit Schamasch, als zum Laufe der Tagessonne in Beziehung stehend dar. Es fragt sich nur, ob diese Entwicklung vom Jahres- zum Tagesthema eine innere oder eine äußere, d. h. durch äußere Beeinflussung von einem anderen Mythengebiete aus hergeführt zu betrachten sei. Es will mir scheinen, als ob das Letztere nicht ausgeschlossen sei, und daß dann als dieses fremde Mythengebiet Ägypten in Betracht käme.

Zwei Sonnencharakteristika der ältesten Periode, die der Verfasser anführt, sind noch von besonderem Interesse. Zunächst die merkwürdige Tatsache, daß allein bei den Gestalten des „Gisch“ das Gesicht stets in voller Vorderansicht gegeben wird; SCHNEIDER meint, das sei wohl geschehen, um den Grimm und Schrecken erregenden Ausdruck des Gesichtes voll zur Geltung kommen zu lassen. Ich finde es nicht so „offenbar“, daß dieser Gesichtsausdruck „als Grimm und Schrecken erregend empfunden“ worden sei; ich möchte also lieber an eine andere Möglichkeit erinnern, die sich mir aus der austronesischen Mythologie (Neumecklenburg) nahelegt: dort wird nämlich die Sonne, im Gegensatz zum Mond, dessen Gesicht in seinem Lauf sich beständig ändert, als das allezeit volle, unveränderliche Gesicht bezeichnet. Ob das nicht auch hier vorliegt? — Ebenfalls aus der austronesisch-papuanischen Sonnenmythologie entnehme ich einen Zug, der vielleicht zur Aufhellung eines anderen Charakteristikums der uns hier beschäftigenden Mythe dienen kann. Dort vollzieht nämlich der Sonnengott alljährlich einmal im Frühling die Befruchtung der Erde, die durch einen Stein dargestellt wird, während der Phallus des Sonnengottes, der in dem Stein steckt, ein hölzerner Stab oder ein Baum ist (siehe meine „Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker“ Abh. d. Kais. Ak. d. Wiss. Wien, phil. hist. Kl. 53. Bd., III. Abt. § 368 ff.). Nun ist auch die Bedeutung von *Gisch* = „Holz“, von *Gisch-zida* = „aufrechtes Holz“; ob also nicht auch hier ähnliches zugrunde liegt?

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

W. J. Thomas. *Source Book for Social Origins, Ethnological materials, psychological standpoint, classified and annotated bibliographies for the interpretation of savage society.* Chicago, The University of Chicago Press. 1909. XVI+932 pp. in 4°. Price: Dollar 4.77 postpaid.

It is characteristic that it has been an American scholar who first has realized this very good and especially practical idea of composing a kind of text- and source-book for students of ethnology and sociology. It is, after having read a little manual almost, the best introduction *in medias res* of the discussions on the main subjects of these sciences, and that the student is led to the classic masters and the principal sources, cannot but excite his interest and exercise his critical independence and self-activity. One must confess that Mr. THOMAS has succeeded in fulfilling his task in a very excellent way. As he says, his book "had its origin in the necessities of the classroom", and it will indeed afford the first and greatest advantages to students of high-schools who intend to complete and perfect by their own activity what they have heard in the lectures of their professors. But I have no doubt that the "growing hope" of the author will not fail viz. that his book will be "a mean of extending the interest in the beginnings of human society to a larger public" i. e. to all who are occupied with historical, sociological and pedagogical studies.

In the Introductory (p. 1—26) Mr. THOMAS exposes some fundamental principles which may guide the reader in his studies. There are developed many excellent ideas and I am especially pleased to find, what is seldom enough found in a sociological work, almost the same high appreciation of the *rôle* played by extraordinary individuals in the development of humanity which I have defended, against the majority of sociologues, in my "Moderne Ethnologie" ("Anthropos", I [1906], p. 668 ss.).

The whole mass of the book is divided in seven parts: I. the relation of society to geographic and economic environment, II. mental life and education, III. invention and technology, IV. sex and marriage, V. art, ornament, and decoration, VI. magic, religion, myth, VII. social organization, morals, the state. Each part consists of the texts quoted from the different authors, a short comment on the importance and weight of these authors, and a selected alphabetical bibliography which contains not only books but also articles of reviews. To give an idea of the whole I quote the contents of part II: mental life and education: 1. the mind of primitive man (FRANZ BOAS) p. 143—155, the mind of the savage (W. J. THOMAS) p. 155—173, interpretation of savage mind (JOHN DEWEY), p. 173—186, primitive man—emotional (HERBERT SPENCER) p. 186—200, primitive man—intellectual (H. SPENCER) p. 200—213, education of the Australian boy through initiation ceremonies (A. W. HOWITT, SPENCER and GILLEN) p. 213—258, effect of Australian education as shown in food regulations (A. W. HOWITT) p. 258—264, Australian messengers and message-sticks (A. W. HOWITT) p. 264—281, the relation of the medicine man to the professional occupations (W. J. THOMAS) p. 281—303, the growth of Indian mythologies (FRANZ BOAS) p. 303—316, comment on part II, p. 316—318, bibliography p. 318—335.

Besides the authors just cited there appear the following in the other parts: O. T. MASON, F. RATZEL, E. C. SEMPLE, W. J. MCGEE, W. I. SUMNER, K. BÜCHER, A. LANE-FOX PITT RIVERS, E. B. TYLÖR, E. WESTERMARCK, W. H. R. RIVERS, E. CRAWLEY, A. C. HADDON, W. H. HOLMES, E. GROSSE, R. WALLASCHKE, YOGÖ HIRN, J. G. FRAZER, W. JONES, HUTTON WEBSTER, L. H. MORGAN, J. W. POWELL. It is, naturally, to some degree a kind of personal views if some of the authors here quoted might not have been substituted by others; at any case it is a little strange that no French author has been taken in this list, and German authors are certainly represented not in a too high proportion if compared with the English and American. With regard to the numerous quotations from the works of HERBERT SPENCER Mr. THOMAS gives the following explication: "The fact that I have in more than one place used rather lengthy passages from HERBERT SPENCER, while at the same time taking special pains to discredit his views, seems to call for a word of explanation. Whatever errors SPENCER's *Principles of Sociology* may contain, it still remains the most systematic and considerable attempt to interpret society as an evolution. And both the originality and the inadequacy of his views have greatly stimulated scientific inquiry. It is also true that while many of SPENCER's views are ignored by ethnologists they still remain the only ones with which a large number of persons are acquainted. I have therefore given him a representation, both for these reasons and because the truth is always more clearly developed when compared with a statement of error" (p. VIII). One cannot but fully approve these lines, full of intelligent criticism and justice and equity.

The same is generally the case with the views exposed by Mr. THOMAS in his comments about the different parts, especially in what he says on the mental organization of the "savage".

and the sociological development of primitive humanity. When with regard to the origin of religion it does not seem clear enough if he places the beginning of it at the same time and level as magic, I think he has not adequately weighed the vigorous power of true causative thinking of the primitive man which manifests itself in the invention and the use of his implements.

As regards the bibliography, Mr. THOMAS has stored together a rich mass of useful books and articles and, in general, the choice made is a good one. But the bibliography of part II: mental life and education, which contains also linguistic works, is of very unequal value with regard to this category; there are wanting several important works. In part III: invention and technology, one is astonished not to find the well known works of RATZEL and WEULE about African bows and arrows. Also part VI: magic and religion, shows some inexplicable lacunes. It is true that at the end of the whole work "supplementary bibliographies" are added, arranged according to the different continents; but also these do not fill up the gaps I have noted. For instance, of the important articles of Mr. GRAEBNER only one "Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien" has been indicated; the Review "Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien" seems not to have been cited at all.

These few deficiencies are not likely to diminish to any considerable degree the great value of Mr. THOMAS' Work and the high merits with which he has covered himself by it. It will become a most advantageous *adminiculum* for all who desire to devote themselves in a more serious way to ethnological studies.

F. W. SCHMIDT, S. V. D.

F. Frassetto. *Lezioni di Antropologia*. Vol. I. Roma. BERNARDO LUX. 1909.

L'a. ha raccolto in questo volume le lezioni da lui tenute nella Università di Bologna. Sono tredici lezioni nelle quali l'autore riassume a larghi tratti le questioni più importanti nella antropologia umana. Vorremmo dire bene di questa opera, ma proprio non possiamo. L'autore è rimasto allo stadio della vecchia antropologia, alle conoscenze di parecchi anni fa, al Sergi vecchia maniera, al Morselli e agli altri della medesima scuola. Dato questo suo carattere, questo volume non ha alcuna importanza, perchè esso non dice nè meglio nè peggio delle cose già ripetute nei vecchi manuali. Sarebbe stato compito dell'autore mettere in chiara luce i problemi che la antropologia attualmente affaccia e che essa risolve in un modo assai diverso da quello secondo il quale erano risolte allorchè si scrivevano i libri ai quali ha attinto il Frassetto. Vogliamo dare un esempio e lo troviamo nel problema della origine dell'uomo. L'a., per risolverlo, si limita a studiare molto sommariamente alcuni dei crani terziari; a riferire in un modo molto spiccio la questione degli coliti e poi, quando si tratta di dire quali sono le idee di oggi sulla origine dell'uomo, espone le idee di ERNESTO HAECKEL senza il più lontano accenno di critica. Via! il Prof. FRASSETTO non si accorge che il mondo ha camminato in questi anni? E non gli pare deplorabile insegnare in un corso delle idee che più nessuno accetta, nemmeno coloro che ne furono i più tenaci difensori?

Prof. Dr. A. GEMELLI, O. F. M. — Milano.

V. Zanolli. *Recenti teorie sull'origine dell'uomo*. Padova. PROSPERINI. 1910.

L'argomento della origine dell'uomo è oggetto di così vivaci dispute ed è così complesso che è assai difficile trovare nelle pubblicazioni che si riferiscono ad esso la serenità dell'animo. La maggior parte degli studiosi vi porta il cumulo dei propri pregiudizii piuttosto che la serenità della ricerca scientifica.

Non è di questo genere il volumetto del dottor ZANOLLI che viene edito ora. L'autore, dopo di avere messa in luce la importanza delle ultime ricerche fatte in questo campo e dopo di avere analizzate le ipotesi emesse in questi ultimi tempi, riconosce che, ad onta del materiale raccolto, materiale veramente enorme, non si possono formulare giudizi certi. Egli riconosce che tanto le ipotesi di SCHWALBE, come quelle di KLAATSCH, non hanno quella ricchezza di prove che sarebbe desiderabile. Esse, egli dice, lasciano ancora perplesso lo spassionato e coscienzioso naturalista.

Quanto siamo lontani da quel periodo nefasto per la storia delle scienze naturali nel quale il semplicismo trionfante faceva risolvere con tanta facilità il grave problema! E, come ne appare, quindi doppiamente preziosa la conclusione dell'autore che riconosce lealmente tutte le difficoltà. Noi consigliamo quindi questo volumetto che servirà assai bene a chi voglia mettersi al corrente nella intricata questione.

L'autore da ultimo fa intendere la sua convinzione e cioè che nuove ricerche e nuove ipotesi che si vanno delineando abbiano ad aprire la via a quella dimostrazione della origine animalesca dell'uomo della quale si va da tanto tempo in cerca. Noi — per ragioni di tutt'altro genere — siamo persuasi che a questa dimostrazione non si potrà arrivare perchè contraddetta dalle indagini della psicologia — per stare solo alle affermazioni delle scienze sperimentali — e che assai più che l'andare in cerca di nuove ipotesi — molte delle quali strane — gioverebbe allo studioso, per ora almeno, la ricerca dei fatti. Quando le ricerche saranno mature esse stesse condurranno a una spiegazione naturale dei fatti stessi.

Prof. Dr. A. GEMELLI, O. F. M. — Milano.

R. Brandstetter. *Wurzel und Wort in den Indonesischen Sprachen.* Buchhandlung HAAG, Luzern. 1910. 52 SS. 8°.

Die Wichtigkeit des kleinen Büchleins steht in stark umgekehrtem Verhältnis zu seinem bescheidenen Umfange. In ein solches Büchlein so viele und wichtige Dinge zusammendrängen, das kann nur jemand, der sich mit seinem Gegenstand in jahrelanger gründlicher Arbeit vertraut gemacht hat und ihn allseitig beherrscht. In noch höherem Maße als des Verfassers „Mata-Hari“ (siehe „Anthropos“, IV, S. 542) können wir also dieses Werk allen mit indonesischen Sprachstudien sich Beschäftigenden und, da die indonesischen Sprachen die Grundlage der melanesischen und polynesischen gewesen sind, überhaupt allen des Studiums der austronesischen Sprachen Beflissenen empfehlen, besonders auch den Missionaren, die in demselben zugleich einen ganz ausgezeichneten Führer sprachwissenschaftlicher Methodik finden werden.

Nach genauer Umgrenzung des Themas und Erledigung einiger methodologischen Vorfragen folgt als das erste Kapitel, das über die Aufsuchung der Wurzel, aus der Einzelsprache und der Vergleichung die Wege zeigend, wie man zur indonesischen Wurzel gelangt. Das zweite Kapitel charakterisiert die indonesischen Wurzeln nach ihrer Dreilautigkeit, Variation, Determination, Metathesis, Homophonie und Semasiologie. Das dritte Kapitel legt dar, wie aus der Wurzel das Grundwort wird: als nackte Wurzel, als verdoppelte Wurzel, durch Anfügung von Prä- und Infixen, seltener von Suffixen. Das vierte Kapitel gibt die Charakteristik der Grundwörter. Alles ist in kurze Gesetze zusammengefaßt, aber doch durch instruktive Beispiele anschaulich erläutert und in seiner Aufeinanderfolge höchst interessant zusammengestellt.

Von den zahlreichen Bemerkungen, zu denen das Werkchen eben wegen seiner Wichtigkeit anregen würde, will ich nur zwei hierhersetzen. Der Verfasser spricht im Anschluß an WULFF die Ansicht aus, daß man indonesische Studien anstellen könne, ohne die polynesischen (und melanesischen) Sprachen miteinzubeziehen. Das ist gewiß bis zu einem sehr hohen Grade richtig. Aber eine erschöpfende Kenntnis des austronesischen Sprachstammes ist bei der Außerachtlassung der beiden ozeanischen Sprachgruppen nicht möglich. Nicht einmal in bezug auf die Grammatik, wie viel weniger hinsichtlich des Wortschatzes. Ich weise da hin auf die Verwendung des Infixes *n* zur Bildung von Instrumentalsubstantiven und Resultatsubstantiven, die in den austroasiatischen Sprachen üblich ist, bei den austronesischen Sprachen aber im gesamten Bereich der indonesischen Sprachen fehlt oder höchstens in Erstarrung vereinzelt vorkommt, im Gebiet der melanesischen Sprachen dagegen in den Sprachen der Gazellehalbinsel (Neupommern) und von Neumecklenburg noch jetzt in lebendiger Übung ist.

Der Verfasser erkennt die von mir dargetane Verwandtschaft der austronesischen mit den austroasiatischen Sprachen an, gibt auch zu, daß von den letzteren aus manches Licht auf die Wurzelverhältnisse der ersteren fallen könne. Er meint aber, daß das Material der indonesischen Sprachen allein schon so reichhaltig geworden sei, daß man beim Studium derselben der Hilfe der austroasiatischen Sprachen nicht bedürfe. Man solle vielmehr vorsichtigerweise zuerst jede der beiden Sprachfamilien für sich erschöpfend erforschen und dann erst zum Vergleich über-

gehen. Schon hier muß ich mit meinem Dissens beginnen. Ich habe in meinen Arbeiten, „Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen“, „Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache“, „Die Mon-Khmer-Völker“, eine ziemlich stattliche Anzahl von Lautgesetzen mit aller nur wünschenswerten Sicherheit festgelegt, die durch keinerlei spätere Forschungen umgestoßen sind und deshalb auch mit voller Sicherheit schon jetzt den Vergleichen mit den austronesischen Sprachen zugrunde gelegt werden können. Wenn der Verfasser dagegen „Kenner austroasiatischer Sprachen, wie CABATON, AYMONIER, BLAGDEN, SKEAT“, anführt, die für ein vorsichtiges Vorgehen seien, so ist das etwas irreführend. SKEAT, der ausgezeichnete Ethnologe, der sich aber nie ernstlich mit Linguistik überhaupt beschäftigt hat, wird sich wundern, unter die „Kenner austroasiatischer Sprachen“ gezählt zu werden. AYMONIER ist über das Gebiet der einen Khmer-Sprache im wesentlichen nie hinausgegangen, kommt also bei Vergleichungsfragen überhaupt nicht in Betracht. Was dann noch CABATON und BLAGDEN anbetrifft, so ist mir nicht bekannt, daß sie auch nur den Versuch gemacht hätten, eines der wichtigeren, von mir aufgestellten Lautgesetze als unrichtig darzutun.

Unklar ist ferner des Verfassers Satz: „Austroasiatisch und Austronesisch sind schon in der Urzeit auseinandergegangen“. Das könnte auch heißen, Austroasiatisch und Austronesisch seien wie zwei Schwestersprachen, zwei Gabelungen eines Astes. Das wäre aber eine durchaus unrichtige Auffassung. Sondern die austronesischen Sprachen sind in allen wesentlichen Punkten Abstammungsprodukte der austroasiatischen, die die zum größten Teil erstarnten Grundworte der letzteren herübergenommen, sie als quasi-Wurzeln verwendet und ein neues System von Prä- und Suffixen darüber gebaut haben. Es ist dann aber klar, daß es unmöglich ist, die indonesischen bzw. austronesischen Sprachen vollkommen zu verstehen, ohne Kenntnis der austroasiatischen, fast im gleichen Maße wie ein Verständnis der polynesischen Sprachen ohne Kenntnis der indonesischen unmöglich ist.

Die Richtigkeit dieses Satzes läßt sich sofort an der vorliegenden Arbeit selbst dartun. Eine ganze Anzahl von Fällen, die der Verfasser mit den Mitteln des Indonesischen allein nur gezwungen, unvollständig und vielfach gar nicht erklären konnte, würde er befriedigend und vollkommen sicher haben aufklären können, wenn er die austroasiatischen Sprachen herangezogen hätte.

Das ist in weitgehendem Maße bei der vielgestaltigen Erscheinung der Fall, die BRANDSTETTER Variation nennt. Was zunächst die Vokalvariation betrifft, so hätten ihm hier die Gesetze den Weg weisen können, die ich in den meisten austroasiatischen Sprachen bezüglich des freien Wechsels von *a* und *o* nach tonlosen Explosiven, des Wechsels von *a*, *u* und *ẽ* besonders im Khmer nach tönenden Explosiven, des Wechsels von *u* und *o* (und *a*) aus ehemaligen *wa* (*ɥa*)-Stämmen, des Wechsels von *i* und *e* aus ehemaligen *ya* (*ia*)-Stämmen, des Wechsels von *a*, *e*, *i* aus dem Einfluß alter Palatalauslaute nachgewiesen, Gesetze, deren Wirkungen sich mit aller Deutlichkeit auch in den austronesischen Sprachen erkennen lassen, wie ich die Belege dafür auch schon in meinen „Mon-Khmer-Völker“ erbracht habe, siehe Anhang IV, Nr. 96, 141, 163, 187, 188, 191. Für die Variation der Anlautkonsonanten würde in vielen Fällen der Wechsel von tonloser und tönender Explosiva als Reste früherer Präfixe von alten *ya* (*ia*)- und *wa* (*ɥa*)-Stämmen oder die Verschmelzung alter Präfixe mit Palatalanlauten die Erklärung gegeben haben. Hinsichtlich der Variation der Auslautkonsonanten würden ebenfalls alte Palatale vielfach zur Erklärung herangezogen werden können, die in einigen Sprachen zu Gutturalen, in anderen zu Dentalen wurden; bezüglich des Wechsels von Explosiven und homorganen Nasalen ist auf die zwischen beiden in der Mitte stehenden Nasalexplosiven der austroasiatischen Sprachen *k* (*kn*), *t* (*tn*), *p* (*pm*) aufmerksam zu machen, die bald in *k*, *t*, *p*, bald in *n*, *m* übergehen. Durch die Beachtung dieser streng lautgesetzlichen Vorgänge würde auch das ganze Gebiet der Variation bestimmter umrissen worden und dadurch dem „verführerischen Einfluß der konstruierenden Phantasie“, vor der der Verfasser hier selbst warnt, wirksamer entgegengetreten sein. Denn er selbst ist diesem Einfluß nicht ganz entgangen: Zusammenstellungen, wie z. B. *ẽrlap* glänzen, *kilat* glänzen, oder noch mehr *bankir* abreißen, *lukis* weißeln, wie er sie bringt, sind doch nicht mehr bei den Variationen unterzubringen, hier handelt es sich einfach um verschiedene Wurzeln.

Auch für den Abschnitt „Determination“ würden die austroasiatischen Sprachen wenigstens im allgemeinen die ausreichende Erklärungsmöglichkeit dargeboten haben. Der Verfasser betont

selbst, daß hier die indonesischen Sprachen eine besondere Schwierigkeit deshalb darbieten, weil sie so wenig Suffixe kennen, während doch die Determination immer am Auslaut erfolgt. Ich habe nun in meinen „Mon-Khmer-Völker“ S. 54 ff. die Anwesenheit zahlreicher alter Suffixe in den austroasiatischen Sprachen aufgedeckt; ich konnte freilich noch nicht bis zu bestimmten Einzelgesetzen gelangen, habe aber die Tatsache an sich genügend klar und sicher dargetan. Die austronesischen Sprachen versagen hier fast vollständig, weil hier die alten Palatalauslaute sämtlich verschwunden und entweder in Guttural- oder in Dental-Auslaute übergegangen sind und damit auch die Verhältnisse der Guttural- und Dental-Auslaute in Verwirrung gebracht haben.

Ich bin bei diesem kleinen Büchlein so ausführlich geworden, nicht um eigene Aufstellungen zu verteidigen — sie sind ja eigentlich noch nicht angegriffen worden —, sondern weil ich weiß, daß dieses Büchlein nur einer der Vorläufer eines großen, umfassenden Werkes über die indonesischen Sprachen ist, mit dem Dr. BRANDSTETTER sich seit Jahren beschäftigt. Ein solches ist schon lange ein dringendes Bedürfnis, und da Prof. H. KERN sich kaum noch dazu entschließen wird, ist BRANDSTETTER wie kein anderer dazu berufen, uns dieses Werk zu geben. Ich weiß, daß es eine Riesenarbeit erfordert, und ich finde es begreiflich, daß BRANDSTETTER alles abzuscheiden sucht, was nicht notwendig zu seiner Aufgabe gehört. Aber ich glaube gezeigt zu haben, daß die austroasiatischen Sprachen nicht zu denjenigen Dingen gehören, über die man für eine gründliche Erforschung der austronesischen Sprachen jetzt noch hinweggehen könnte. Wenn nicht die Berücksichtigung aller Detailergebnisse der Forschung auf dem Gebiete dieser Sprachen, so doch wenigstens die Kenntnis der großen Züge derselben muß bei einer Erforschung der austronesischen Sprachen mitwirken und die Richtung derselben im allgemeinen mitbestimmen. Würde das nicht der Fall sein, so müßten die Ergebnisse notwendig hinter dem zurückbleiben, was man nach dem heutigen Stande der Forschung, nachdem nun die austroasiatischen Sprachen einmal so weit bekannt sind, fordern könnte und müßte.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

O. Abraham und E. v. Hornbostel. *Vorschläge für die Transkription exotischer Melodien.* Sonderdruck aus „Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft“, XI, 1. 25 SS. 8°.

Von wo möglich noch größerer programmatischer Bedeutung als die in der vorigen Besprechung erwähnte Abhandlung ist die hier vorliegende. Die beiden verdienstvollen Verfasser sind der Ansicht — und man kann ihnen darin, durch die übeln Erfahrungen anderer Wissenschaften belehrt, nur zustimmen —, daß es, obwohl die vergleichende Musikwissenschaft erst am Beginn ihrer Entwicklung steht, doch dringend geraten ist, schon jetzt gleich die nötige Vorsorge für die Fixierung der Transkription der exotischen Melodien, also des eigentlichen Arbeitsmaterials dieser Wissenschaft, zu treffen, so daß in der daraus hervorgehenden Einheitlichkeit es ermöglicht und erleichtert werde, die Ergebnisse der Einzelforschungen ohne weitere Umarbeitung mit einander zu vergleichen und damit die geeignete Grundlage zur Gewinnung allgemeiner Gesetze und Theorien zu gewinnen.

Die Vorschläge der Verfasser beziehen sich: 1. auf die Wahl der Tonschrift, und zwar die Tonhöhe (Liniensystem, Schlüssel, Versetzungszeichen, unbestimmte Tonhöhen), Vortragsweise (Phrasierung, Klangfarbe), Melismen, Dynamik, Rhythmus, Tempo, Aufbau, Varianten, Mehrstimmigkeit, Gesangstexte, Titel, Anordnung; 2. auf die Technik der Niederschrift; 3. die Messungen; 4. die Berechnungen, und zwar die Centsrechnung, die Berechnung von Mittelwerten und von Leitern; 5. die Leiterntabellen. Die Vorschläge sind so wohl erwogen, gehen dabei nicht nur von rein theoretischen Gesichtspunkten aus, sondern berücksichtigen so gut die praktische Durchführbarkeit besonders auch in typographischer Hinsicht, daß ich ihnen nur voll und ganz zustimmen und ihre Beachtung auch den Missionären, die sich mit musikvergleichenden Studien beschäftigen, anempfehlen kann. Da der Artikel in einer Zeitschrift erschienen, ist er wohl kaum separat erhältlich; vielleicht aber steht den beiden Verfassern noch eine Anzahl Separata zur Verfügung, die sie Interessenten auf deren Wunsch übersenden würden.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

E. Frizzi. *Ein Beitrag zur Anthropologie des „Homo alpinus tirolensis“.*
Aus Bd. XXXIX der Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in
Wien. 1909. (Mit 22 Abb. im Text, 3 Tafeln und 2 Tabellenbeilagen.)

Der Terminus *Homo alpinus* geht bekanntlich auf LINNÉ zurück, der ihn als *parvus*, *agilis* und *timidus* charakterisiert. Die Hypothesen, die sich über seine Heimat, Sprache u. dgl. vorfinden, lassen sich in keiner Weise begründen, dessen ungeachtet spielt er in der Anthropologie der Letztzeit wiederum eine hervorragende Rolle. FRIZZI's außerordentlich gründliche Studie ist daher mit Dank und Anerkennung zu begrüßen. Besonders beachtenswert ist der historische Teil mit seiner trefflichen, kurzgefaßten Übersicht über die „Geschichte und Anthropologie Tirols“ im allgemeinen und des Vintschgau im besonderen. Im speziellen Teil erfolgen die Beschreibung der Schädel und deren Maße, eine Serie von Messungen und Beobachtungen an Lebenden und Untersuchungen am Skelett. Auch FRIZZI kommt wiederum zu dem Resultat, daß wir von der eigentlichen Heimat des *Homo alpinus* heute so gut wie nichts wissen. Dieser Frage kann voraussichtlich erst nahegetreten werden, wenn wir über die Entstehung der *Brachycephalis* und über die außereuropäischen Rundköpfe bessere Aufschlüsse besitzen. Das Verbreitungsgebiet unseres Typus war wahrscheinlich ein sehr großes und die verschiedensten Völker haben zu seiner Bildung beigetragen. Daß ihm der Tiroler selbst ebenfalls beizuzählen ist, scheint dem Verfasser probabel, vorausgesetzt, daß überhaupt ein *Homo alpinus* existiert.

Dr. H. OBERMEIER — Wien.

R. P. Pierre Lhande, S. J. *Autour d'un foyer basque, récits et idées.* Paris, 1908, Nouv. Libr. nat.

Ce petit volume *in-18* jésus de 150 p. fait partie d'une collection des pays de France par des écrivains régionaux, heureuse idée de faire parler les penseurs indigènes, parce que, quand ils savent regarder de dehors, sans chauvinisme particulariste, ils peuvent aussi regarder plus en dedans et surtout plus juste que les savants étrangers, j'entends dire les savants de dehors le pays.

Quoique divisé en trois parties on peut considérer le volume composé de deux thèses. La première est celle de la lutte pour le foyer stable, pour le maintien de la famille-souche ou maison-souche; les ruses des vieux laboureurs pour transmettre intact à leur héritier, malgré les modernes lois égalitaires (ce qui ne veut pas dire équitables) et dissolvantes, le domaine qu'ils reçurent de leurs aïeux. Ces ruses, décrites sous une forme élégante et très littéraire, avec la chaleur désintéressée du fils non héritier, avec la conviction intelligente du penseur et conseiller de la famille, sont observées, presque senties, dans le pays natal de l'auteur, la Soule; mais elles diffèrent très peu de celles de la Guipuscoa (où il y a aussi la donation entre vifs, avec le péril bien humain de ce conte-là très connu de l'aïeul et du petit-fils), où la liberté testamentaire fût délaissée dans l'absorption administrative des villages par les petites villes à législation successorale castillane. La Navarre conserve encore la liberté testamentaire absolue et les villages biscaïens ont la liberté de disposer de tous les biens en faveur de l'un des enfants ou petits-enfants, tout en mettant l'obligation du *vínculo* (domaine perpétuel d'une famille).

Le partage, qui donna des effets si désastreux, appliqué par les rois du moyen-âge à l'héritage du royaume, les donne aussi dans la maison rustique et l'auteur plaide justement en faveur de la stabilité de l'hérédité (héritage ou champ de labour). L'auteur nous cite aussi un cas où (p. 24) l'aîné, en conséquence du partage égal, reste sans maison, marie une héritière, rachète le domaine ancestral et ne peut suffire à la tâche des deux maisons. C'est la transition au péril contraire de celui qu'on envisage dans ce travail et qui serait possible dans les familles dédiées au commerce ou aux métiers de ville (de la rue, qu'on dit au pays) et c'est l'explication du délaissement par les villes du Guipuscoa et Biscaye en face du droit successoral de Castille.

La 2^e thèse de l'auteur c'est la description de l'organisation de la famille, maître, femme, enfant, domestiques, ces derniers bien plus familièrement traités et conçus dans la pensée de ses maîtres que dans l'égalitaire pays d'outre Adour; en fin le tableau de la journée d'un paysan souletin. Bien que la peinture soit de vue directe et vécue (jusqu'au point où cela est possible pour le corps d'un homme consacré à Dieu depuis sa jeunesse) l'auteur ne dédaigne pas la

bibliographie; mais je crois que ce ne serait trop lui demander de vouloir donner le nom d'auteur et le titre de l'article de la Revue internationale des Etudes basques d'où sont extraits quelques petits points ethnographiques.

Ce ne sont pas les roues (p. 100) qui crissent, mais l'essieu (qui tourne avec elles) et ça n'est pas un trait caractéristique de la Soule, mais du pays basque espagnol et tout le littoral N. et W. de la Péninsule. Le roseau pour souffler le feu rappelle le Bläser de Rheinland le makilla c'est comme le Mispel, et la coupe de fonte qui surmontait l'un des chenets c'est comme au Rheinland le pot à l'eau chaude (v. VON PELSER-BERENSBERG). La comparaison de PIERRE LOTI du hennissement basque avec le «cri sauvage de l'homme primitif au gosier de singe», non seulement est elle peu flatteuse, comme le dit P. LHANDÉ, mais aussi peu expressive, peu juste et peu spirituelle, soit dit en passant et malgré le monopole qu'on accorde aux écrivains français pour définir l'esprit. Vraiment charmante la légende du vent du Sud (p. 130), seulement il est un peu difficile d'accomoder la géographie du conte avec celle de la vallée de Ronçal; Urzainki c'est plus au sud qu'Isaba et surtout qu'Erroizu, qui ne peut être que Mintschate et comment le vent du Sud emporta le maître de bains depuis Bimbalet jusqu'à Mintschate, vers le Sud? Certainement un effet de la naïveté des aïeules souletines, qui changent la direction des vents selon les besoins, tout en leur conservant leurs noms. Il est vrai que les Ronçalais disent des tourbillons aériens aux Pyrénées «qu'il y a contradiction entre le N. et le S.» et le voyage aérien du maître de bains serait-il un effet de contradiction?

Prof. Dr. TELESFORO DE ARANZADI—Barcelone.

Martin Žunkovič, k. u. k. Hauptmann. *Wann wurde Mitteleuropa von den Slawen besiedelt?* 4. umgearbeitete und wesentlich ergänzte Ausgabe. 322 SS. 8°. Kremsier. 1908. Preis: K 6.—.

Es ist ein sehr gehaltvolles Buch, leider aber ist nicht alles darin so haltbar, wie der Verfasser es wohl für seinen Fleiß sich wünschen könnte. Die einleitende und oft im Verlauf wieder auftauchende Polemik verleidet einem die Benützung des Buches, da solche Ausfälle oft nur gegen Dilettanten oder gar verschollene Gegner gerichtet sind. So z. B. wenn S. 50 den heutigen Gelehrten noch Keltomanie in der Erklärung des Baskischen vorgeworfen wird, während das Keltische selbst den Forschern noch ein Rätsel sei, auf das Verfasser den Vers variiert: Was man sich nicht erklären kann, das sieht man halt als keltisch an! Wir wollen hier den Spieß nicht umkehren, wir müßten dann „slawisch“ statt „keltisch“ einsetzen. Verfasser hat ja in vielen Dingen viel Recht, und wir werden ihm dankbar sein, wenn er Wort hält, daß durch sein Buch „die Systematik der topographischen Etymologie einen weiteren Ausbau finden soll, um einen allgemeinen Ratgeber und Führer zu bieten, damit nicht jeder Forscher immer wieder von neuem beginnen müsse“. Es ist allerdings etwas viel verlangt, bei solch anfänglichem Tasten, daß „jeder-mann offen sage, was im Buche unrichtig ist“. Wer würde es denn zu unternehmen wagen, gegen des Verfassers Ansicht zu reden, dem „viele Momente dafür sprechen, daß die Slowenen gewissermaßen als die Kronzeugen der sprachlichen Urgeschichte in Europa anzusehen sind“; daß die Basken „in sprachlicher Hinsicht zweifellos ein Zweig der slawischen Sprachgruppe“ sind?

Das Buch wird aber einen Wert behalten: es sind sehr viele Materialien zusammengetragen, die für eine Bearbeitung im methodischen Sinne brauchbar werden könnten. Bei einer solchen Revision werden ja zweifellos viele Angaben des Verfassers sich bestätigen, aber vorerst wird die ernste Wissenschaft kaum dem Probleme näher treten. Man beginnt ja erst gerade damit, die ältesten Ortsnamen usw. zu sammeln und quellenhaft in Karten etc. festzulegen. Bis zu dem Zeitpunkt bleibt dem Verfasser noch die Möglichkeit, das Feld zu behaupten.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

D. v. Behr. *Metrische Studien an 152 Guanchenschädeln.* (Mit 21 Stichätzungen und 12 Autotypen.) Stuttgart. STRECKER & SCHRÖDER. 1908. 83 SS.

Der Verfasser hatte Gelegenheit, 152 Schädelteile von Guanchen zu messen, deren Maße in Tabellenform mitgeteilt werden; außerdem werden die Indices derselben zusammen mit denen

von Spaniern und Ägyptern in Kurven dargestellt. Interessant ist die Ähnlichkeit einiger Guanchenschädel mit dem des Mannes von Cro-Magnon, auf die schon F. v. LUSCHIAN hingewiesen hat, und mit den Kranien der kupferzeitlichen Bewohner Südostspaniens, die es zur Gewißheit machen, daß um 2000 v. Chr. eine Verwandtschaft dieser Typen unter sich bestand. Weniger sicher wollen uns nähere Beziehungen zwischen den Guanchen und Altägyptern bedünken.

Dr. H. OBERMEIER — Wien.

J. P. Johnson. *Geological and archeological notes on Orangia.* Londres. LONGMANS & Co. 1910. Price: 10 sh.

Sur les dix chapitres de ce volume, seuls les chapitres V, VI, VII, VIII, sont de nature à intéresser le préhistorien ou l'ethnographe, les autres ont comme objet des sujets purement géologiques ou miniers. Nous analyserons sommairement les premiers.

Chap. V. Dépôts superficiels et «Pans». — Les dépôts fluviatiles forment des terrasses de gravier, aussi bien dans la vallée de l'Orange que dans celle du Waal et qui s'étendent de l'une à l'autre; dans ces dépôts, on a recueilli, à une douzaine de mètres de profondeur, un crâne de Bubale à cornes immenses, mesurant plus de 3 mètres de largeur, et des portions d'un autre; une molaire incomplète de Mastodonte en provient aussi.

Tout le pays est recouvert d'une couche de calcaire, de quelques pieds seulement d'épaisseur, due à l'évaporation d'eau chargée de carbonate de chaux. Par place, il prend une structure compacte et résistante, et contient des coquilles de petits gastéropodes terrestres. C'est un vrai travertin, déposé par des cours d'eau durant une période où les précipitations atmosphériques étaient beaucoup plus abondantes qu'aujourd'hui.

En superposition sur ce dépôt calcaire, s'étend, en lit non moins continu, une couche de sable rouge brun d'origine éolienne, dont la superficie, malgré la végétation herbacée qui le recouvre maintenant, laisse souvent apercevoir la topographie caractéristique des dunes, telle qu'on la rencontre encore sur les confins du Kalahari. — C'est la preuve qu'à une date assez reculée, les conditions désertiques du climat se sont étendues à toute cette région du Sud de l'Afrique, surtout dans l'Ouest, car la région orientale a toujours été plus humide.

Ces couches calcaires et sableuses dont nous venons de parler sont seulement interrompues par des croupes de gabbrodiorite, restées en relief, à cause de leur dureté, au-dessus du sous-sol de cinérites, et par des dolines («Pans») qui traversent les dépôts plus récents et laissent apercevoir ces derniers au centre de leur dépression, où, lorsqu'il pleut abondamment, l'eau de pluie s'amasse et déjourne.

En connexion avec ces dépôts, s'est développé l'âge de la pierre du Sud de l'Afrique, dont les vestiges appartiennent partiellement à la fin de la période de grande humidité, et partiellement à l'époque ultérieure; ceux qui sont les plus anciens, quoique postérieurs à la formation des dolines, se trouvent répandus partout, ce qui indique que l'eau était encore abondante; tandis que les plus récents sont localisés au voisinage de ces dépressions, seuls endroits où l'eau pouvait encore se trouver. Ultérieurement, le climat désertique s'est encore accentué, mais actuellement, il s'est notablement atténué. Comme on doit s'y attendre, les instruments découverts dans le sable sont beaucoup plus usés que ceux qui ont été abandonnés à l'intérieur des dolines, où les terrains meubles ravinés par l'eau de pluie les ont recouverts.

Chap. VI. Il y a deux faciès industriels très différents, correspondant à ces deux moments de l'histoire climatérique du pays.

Le plus ancien a un caractère Acheuléen (Acheulic) et est caractérisé par des instruments amygdaloïdes (Amygdalithes) de deux variétés; l'une plus répandue, plus longue que large, et en forme de pointe lancéolée, est taillée en «lyddian-stone», roche dont les galets abondent dans tout l'Orange occidental; la dimension moyenne est de 11 cm de longueur. — L'autre, appelée «axe-head» par l'auteur, est taillée en gabbrodiorite, dont il y a des gisements en place en de nombreux points, et de plus grande dimension; il y a en outre de grands éclats et des ébauches inachevées. Les unes et les autres sont profondément usées, jusqu'à faire presque disparaître les facettes de taille, et très profondément hydratées et patinées en rouge brun.

En aval du confluent des Riet et Modder rivers, un gisement important de ces instruments acheuléens provient de la couche de graviers, à la base des alluvions, à l'est du pont; tous sont extrêmement usés, et presque réduits à de simples galets.

Dans la même localité, mais à l'ouest du même pont, se rencontre une station toute différente, dont les vestiges se rencontrent à la surface du même dépôt, silex nullement usés, taillés en forme d'éclats et de lames allongées retouchées aux extrémités, massue sphérique, perles en coquille d'œuf d'autruche. Ce gisement plus récent est très caractéristique de ce que M. JOHNSON appelle «Solutric» ou «Solutréen», bien qu'en réalité ce mot soit mal choisi, les objets vraiment caractéristiques du Solutréen faisant entièrement défaut.

La même superposition a été constatée dans les alluvions du raibosch, affluent du Waal: les instruments amygdaloïdes, accompagnés de nombreux éclats d'aphanite, très roulés, gisent à l'intérieur des graviers, et c'est au-dessus de ceux-ci que le rencontre le petit outillage «Solutréen».

M. JOHNSON cite encore une série de localités où voisinent des stations des deux types, et toujours les instruments acheuléens sont altérés et usés profondément, et faits de roches grossières, tandis que les objets solutréens, très petits, souvent faits de silex, jasper, agathe, sont à peine légèrement patinés, et toujours à angles très vifs. Evidemment ceux-ci sont plus récents.

Chap. VII. Gisements solutréens. Ce chapitre est consacré à la description sommaire de l'outillage d'une série de stations correspondant à celles dont les instruments sont peu ou pas altérés, et à angles vifs. — La station de Rietkuil avoisine une source, toute entourée de débris de cuisine et d'industrie. Certains éclats plus anciens, avec retouche postérieure sont à signaler. Les types les plus répandus sont des grattoirs trapus et épais, plus ou moins rectangulaires ou triangulaires; avec eux, on a trouvé des percuteurs, des meules, une épingle en os, des perles en œuf d'autruche, un fragment de bracelet en pierre, etc. — La station de Twelingsfontein est remarquable par la découverte de plusieurs œufs d'autruche façonnés en vase à eau, accompagnés d'ossements de bœuf, de meules, de sphères de pierre perforée, etc.; au voisinage, il y a de nombreux vestiges d'outils de pierre, dont un très petit amygdaloïde, très différent de ceux de la première série. — Il est impossible de suivre M. JOHNSON dans le détail de son travail descriptif; notons des grattoirs circulaires, un grattoir sur éclat oblong avec becs latéraux ménagés, des grattoirs sur éclat court plus ou moins épais et oblong, parfois d'aspect caréné; des grattoirs sur bout de lame allongés, d'aspect magdalénien, généralement assez ou très petits, passant aux grattoirs courts subtriangulaires et circulaires, d'aspect azilien; des dessins simples mais intelligibles accompagnent le texte. Comme types plus exceptionnels, il faut signaler les petites lamelles retailées en canif de Riverton, qui passent à des microlithes subtriangulaires à morphologie tardenoisienne, et les pointes de flèche à soie de Cradock, dont une rappelle le type de la Font-Robert et Spy, et l'autre est retouchée (c'est le seul objet dont on puisse le dire) à la solutréenne. Avec les silex gisent normalement les perles et fragments de bouteilles à eau, parfois ornées de traits, de coquille d'autruche, des casse-têtes sphériques en pierre, des meules et des percuteurs.

Chap. VIII. Pétroglyphes et peintures rupestres. Ces manifestations sont répandues dans tout l'Orange; les premières se localisent au sommet des kopjes, à l'air libre, les secondes se trouvent exclusivement dans les abris sous roche. Les figures sont généralement seulement silhouettées; les pétroglyphes, plus grands que les fresques, représentent ordinairement des sujets isolés, et non des scènes, tandis que les peintures figurent fréquemment des scènes de chasse, de guerre ou de folklore.

Les pétroglyphes figurent ordinairement des bêtes sauvages, Rhinocéros, Elantilopes, Autruches, etc. Il y a aussi des hommes et des figures géométriques. On trouve souvent des instruments «solutréens» à leur voisinage, et parfois en grand nombre.

À côté des pétroglyphes picotés, il y en a de raclés et même de gravés au trait. Parmi ces derniers, il y en a de très anciens, complètement patinés, et d'autres si frais d'aspect qu'on les dirait d'hier. JOHNSON figure des gravures de la première série, figurant des Elantilopes et des Eléphants, largement tracés (dimensions 0.40 et 0.80); sur l'Eléphant si vieux qu'il se discerne à peine, sont gravés une série de petites Antilopes de diverses espèces (longueur 0.08 à 0.30) absolument frais d'aspect. Il est évident qu'il y a une énorme différence d'âge entre les premiers et les seconds.

Parmi ces gravures relativement récente, il faut signaler une « procession » de Gnous, Quaggas, Elantilopes et autres herbivores.

Tous ces dessins, même ceux qui semblent si frais d'aspect, sont d'une certaine antiquité, et ne sauraient se confondre avec ce qui est l'œuvre des Cafres; tandis que dans les premiers, il y a toujours une certaine proportion d'animaux aujourd'hui éteints, dans les dessins d'us Cafres, il n'y en a pas, et ils font toujours des figures sans style, où les cavaliers et les chevaux jouent un grand rôle; on peut les comparer à ce qui feraient des pâtres européens.

JOHNSON passe ensuite aux fresques; là encore, il note l'extrême différence de celles, frustes et sans art, d'us Cafres, où l'on retrouve des cavaliers schématiques, et des figures géométriques, faites de barres se recoupant; un Cafre a dit à JOHNSON que cela représentant le plan d'un voyage, les lignes verticales figurant des hommes, et les horizontales, les cours d'eau traversés. L'auteur figure un bon nombre de panneaux de peinture relevés par lui: combat entre Cafres, Cafres conduisant des bœufs, procession de femmes cafres, groupe de femmes cafres et korannas, procession de femmes bochismanes, portant les bâtons à boule de pierre, enfin des figures étranges: un être mythique dressé, à corps entouré d'une sorte de manteau long, au bas duquel sont quatre pieds, et surmonté de deux têtes de girafe (?); une scène où se voient des personnages semi-humains, avec une queue et une ou deux têtes d'animaux, et des jambes humaines¹.

Dans tous les endroits où M. JOHNSON a étudié des fresques bochismanes, il a découvert des silex et instruments « solutréennes ». On peut conclure de ces faits que des coupures seraient certainement à faire à l'intérieur de cette industrie, dont l'existence paraît s'étendre sur une durée de temps immense, peut-être égale à notre paléolithique supérieur et à tous les siècles écoulés depuis.

H. BREUIL — Fribourg.

Giuffrida Ruggieri. *I crani egiziani antichi e arabo-egiziani, della Università di Napoli.* Atti della Società Romana di Antropologia. Vol. XV, fasc. 11. Roma. 1910.

L'auteur, studiando una serie di crani antichi egiziani e arabo-egiziani conservati nella Università di Napoli, ha constatato che essi non presentano il carattere comune del tipo arabo, dolicocefalo, leptoproso, iposonco, leptorino, mentre si ha il tipo brachicefalo che non si attende e che con la sua presenza potrebbe spiegare l'enigma delle forme brachicefale nel nord dell'Africa moderna. L'auteur dice di poter affacciare perciò, ma non risolvere la questione se è l'Arabia, o meglio l'Asia anteriore che ha fornito questi brachicefali nord-africani, compresi gli antichissimi che si trovano in Egitto, a Creta, in Sicilia e in Sardegna. Questa ed altre questioni dimostrano la grande importanza che ha l'Asia Minore nell'antropologia fisica delle regioni mediterranee. L'auteur dice di non potere avanzare delle conclusioni su queste questioni. Ma egli intanto può soffermarsi a risolvere alcuni punti particolari che vorrebbe fossero ammessi dagli studiosi. Secondo il Giuffrida cioè i Semiti fisicamente non hanno nulla di comune tra di loro altro che il tipo facciale assiroido e nella scatola cranica risultano di Mediterranei (sensu lato) e di Armenoidi e tipi affini ora prevalenti i primi ora i secondi. Perciò l'auteur crede che non sia più il caso di parlare di tipo prosemítico; questo non sarebbe mai esistito.

Prof. Dr. A. GEMELLI, O. F. M. — Milano.

Hermann Rehse. *Kiziba, Land und Leute.* Eine Monographie mit einem Vorwort von Prof. Dr. v. LUSCHAN. 394 SS., 141 Abb. im Text, 1 Lichtdrucktafel und 1 Karte. Verlag von STRECKER & SCHRÖDER. Stuttgart. 1910. Preis: Mk. 20.— geh., Mk. 24.— geb.

Eine wertvolle ethnographische Bearbeitung eines Landsteiles von Deutsch-Ostafrika, von Kiziba, am Westufer der Viktoria-Nyanza, zwischen dem Kagera-Flusse und dem Seeufer gelegen

¹ Fig. 36 n'est pas une hyène, mais une autruche(?) ou un homme déguisé.

Der Verfasser ist kein Ethnologe von Fach, wie dies z. B. aus der Art der Schilderung der offenbar totemistischen Verhältnisse hervorgeht. Die Darstellung selber hat aber — auch in dem erwähnten Falle nicht — wohl kaum darunter gelitten, an Natürlichkeit und Unbefangenheit vielleicht sogar gewonnen.

Ganz ausgezeichnet und wertvoll ist z. B. die Beschreibung der Wohnstätte der Muziba. Nach dem ersten Eindruck, den die Muzibahütte auf den Beschauer macht, könnte man versucht sein, sie zusammenzustellen mit den Bienenkorbhütten Südafrikas. REHSE's Darstellung über die Art des Aufbaues legt es indessen nahe, hier einen wesentlich anderen Bautypus anzunehmen, der, besonders wenn man die Art der Errichtung betrachtet, nicht wenig an den Zeltbau erinnert und vielleicht auch aus diesem sich entwickelt haben dürfte.

Die Bewohner des Landes unterscheidet REHSE in zwei Rassen, die *Bairu* als die ursprünglichere und die *Bahima* als die später von Norden eingedrungene. Es wäre nur erwünscht gewesen, wenn diese Unterscheidung auch im weiteren Verlaufe der Darstellung zur Geltung gekommen wäre, so daß man jedesmal erkennen könnte, ob von der Eigentümlichkeit der einen oder der anderen Rasse die Rede sei, oder ob etwa in ethnologischer Hinsicht keine besondere Differenz bestehe. Wenn REHSE die Bahima schlechthin als Semiten bezeichnet, so darf dieser Ausdruck offenbar nicht urgiert werden, soll er richtig bleiben. Gewiß sind die Bahima nicht — ebensowenig wie die Masai — als Glieder jener Völkerfamilie aufzufassen, die man gemeiniglich als Semiten bezeichnet, wie etwa die Araber, Syrer, Hebräer; sie sind vielmehr zunächst ihren Nachbarvölkern in Nordostafrika anzugliedern, welche die chamitische Völker- und Sprachenfamilie konstituieren, den Galla, Agau, Somali usw. Allerdings hat dann diese chamitische Völkerfamilie unverkennbare Beziehungen zu der semitischen, so daß eine gemeinsame Abstammung beider mehr als wahrscheinlich ist. Die Frage aber, in welcher der beiden Familien sich der ursprüngliche Stammcharakter am getreuesten erhalten habe, läßt sich zurzeit noch nicht beantworten, so daß man gegenwärtig mit ebensowenig Berechtigung sagen kann, die Chamiten sind ihrer Abstammung nach Semiten, als, die Semiten waren ursprünglich Chamiten.

Eine formelle Darstellung der Sprache des Landes gibt REHSE nicht. Doch ist jedem Kapitel ein Verzeichnis der Wörter beigegeben, welche die Eingebornen für die besprochenen Gegenstände und Handlungen gebrauchen. Sehr wertvoll dürften auch in dieser Hinsicht die beigegebenen Texte sein, die mit interlinearer Übersetzung versehen sind.

P. Th. STRATMANN, S. V. D. — St. Gabriel-Mödling.

Karl Steane. *Kleine Fullah-Grammatik.* Bd. VII des Archivs für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Berlin. G. REIMER. 1909. 15 SS. 8°.

Die kleine Arbeit ist insofern interessant, als sie aus der Hand eines Eingebornen hervorgegangen, der selber — in 6 Jahren — das Deutsche erlernte, so daß er als Lehrer an einer Regierungsschule angestellt werden konnte. Der hervorragende Kenner des Ful, D. WESTERMANN, bemerkt in einer kurzen Vorrede, daß hier nur Ausschnitte aus den wichtigsten Teilen der Ful-Grammatik gegeben werden, und daß selbst diese Ausschnitte weder erschöpfend noch in allen Teilen richtig seien. Das ist in der Tat der Fall, und wenn z. B. ein im Ful so reichgestaltiger Sprachteil wie das Substantiv auf nicht ganz einer Seite erledigt wird, so kann das unmöglich genügen, auch nicht für „praktische Zwecke“. Die Veröffentlichung kann also nur von dem eingangs angegebenen Gesichtspunkte aus eine Bedeutung haben.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Dr. L. H. Schütz. *Die Hohe Lehre des Confuzius oder Die Kunst, weise zu regieren.* Mit chines. Text des *Ta Hsio* u. ill. mit Bildern HELMAN's nach den chines. Originalen des P. AMYOT. Frankfurt a. M. J. ST. GOAR. 1909. 64 SS. Gr.-8° mit 9 Bildern und 1 Kärtchen. Preis: Mk. 4.— geb.

Der Verfasser will, wie der Nebentitel es angibt, einen „Beitrag zur Kenntnis der Sprache und Kultur Chinas“ liefern. In einer reich ausgestatteten Monographie bietet er uns deshalb zunächst eine Skizze des Lebens des chinesischen Philosophen Confuzius mit einer Karte seiner Heimat und einer Anzahl wohlgelegener Reproduktionen ursprünglich chinesischer Bilder, die verschiedene Ereignisse aus dem Leben dieser für China so bedeutenden Persönlichkeit schildern. Ferner: Aussprüche des Confuzius und über ihn, ausgezogen aus den chinesischen Klassikern, kurze, zusammenfassende Darstellung der bisherigen Forschungen über die mongolische Rasse, über die Herkunft der Chinesen, die Kultur Chinas vor Confuzius und die Beziehungen zu Europa. Nach einer kurzen Einführung in die chinesische Sprache und Schrift bildet den Schluß und das Ziel der Monographie die Neuausgabe — in vierfacher Form — des wahrscheinlich von einem Schüler des Confuzius herausgegebenen, aber inhaltlich auf Confuzius zurückgehenden klassischen Werkes *Ta Hsio*; und zwar der Text in neuer Transkription (z. B. Arendt) mit wortgetreuer deutscher Wiedergabe des Originals und freier Übertragung in deutsche Verse, darauf derselbe Text in der Transkription und Übersetzung von BAYER (Museum sinicum), schließlich der chinesische Text, wieder doppelt: Nach der Shanghaier Ausgabe des *Se šu* und nach BAYER'S Museum Sinicum.

In dem einleitenden Teile ist es dem Verfasser recht gut gelungen, die bisherigen Ergebnisse der Sinologie über die genannten Themata in klarer und gemeinverständlicher Weise zusammen zu fassen, wenn auch die stilistische Ausführung noch hier und da zu sehr die kompilatorische Art der Arbeit verrät. Die vorsichtige Art, mit der die ja noch vielfach sehr vagen Theorien der Sinologie vorgelegt werden, berührt recht angenehm; eine größere Zurückhaltung wäre öfters noch besser gewesen, z. B. bezüglich der Ur-Australier, der Beziehung zu den Akkadern, der Sprachenverwandtschaft. Der Satz S, 28: „Da eine flache Nase bei den Chinesen für schön gehalten wird, so erklärt sich die Entstehung der Mongolenfalte und der Mongolenaugen vielleicht durch sexuelle Auslese“, soll doch wohl ein Scherz sein? Weniger genau ist auch die Ausführung über die 214 Radikale und die Bezeichnung „Grundbegriffe“ nicht glücklich. Anstatt die chinesischen Klassenhäupter nach Kategorien neu zu ordnen — eine Reihe Radikale ist ja ohne jede Bedeutung — wäre es praktischer gewesen, die sechs Gruppen durch lehrreiche Beispiele zu exemplifizieren. Die weitläufige und recht auffällige Zitierung der verschiedenen Ausgaben des Textes — gewöhnlich setzt man dergleichen in eine Fußnote — scheint doch ziemlich zwecklos, wie man auch schlecht einsehen kann, welchen Zweck die vierfache Neuausgabe des Textes in dieser Monographie hat.

Im übrigen aber ist die vorliegende Arbeit des Dankes wohl wert, und dieses umso mehr, als uns hier Confuzius vorgeführt wird, nicht wie dieser oder jener europäische Gelehrte ihn und seine Lehre auffaßt, sondern „sozusagen vom chinesischen Standpunkte“, und wir dadurch am ehesten zum Verständnis des „Chinesen“ gelangen können. Und wenn auch das Werk Chung yung des chinesischen Weisen Lehrmeinung und Lehrweise besser vorführen dürfte, wie es ja auch inhaltlich und formell die Hohe Lehre übertrifft, so bietet doch auch dieses eine recht gute Probe der Philosophie und Regentenweisheit des alten Kung-tse und damit der Chinesen, denn „Kung-tse — jeder Zoll ein Chineser“ (GRUBE).

P. FRANZ BIALLAS, S. V. D. — St. Gabriel, Mödling.

O. Münsterberg. *Influences occidentales dans l'Art de l'Extrême-Orient.*
Extrait de la Revue des Etudes ethnographiques et sociologiques, 8°. 22 pp. XXXI planches. Paris. 1909. PAUL GEUTHNER.

En peu de pages l'auteur de la fort volumineuse «Japanische Kunstgeschichte» traite un problème très étendu autant par le temps que par l'espace. Ce n'est pas un travail traitant de quelques influences de l'art occidental sur celui de l'Extrême-Orient, comme on l'a fait jusqu'à présent — HIRTH, REICHEL, HÖRSCHELMANN, LAUFER p. e. — c'est un résumé qui réunit les études sur cette matière en système, nous présenté assez catégoriquement à la fin comme conclusions: «Bref, les arts et les techniques des peuples civilisés méditerranéens se sont transmis jusqu'en Extrême-Orient, en s'adaptant, conformément aux civilisations locales. Les Aïno de

l'époque de la pierre conservèrent les formes de leurs contemporains prémycéniens. Les Mongols s'assimilèrent l'art industriel, l'architecture et l'ornement mycéniens et les Malais apportèrent par mer directement ou par la Chine méridionale la civilisation cypriote. » Nous apprenons de même que « l'influence du style asiatique occidental et du style scythique s'est marquée par l'art sud-sibérien et central-asiatique dans la représentation des hommes et des animaux ». Et enfin « le bouddhisme apporta un écho de la peinture et de la sculpture classiques et contribua ainsi à l'éclosion des formes supérieures dans l'art de l'Extrême-Orient ». Et pour prouver tout cela, 22 pages et XXXI planches suffisent.

La méthode en est aussi très simple. « En juxtaposant les objets trouvés en des lieux et datant des moments divers », MÜNSTERBERG aperçoit « des formes semblables se rencontrant en d'autres régions du monde », et c'est pourquoi il tente « de montrer la succession historique des rapports de l'art extrême-oriental avec les anciens cycles culturels de la Méditerranée ».

Déjà dans l'âge de la pierre les poteries de la période aïno sont différentes des formes malaises, mais ressemblent surtout quant aux ornements aux poteries méditerranéennes, donc celles-ci peuvent être regardées comme les prototypes des poteries aïno. Les particularités des petites idoles en bois « nous rappellent les statuettes préhistoriques de la France méridionale, des grottes de Matola, des Alpes occidentales, de Malte, puis les statuettes égyptiennes, les statuettes de pierre de Troie et d'Amorgos, bref tout le cycle culturel prémycénien ».

De la même manière sont apportés les détails des autres périodes. L'âge du bronze en Chine montre l'influence mycénienne; les Chinois n'étaient pas des Mycéniens, mais ils furent les porteurs du cycle culturel mycénien. Les particularités de la civilisation importée par les Malais au Japon répondent au cycle culturel qui dominait au VI^e siècle dans les pays Méditerranéens, de l'Italie à l'Assyrie, de la civilisation de la mer Egée que d'après le lieu principal des trouvailles MÜNSTERBERG appelle cypriote. Et ainsi de suite.

On voit bien quel vaste champ s'ouvre ici et nous croyons que « ce mémoire est le résultat de longues recherches »; et qu'on le remarque bien, c'est un coup d'essai, il n'y avait pas jusqu'à présent une étude systématique sur ce sujet et nous en sommes très reconnaissants à l'auteur. Mais il est évident que sur divers points tout le monde ne sera pas toujours d'accord avec MÜNSTERBERG ou du moins ne sera pas toujours persuadé par ses arguments souvent trop brefs et trop succincts.

D'abord quelques détails. Laissons à part ses pensées premières sur l'art primitif, les races de l'Extrême-Orient, surtout sur la langue japonaise, qui ne nous conviennent point sous tous rapports. L'influence gréco-hindoue paraît assez sûre, mais quant à l'introduction du Bouddhisme, en chercherait en vain les renseignements de CONRADY sur ce sujet. Mais: La déesse de la Fécondité, les monuments phalliformes (vraisemblablement « phalliformes », pas sûrement), le bâton qui semble terminer par un rappel du phallus nous semblent très problématiques. La sorte de caisse carrée est une forme primitive; s'il y en a dans d'autres pays de semblables, pourquoi voit-on là une dépendance? « Les vieux Chinois ont été de bien meilleurs observateurs, » pourquoi ne pouvaient-ils pas produire le « galop volant » aussi bien que les autres?

Ici nous touchons de ce qui nous plaît le moins dans les développements de MÜNSTERBERG: nous croyons que le temps n'en est pas encore venu.

On sait bien que nos connaissances des périodes antiques de l'Europe sont encore très imparfaites. Cette ignorance est encore plus grande pour les vieilles périodes asiatiques. BAEZ dit de l'âge du bronze au Japon: « Leider sind alle Funde aus der Bronzezeit gelegentlich gemacht worden, und zwar von ungebildeten Leuten, so daß von einer systematischen Verwertung nicht die Rede sein kann. » On sait aussi quelles opinions contraires se combattent quant aux périodes antiques de l'Europe. S. MÜLLER affirme l'influence orientale dans les âges préhistoriques et M. MUCH a écrit un livre: « Die Trugspiegelung orientalischer Kultur in den vorgeschichtlichen Zeitaltern Nord- und Mitteleuropas ». Par quelle méthode ces deux savants sont-ils venus à des résultats si contraires? Parce qu'ils ont comparé selon la ressemblance des objets trouvés, mais peu connus en eux-mêmes et qu'ils ont fait leurs conclusions prématurées sur des apparences, comme le dit LISSAUER très bien. C'est ce qui nous fait hésiter à adopter sans réserves les opinions de l'auteur dans ses conclusions sous tous les rapports. Les détails, de l'art chinois surtout, ne sont pas assez connus par des études systématiques. Il nous faut d'abord

savoir à fond l'art chinois, non pas la poignée des petites raretés des musées, mais aussi les résultats de l'art indigène de l'antiquité et des fouilles. Puis de ne pas confondre l'évolution historique et les éléments empruntés.

Sous ce rapport nous plaît mieux le nouvel ouvrage de LAUFER «Chinese pottery of the Han dynasty».

Mais MÜNSTERBERG le sait lui-même sans doute le mieux. Il réclame encore des fouilles, il dit quelle étude pourrait plus éclairer les influences occidentales, mais surtout il vient de faire paraître une «Chinesische Kunstgeschichte.» C'est cette œuvre de l'actif savant qui fera peut-être beaucoup de lumière sur toutes ces questions.

P. FR. BIALLAS, S. V. D. — St. Gabriel-Mödling.

Dr. Max Herz. *Neu-Seeland. Land und Leute.* Mit einer Karte und vielen Bildern nach Originalaufnahmen. Berlin. ALFRED SCHALL. o. J. [1908]. 345 SS. 8°. Preis: Mk. 5.— geh., Mk. 6.— in Ganzleinen geb.

Eine sehr abwechslungsreiche Schilderung alles Wissenswerten und Interessanten über Neu-Seeland. Alle Zweige der Wissenschaft beinahe sind berücksichtigt und Erlebnisse, wenn auch nur harmlose und unterhaltende, jedenfalls keine abenteuerlichen, erzählt das Werkchen genug. Auch Lebensanschauungen, bisweilen detailliertester Art aus Kunst und Wissenschaft u. a. kommen gelegentlich zur Aussprache, weniger das streng Wissenschaftliche, jedenfalls die Ethnographie selbst am wenigsten. Aber gerade dadurch, daß das Büchlein so allseitige Beobachtungen bietet, ist es am ehesten der Eintönigkeit fern und gibt immerhin einen übersichtlichen Gesamteinblick in Land und Leute von Neu-Seeland. Eine stattliche Reihe gewählter Bilder und Tafeln, besonders letztere in tadelloser Ausführung und gutem Geschmack, aus Kunst und Natur entnommen, zieren das Werk.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

C. C. Uhlenbeck. *Ontwerp van eene vergelijkende vormleer van eenige Algonkin-talen.* Verh. K. Ak. W. Amsterdam. Afd. Letterk. N. R., d. XI, No. 3. Amsterdam. 1910. Overdruk. 8°. VIII + 67 pp.

Im letzten Hefte dieser Zeitschrift (S. 606) habe ich schon auf die jetzt vorliegende Arbeit verwiesen. Die Algonkinsprachen zu wählen, die zu den bestbearbeiteten Gruppen gehören, war jedenfalls ein guter Griff und läßt auch das Quellenmaterial eine gleichmäßige Ausführung noch nicht überall zu, so kann doch von der vorliegenden Skizze aus die Erscheinung der noch ausstehenden Dialektbeiträge sicherer beurteilt werden. Die Anlage ist leicht ersichtlich, klar und besonders durch reichliche und gute Beispiele anschaulich gemacht.

UHLENBECK schickt die Angaben über die von ihm benützte Literatur voraus, dem vielleicht die weiter unten zitierte Arbeit von CUOQ anzuschließen gewesen wäre.

Das erste interessante Problem bilden dann die Stammklassen. Hier hat die von UHLENBECK gegebene Einteilung den Übelstand, daß sie nicht nach einem einheitlichen Gesichtspunkt sich formiert, dem das bedeutendere weitere Übel entspringt, daß sie sich nicht durch die Sprachen und Dialekte hindurchführen lassen. Verfasser hat das selber auch wohl betont, aber es wird vorläufig nicht zu umgehen sein und müssen wir uns damit bis auf weiteres zufrieden geben. Ob aber nicht die einzelnen Stammklassenthemata noch bestimmter Fassung möglich wären? UHLENBECK gibt hier als Beispiele der Pluralbildung Klasse A: Stämme mit überall bewahrtem Vokalauslaut, B: Stämme mit geschwundenem Vokal(gruppen)auslaut, aber in Inlautstellung bewahrtem Stammthema. a) auf -a; α) auf -a, β) auf -ia, γ) auf -wa; b) auf -i; c) auf -o.

Fassen wir das zunächst im Sinne der Normalgrammatik auf, so ergäben sich für die Stämme folgende Suffixreihen, die ich nach CUOQ's Grammaire de la Langue Algonquine (Proc. and Trans. Roy. Soc. Canada 1891, vol. IX, p. 85 ff.) hier zusammenstelle¹:

¹ Die von UHLENBECK angewandten Abkürzungen sind hier beibehalten worden, obwohl sie als niederländische Wörter nicht als allgemein brauchbar bleiben könnten.

| Nach: | <i>k, g, t, z, n</i> | <i>p, b, t, d, s, ž, m</i> | <i>i, e</i> | <i>g (°), s, ân, m, š, w</i> | <i>ih, aih, eih, (w)l, eh, ieh (w)e</i> | | | |
|-----------------------------|----------------------|--------------------------------|-------------------|----------------------------------|---|------------------|----------------|----------------|
| pl. b. . . . - <i>k</i> | - <i>o-k</i> | — | - <i>i-k</i> | — | - <i>a-k</i> | — | - <i>i-a-k</i> | - <i>w-a-k</i> |
| pl. voc. . . - <i>tok</i> | - <i>o-tok</i> | — | - <i>i-tok</i> | — | — | — | — | — |
| pl. o. . . . - <i>n</i> | - <i>o-n</i> | — | - <i>i-n</i> | — | - <i>a-n</i> | — | - <i>i-a-n</i> | — |
| obv. b. . . - <i>n</i> | - <i>o-n</i> | — | - <i>i-n</i> | — | - <i>a-n</i> | — | - <i>i-a-n</i> | - <i>w-a-n</i> |
| subobv. . . - <i>ni</i> | - <i>o-ni</i> | — | - <i>i-ni</i> | — | — | — | — | — |
| locat. . . . - <i>ng</i> | - <i>o-ng</i> | - <i>n-ong</i> | - <i>i-ng</i> | — | - <i>a-ng</i> | - <i>n-ang</i> | — | — |
| dimin. . . - <i>ns</i> | - <i>o-ns</i> | — | - <i>i-ns</i> | — | - <i>e-ns</i> | — | — | — |
| subdim. . . - <i>š</i> | - <i>o-š</i> | — | - <i>i-š</i> | - <i>w-i-š</i> | — | — | — | — |
| pathet. . . - <i>šiš</i> | - <i>o-šiš</i> | — | - <i>i-šiš</i> | - <i>w-i-š-iš</i> | — | — | — | — |
| ultradet. { | - <i>ns-iš</i> | - <i>o-ns-iš</i> | — | - <i>i-ns-iš</i> | — | - <i>e-ns-iš</i> | — | — |
| | - <i>nš-iš</i> | - <i>o-nš-iš</i> | — | — | — | — | — | — |
| nom { pr. - <i>ban</i> | - <i>o-ban</i> | — | - <i>i-ban</i> | — | — | — | — | — |
| passé { él. - <i>go ban</i> | - <i>o-go ban</i> | — | - <i>i-go ban</i> | — | — | — | — | — |
| abstractif . - <i>win</i> | - <i>o-win</i> | — | - <i>i-win</i> | — | — | — | — | — |

Da die veränderlichen Vorsuffixvokale nun, wie CUOQ schon angegeben hat, nach bestimmten Konsonanten stehen, deren durchgehendes Vorkommen ich oben in der Tabelle über jeder Kolumne angezeigt habe, so müssen wir wohl einen Schritt weiter zurückgehen, als den Stammauslaut wiederherzustellen. Das würde uns schnurstracks in das Gebiet der Wortbildung führen, was wiederum nur unter Herbeiziehung lexikalischen Materiales geschehen könnte. Die nach obiger Tabelle ersichtlichen Bindelaute stehen nicht nur in der Suffigierung, sie treten auch in der Wortkomposition wieder hervor, unter Beachtung der obgenannten Konsonanten, wofür UHLENBECK auch Beispiele bringt. Es wird dabei das Micmac und Natick noch mehr heranzuziehen sein, da hier offenbar eine der wichtigsten Fragen des Algonquin beantwortet werden muß. Wenn nun z. B. beim Pluralsuffix neben *-ak* auch *-i-ak* und *-w-ak* stehen, desgleichen neben *-an* auch *-i-an* und *-w-an*, und wieder die Formen *-š-iš* neben *-w-iš*, *-w-iš-iš*, so würde man eventuell auch an Eigenvokale der Suffixe denken können, was ja durch die Verschiedenheit der Bindelaute beim Pluralsuffix gegenüber dem Lokativsuffix auch nahegelegt wird. Parallelen dazu wären wieder: *a-tik: nabe-tik* bœuf, *nonje-tik* vache, *a-mik nabe-mik* castor mâle, *nonje-mik* castor femelle; oder: *kiči okima* roi, *kiči okima-kwe* reine, *i-kwe* femme; aber auch wieder: *Misaki-ban-ikwe-n|s-ak* (du) Misaki-feu-femmes-petites-les (= les filles). Diese Erscheinung durchzieht die ganze Sprache. Mit Recht faßt UHLENBECK auch die Möglichkeit ins Auge, daß hier Wucherungs- oder Parallelerscheinungen sich werden herausstellen lassen. Einige Fälle der regelmäßiger vor bestimmten Vokalen auftretenden Konsonanten sind auch jetzt schon auffällig, so problematisch die Sache vorderhand sich danach auch noch ausnimmt.

| | | |
|-----------------------------|---------------------------------|--------------------------------------|
| <i>iško-te</i> feu | <i>ka-t(a)</i> jambe | <i>kine-bi k(o)</i> serpent |
| <i>pimi-te</i> huile | <i>ši-t(a)</i> pied | <i>ee-bi k(o)</i> araignée |
| <i>sikwa-n(o)</i> printemps | <i>šingo-p(i)</i> sapin | <i>ati-k(o)</i> bœuf |
| <i>nibi-n(o)</i> été | <i>si-p(i)</i> rivière | <i>misame-k(o)</i> baleine |
| <i>pipo-n(o)</i> hiver | <i>si-pi ng(on)</i> larme(s) | <i>ami-k(o)</i> castor |
| <i>šingapia-n(o)</i> ouest | <i>asa-p(i)</i> filet | |
| <i>kiweti-n(o)</i> nord | <i>sesa-p(i)</i> fil | |
| <i>šawa-n(o)</i> sud | <i>miskweia-p(i)</i> veine | <i>maka-k(o)</i> macaque |
| <i>waba-n(o)</i> est | <i>nakweia-p(i)</i> arc-en-ciel | <i>ki-ko-ns</i> poisson ¹ |
| | <i>mitikwa-b(i)</i> arc | <i>sipi-ng(o)</i> larme(s) |
| | <i>ani-b(i)</i> orme | <i>ana-ng(o)</i> étoile. |

Zur größeren Sicherheit ist es jedenfalls bei fortschreitender Arbeit notwendig, möglichst viel Material einer Sprache und auch der verschiedenen Sprachen nebeneinander herzunehmen. Schon die Deminutivsuffixe weisen eine große Verzweigung auf, sowohl in der Einzelsprache

¹ Vgl. *wa-go-š(e)* renard, *ko-ko-še* cochon bezüglich der eventuellen „Deminutiv“formen.

genommen, als wieder in den verschiedenen Sprachen nebeneinandergehalten. Für den erstgenannten Fall einige Beispiele nach CUOQ:

atik bœuf
atik-o-n|s veau
atik-o-n|s-iš petit veau

**kik*?
kik-o-n|s poisson
kik-o-n|s-iš petit poisson
kik-o-n|š-iš

kwiwi-s-(e)
kwiwi-s-e-n|s adolescentulus
kwiwi-š-e-n|š-iš

**kažak*?
kažak-e-n|s chat
kažak-e-n|s-iš chaton
kažak-e-n|š-iš

ikwe femme
ikwe-[e]-n|s femmelette
*ikwe-š-e-n|š-iš*¹

Es ist hier nicht weiter möglich auf Einzelheiten einzugehen; das bei UHLENBECK Gebotene wäre auch zu weitreichend, als daß sich auch nur das Wichtigere durchsprechen ließe. Aber mir liegt daran, Lexikon und Grammatik noch mehr in Verband gesetzt zu sehen; weiterhin nicht nur solche Erscheinungen heranzuziehen, die charakteristisch sind für den Gegenstand, sondern die nur eben erreichbare Fülle alles dessen, was Aufschluß geben könnte über Herkunft der Formen. Das kann auch nur Förderung der Kleinarbeit sein. S. 20 z. B. sagt der Verfasser: „Ik beperk mij tot het vermijden van enkele suffixen.“ Jedes einzelne Suffix, jede Form wird aber mit der Zeit erschlossen werden, und um so eher, je weiter man Beispiele heranzieht. Des weiteren erinnert UHLENBECK daran, „dat de slechts in samenstelling voorkomende tweede leden van composita . . . geen eigenlijke suffixen zijn en eerder tot het gebied der lexicologie dan tot dat der grammatica behooren.“ Diese Abgrenzung soll aufrecht erhalten bleiben, so schwierig es für Fälle werden könnte, wie ich das anderswo schon einmal betont habe; aber es ist eben nur für das Kapitel der Suffigierung darauf Verzicht zu leisten.

Aber das Gesagte — Ausstellungen werde ich es nicht nennen dürfen — bezieht sich nur auf die Arbeit der Zukunft, nicht auf die vorliegende Arbeit. Letztere hat die Algonkinsprachenfrage auf eine breite, gut gegründete Basis gestellt. Der äußerst regsame Eifer des Verfassers läßt uns den besten Auf- und Ausbau erhoffen.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

III. Kongreß der Internationalen Musikgesellschaft in Wien, 25. bis 29. Mai 1909.

Bericht, vorgelegt vom Wiener Kongreßausschuß. Wien: ARTARIA & Co., Leipzig: BREITKOPF & HÄRTEL. 1909. 690 SS. Gr.-8°.

Von dem so glanzvoll verlaufenen, in glücklicher Weise zugleich mit der Haydn-Zentenarfeier verbundenen III. Kongreß der Internationalen Musikgesellschaft liegt der Bericht vor, in welchem uns hier der die Sektion II (Exotische Musik und Folklore) betreffende Teil (S. 224—306) besonders interessiert. Derselbe läßt erkennen, und ich kann es aus eigener Anteilnahme nur bestätigen, daß in dieser Sektion ein ganz hervorragendes Stück guter Arbeit geleistet worden ist. Das zeigt schon ein Blick in die Liste der gehaltenen Vorträge, die ich hier folgen lasse: H. POLLAK, Wien: Ausrüstung der von Akademien und Gesellschaften zu entsendenden Reisenden, mit besonderer Rücksicht auf musikwissenschaftliche Zwecke; J. GÖTZ, Brünn: Stand der Volksliedforschung in Mähren und Schlesien, die Fiedelmusik in der Iglauer Sprachinsel; R. ZODER, Wien: Über den Takt des Ländlers in Oberösterreich; J. KROHN, Helsingfors: Über die typischen Merkmale der finnischen Volksliedmelodien; EUGENIE LINEFF, Moskau: Über neue Methoden des musikalischen Folklore in Rußland; A. LAUNIS, Helsingfors: Die Pentatonik in den Melodien der Lappen; J. POMMER, Wien: Juchzer, Rufe und Almschreie aus den österreichischen Alpenländern; O. ANDERSSON, Helsingfors: Altmodische Streichinstrumente, altertümliche Tonarten in der Volksmusik mit besonderer Berücksichtigung der finnländischen; J. POMMER, Wien: Das Volkslied in Österreich; O. HOSTINSKY, Prag: Mitteilungen über das tschechische Volkslied in

¹ Vgl. *awe-s-i-n|s* bête fauve, *awe-s-i-n-s-iš* petite bête fauve.

Böhmen und Mähren; L. KUBA, Wien: Einiges über das istro-dalmatinische Lied; F. KOLESSA, Lemberg: Über den melodischen und rhythmischen Aufbau der ukrainischen rezitierenden Gesänge, der sogenannten Kosakenlieder; O. HOSTINSKY, Prag: Demonstrationen von tschechischer Dudelsackmusik am Phonographen; W. SCHMIDT, Mödling: Über Musik und Gesänge der Karesau-Papuas (Deutsch-Neuguinea); E. v. HORNBOSTEL, Berlin: Über Mehrstimmigkeit in der außereuropäischen Musik; HJ. THUREN, Kopenhagen: Über die musikfolkloristische Sammlung in Kopenhagen.

Die Verbindung europäischer Musikfolklore und außereuropäischer Musik erwies sich als besonders fruchtbar, wie aus den anregenden Diskussionen hervorging, die fast an jeden der aufgezählten Vorträge sich anschlossen. Die gewonnenen Anregungen verdichteten sich zu folgenden Resolutionen der Sektion:

Resolution SCHMIDT: „Der Kongreß fordert die bestehenden Phonogrammarchive auf, sich zu einigen über die Methoden der Aufnahme, insbesondere der Wahl der Aufnahme-Instrumente.“

Resolution KORGANOFF: „Die Aufzeichnung und Publikation einstimmiger Melodien soll erfolgen mit Analysen und Kommentaren, jedoch ohne den geringsten Versuch einer Harmonisierung, wo solche nicht im Volke selbst üblich ist, überhaupt ohne irgendwelche Änderungen oder Ergänzungen des Urtextes.“

Resolution LINEFF: „Bis zum nächsten Kongreß soll ein Fragebogen für musikalische Ethnographie und Folklore vorbereitet und als einer der Hauptgegenstände auf die Tagesordnung gesetzt werden.“

Es ist zweifellos, daß sowohl die Vorträge als die Diskussionen und die Resolutionen der zweiten Sektion des III. Internationalen Musikkongresses der vergleichenden ethnologischen Musikwissenschaft wichtige Anregungen gegeben und sie ein gutes Stück weiter gefördert haben. Besonders gilt das von dem Vortrage des überhaupt um unsere Wissenschaft hochverdienten Dr. E. v. HORNBOSTEL über das interessante Thema der Mehrstimmigkeit in der außereuropäischen Musik, wo zum erstenmal eine auf zuverlässigem Material beruhende Übersicht über die verschiedenen Arten der Mehrstimmigkeit in sozusagen programmatischer Form gegeben wurde, eine Darlegung, die sowohl die erste gute Einteilung der verschiedenen Arten entwarf und diese in wissenschaftlich genauer Weise charakterisierte, als auch helle Schlaglichter auf die Entstehung der Mehrstimmigkeit überhaupt warf. Wer künftig über dieses Thema zu schreiben hat, wird an dieser Abhandlung nicht vorübergehen dürfen.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Rudolf Haupt. *Internationales Taschenbuch für Orientalisten.* Zweiter Jahrgang. 1910. Verlag von RUDOLF HAUPT. Leipzig. 272 SS. Preis: Mk. 4.80 gebunden.

Der kleine Orientalistenfreund, der im Jahre 1907 etwas schüchtern seinen ersten Schritt in die Welt wagte, hat sich vorzüglich entwickelt und wird nun ohne Zweifel seinen Platz auch behaupten; schon deshalb, weil er einem wirklichen Bedürfnisse entgegenkommt. Für die zwei Hauptteile des Buches gibt es geradezu gar keinen vollwertigen Ersatz, nämlich für „Die orientalischen Disziplinen und ihre Vertreter“ (S. 39—97) sowie für das große, ausführliche Verzeichnis aller Vertreter der Orientalia.

Auf diese beiden Hauptteile ist auch die größte Sorgfalt und Mühe verwendet worden. Bezüglich des ersten Abschnittes, der einen Bericht über die Ausgrabungsergebnisse der letzten zwei Jahre enthält, würde es sich wohl empfehlen, noch eine wichtige Ergänzung hinzuzufügen, nämlich eine kurze Übersicht über die jedesmaligen besonderen Fortschritte auch der anderen orientalischen Disziplinen. Die Totenschau dürfte auch ausführlicher sein. Daß die gemachten Aufzählungen und Verzeichnisse nicht gerade bis ins Kleinste hinein vollständig sind, wird jeder gern entschuldigen, der die außerordentlich großen Schwierigkeiten erwägt, denen ein derartiges Unternehmen, zumal in seinen Anfängen, begegnet. Unter den aufgezählten Zeitschriften wird gewiß auch nächstens der „Anthropos“ einen Platz erhalten.

P. Th. STRATMANN, S. V. D.—St. Gabriel-Mödling.



Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

De Aarde en haar Volken. 46. Jaargang. 1910.

Aflevering 3. No. 10—13: **Graaf Maurice de Périgny**, Doodte steden van Middel-Amerika. — Aflevering 4. No. 14—17: **Mej. D. Menant**, Bij de Parsi's van Bombay en Gudsjerat. — **Graaf Maurice de Périgny**, Doodte Steden van Middel-Amerika. — Aflevering 5. No. 18—22: **H. de Mathuisieulx**, Het Cyrenaïsch Schiereiland. — **François Ricard**, De zending der Witte Paters in Afrika.

Al-Machriq. (Beyrouth.) No. 5, May 1910.

Raoul P. Déribes, Les grottes funéraires de Burdj Hammoud et de Sinn el-Fil (Liban). — **Cyrille P. Charon**, Les Titulaires Melchites de Qâra, Yabroud, Tadmor, Zahlé et Zébdaneh. — **P. S. Ghanem**, Les fruits de Dausas et les usages qui s'y rattachent. — **P. A. Rabbath**, Les Barmécides (suite). — **P. L. Chelkho**, La Franc-Maçonnerie (suite). — Les Grades de Compagnon et de Maître. — **M. Aug. Geoffroy**, Les Orangers, leur culture et leurs maladies. — **P. Ant. Rabbath**, La Revue an-No'maht et les livres Deutérocanoniques.

The American Antiquarian and Oriental Journal. (Salem, Mass.) Vol. XXXI. No. 4. October, November and December 1909.

Stephen D. Peet, A Find of Copper Relics. — **Ghosh el Howie**, The Peace Idea in the Ancient Orient. — **R. H. Mathews**, Some Australian Magical Stones. — Sociology of some Australian Tribes. — **Joseph Offord**, Professor Petrie's Excavations at Memphis. — **J. O. Kinnaman**, The Transformation of Roman Monuments. — **Henry Proctor**, The Egyptian Bible. — Legendary Lore of the Indians. — **C. H. S. Davis**, Egyptological Notes.

Annales du Musée Guimet

Tome XXXII. 1909: Catalogue du Musée Guimet. — **Alexandre Moret**, Galerie égyptienne: Stèles, Bas-reliefs, Monuments divers. — Tome XXXIII. 1909: Catalogue du Musée Guimet. — **L. Delaporte**, Cylindres orientaux.

Anthropological Publications of the University. (Philadelphia.) Vol. I. No. 1. 1909.

Frank G. Speck, Ethnology of the Yuchi Indians.

Archivio per l'Antropologia e la Etnologia. Vol. XXXIX. 1909. Fasc. 1—2.

Levi, E. Dott., Albinismo parziale ereditario in Negri della Louisiana. — **Giuffrida-Ruggieri, V. Prof.**, I caratteri pseudo-infantili. — **Nannetti, A. Dott.**, Note sulla divisione anomala del malare. — **Del Campana, D.**, Notizie intorno all'uso della Siringa o Flauto di Pane. — **Giovannozzi, U. Dott.**, Brachi-platicefali e brachi-ipsicefali in Europa. — **Puccioni, N. Dott.**, Appunti di craniologia canariense. — Notizie di Collezioni: L'Istituto antropologico della R. Università di Napoli. — **Giovannozzi**, Gli oggetti etiopici dell'Accademia Etrusca di Cortona. — **Mochi**, Collezioni antropologiche ed etnografiche della Città di Milano.

Beiträge zur Kenntnis des Orients. Bd. VII. 1909.

Dr. K. Roth, Byzanz und seine Handelsverbindungen mit dem Okzident und Orient. — **Prof. Ellhard Wiedemann**, Naturschilderungen bei al Hamdani. — **Prof. Dr. Georg Jacob**, Ein neuer Text über die Jezids (von Dr. Hugo Grothe von seiner letzten Vorderasienreise heimgebracht). — **Dr. E. Graf von Müllen**, Jugendspiele der Karmelbevölkerung. — **G. Jacob**, Die Erwähnungen des Schattentheaters und der Zauberalterne bis zum Ausgange des Mittelalters. — **Dr. Karl Süssheim**, Aus anatolischen Bibliotheken. — **Privatdozent Dr. Albrecht Wirth**, Formosa. — **Dr. Hugo Grothe**, Bemerkungen zu den Denkmälern hettitischer Kunst in Kleinasien.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. (Hanoi.) Tome IX. No. 4. Octobre—Décembre 1909.

1. **Ed. Huber**, Études indochinoises. V. La fin de la dynastie de Pagan. — 2. **L. Cadrière**, Monographie de la semi-voyelle labiale en Annamite et en Sino-Annamite (Suite). — 3. **Noel Peri**, Études sur le drame lyrique japonais (II). — 4. **H. Parmentier**, Relevé archéologique de la province de Tay-Ninh (Cochinchine). — 5. **R. Deloustal**, La justice dans l'ancien Annam (Suite), traduction et commentaire du Code des Lè.

Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris. V^e série.

Tome IX. Fasc. 5. 1908: Deyrolle, Un sécateur indo-chinois. — Manouvrier, Mémoire visuelle, visualisation colorée, calcul mental (Notes et étude sur Mlle. Diamandi). — Yves Guyot, La cinquantenaire des communications de Darwin et de Wallace. — Les os mentonniers. — A. de Costa Ferreira, Idiotie et taches pigmentaires chez un enfant du 17. mois. — Dr. Bloch, A propos de la communication de M. Manouvrier sur les crânes égyptiens de M. de Morgan (Discussion). — Huguet, Sur la recherche du manuscrit du Kitab En-Nasab et la traduction Giacobetti. — Fasc. 6: Paul Camus, Etude sur la puissance de la hache préhistorique et sur l'évolution de son tranchant. — M. T. V. Holbé, A propos des dents noires des Annamites et de la chique de bétel. — Dr. Louis Dubreuil-Chambardel (de Tours), A propos des croix des fermes. — Dr. Adolphe Bloch, Quelques remarques d'anthropologie et d'ethnogenie sur les Gallas du Jardin d'acclimatation. — Questionnaire sur les Métis. — Dr. Chervin, Etudes des asymétries et des déformations crâniennes à l'aide des photographies métriques par une méthode dite „de retournement“. — Commandant Bonifacy, Les Kiao-Tche, étude étymologique et anthropologique. — Zaborowski, Découverte d'une langue aryenne prétendue primitive dans le Turkestan oriental. — Les métissages au Mexique, d'après M. Engerrand. — Dr. Marcel Baudouin, Un cas de mariages précoces se succédant pendant cinq générations, dans la même famille, influence possible d'une coutume analogue à celle du maraichinage. — Hamy, Crânes des tourbières de l'Essonne. — Dr. P. Damany, Le mécanisme de la torsion et de la détorsion du fémur. Le mécanisme de la luxation congénitale de la hanche. — J. Deniker, A propos d'un squelette néanderthaloïde du quaternaire. — M. Manouvrier, Discours prononcé aux obsèques de M. Hamy. — A. Laville, Instrument en silex du type dit: Chelléen de l'Esgeron de Villejuif. — Victor Gross, Les Gaulois de Munsingen. — Dr. Marcel Baudouin, La Grotte de Jammes à Martiel (Aveyron). Etude anthropologique et anatomo-pathologique des ossements trouvées. — R. H. Matthews, Descendance par la lignée maternelle dans la tribu des Binbingha du territoire septentrional. — Tome X. Fasc. 1. 1909: F. Dellsle, Sur un crâne Maure. — Sur un crâne négroïde trouvé au carrefour de Revelon près d'Epéhy (Somme). — G. Ferrand, L'origine africaine des Malgaches. — Neveux, Sur les Bassaris. — F. Regnault, Le pied préhensile chez l'homme. — Os pariétaux bipartites sur un crâne atteint de dysplasie. — Atgier, Les mégalithes de la Vienne.

Globus. Bd. XCVII. 1910.

Nr. 6: Bleber, Durch Südäthiopien zum Nil (Schluss). — Eckardt, Die Theorie von Polverschiebungen und ihre Bedeutung für das paläothermale Problem, insbesondere die diluviale Eiszeit. — Von der Hamburger Südsee-Expedition. V. — Bhutan. — Nr. 7: Mausser, Zur Psychologie des Soldaten. — Kalndl, Das deutsche Ansiedlerhaus in Galizien und sein Einfluss auf die einheimischen Bauernhäuser. I. — Singer, Die Verwendung des Afrikafonds. — Wirtschaftliches über Porto Rico. — Nr. 8: Kalndl, Das deutsche Ansiedlerhaus in Galizien und sein Einfluss auf die einheimischen Bauernhäuser (Schluss). — Paradies, Sintflut und die Wiederbewässerung Mesopotamiens. — Mausser, Zur Psychologie des Soldaten (Schluss). — Roth, Die Vegetationsverhältnisse der Balkanländer. — Nr. 9: Wehrhan, Die Pferdedesignung auf dem Laurenziberge bei Gau-Algesheim im Rheingau und rheingauische Wachsvotive. — Wimmer, Italiens Adriaküste in ihrer geschichtlichen Bedeutung. — Foy, Zur Geschichte des Gebläses und zur Herkunft der Eisentechnik. — Von der Hamburger Südsee-Expedition. VI. — Nr. 10: Baron Budberg, Aus der Mandchurei. Die Chunchudzen. — Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas. — Schmidt, Die soziologischen Verhältnisse der südostaustralischen Stämme. — Seljan, Tupi und Guarani. — Nr. 11: Beltemeyer, Hochzeitsgebräuche in der Oase Biskra. — Baron Budberg, Aus der Mandchurei. Die Chunchudzen (Schluss). — Schmidt, Die soziologischen Verhältnisse der südostaustralischen Stämme (Fortsetzung). — Wolkenhauer, Die Erdkarte im Masstab 1:1,000,000 und die Weltkartenkonferenz in London. — Nr. 12: Vincent, Künstliche Gräbensysteme aus vorrömischer Zeit in Nordwesteuropa. — Frauer, Das österreichische Küstenland an der Schwelle der Geschichte. — Schmidt, Die soziologischen Verhältnisse der südostaustralischen Stämme (Schluss). — Die Gebiete im Norden von Wadai. — Goldstein, Gibt es einen Berg Ararat? — Nr. 13: Léden, Kurzer Bericht über meine Grönlandreise 1909. — Hahn, Niederer Ackerbau oder Hackbau. — Spethmann, Der Forschungsdampfer „Poseidon“ und seine Tätigkeit auf ozeanographischem Gebiet. — Koch, Hochwässer und milder Winter. — Über die wirtschaftlichen Verhältnisse von Karafuto (Japanisch-Sachalin). — Nr. 14: Nordenskiöld, Meine Reise in Bolivia 1908—1909. — Greim, Der Abflussvorgang im Rhein. — Rudolphi, Der Name „Sattel“ in der Geographie. — Kordofan. — Nr. 15: Filchner, geplante Südpolar-expedition. — Langenegger, Die Grabesmoscheen der Schi'iten in Iraq. — Kohlbach, Spuren der Tätowierung im Judentum. — Schlaginhaufen, Zur geographischen Nomenklatur im Bismarckarchipel. — Nr. 16: Smend, Haar- und Kopftrachten in Togo. I. — Lerner, Die deutsche arktische Luftschiff-expedition. — Der Amu-Darja und seine Bedeutung für den Verkehr. — Mayer, Vulkanischer Schlamm und Tabakskultur. — Nr. 17: Smend, Haar- und Kopftrachten in Togo (Schluss). — v. Hahn, Eine Reise nach Transkaspien. — Der Tsadsee und seine Niederungen. — Schneider, Der Braunkohlenbergbau des Brüxer Gebietes in Böhmen und seine Folgen für die Landwirtschaft.

The Indian Antiquary. (Bombay.) Vol. XXXIX.

Part XDI. February, 1910: 1. Dr. Aurel Stein, Archaeological Notes during Explorations in Central Asia in 1903—8. — 2. R. Shamasastri, The Arthasastra of Chanakya (Books V—XV). — 3. Vincent A. Smith, Asoka Notes. — Part XDII. March, 1910: 1. A. M. T. Jackson, Method in the Study of Indian Antiquities. — 2. Ganga Datt Upreti and G. A. Grierson, A Specimen of the Kumauni Language. — 3. R. Shamasastri, The Arthasastra of Chanakya (Books V—XV). — Notes and Queries: 4. Vincent

A. Smith, Early Use of Tobacco in India. — Part XDIII. April, 1910: 1. **J. F. Fleet**, Notes on Indian History and Geography. — **R. Shamasastry**, The Arthashastra of Chanakya (Books V—XV). — 3. **Maulavi 'Abdul Wali**, Sarmad: His Life and Execution. — Book Notice: 4. **Pandit Thakura Datta Setapāla**, Bhuvaneśalanikanyayāsāhasrī; revised by Sāstris, and published at Śrī Venkateśvara Press, Bombay, Samvad 1905.

De Indische Gids. Band XXII.

No. 3. Maart 1910: **Boeka**, Jets over het Nederlandsch voor Inlanders en over daarmede verband houdende zaken. — **F. C. Hering**, Java's weervermogen tegen een buitenlandschen vijand. — **Mr. H. 's Jacob**, Ideaal of Utopie? — **C. Spath**, Tjoelik. — **J. E. Jasper**, Een reis door de Bataklanden. — **Varia**: Oost-Indische pakketbooten in de 18^e eeuw. — Overeenkomsten met Inlandsche Vorsten in den O.-I. Archipel (Bolaang Itang. enz). — De afleiding van het woord „Passaat“. — **v. G. en d. M.**, Nieuwe kaarten. — No. 4. April 1910: **G. F. de Bruijn Kops**, Opmerkingen omtrent den ambts-en gerechtelijken eed in Nederl.-Indië. — **J. E. d. M.**, De uitkomsten van het welvaart-onderzoek op Java. V. Landbouw (Slot). — **J. E. Jasper**, Een reis door de Bataklanden (vervolg). — **Varia**: De vlucht van de Dalai-Lama uit Tibet.

Internationales Archiv für Ethnographie. (Leiden.) Bd. XIX. 1910.

Heft 4: **Dr. J. Groneman**, Der Kris der Javaner — Heft 5: **Dr. J. Groneman**, Der Kris der Javaner.

Journal of the African Society. (London.) No. 34. Vol. IX. January, 1910.

Herr Dernburg, Germany and England in Africa. — **M. T. Dawe**, The Forests of Uganda. — **R. E. Dennett**, Land Laws of Southern Nigeria. — **Sir George T. Goldie**, Stanley's Autobiography with a Postscript by Sir Harry H. Johnston. — **Colonel H. E. Rawson**, The Basuto. — **E. J. Arnett**, A Hausa Chronicle. — **T. Ruete**, Fibre-Plants in West-Africa. — **A. Holdsworth Groom**, The „Inland“ Igibiras. — **Dr. H. Stannus**, Native Paintings in Nyasaland. — **Adebiyi Tepowa**, The Titles of Ozor and Ndiche. — **Major Meldon**, The Latuka and Bari Languages. — **C. M. G. Bright**, An Exploration in Central Equatorial Africa. — **H. B. Tate**, Native Law of the Gikuyu. — **A. C. Hollis**, Taveta Sayings and Proverbs. — **F. Shelford**, Notes on the Masai. — **Meldon**, The Latuka. — **B. Struck**, Ethnographic Nomenclature (Uganda Congo). — **A. Werner**, Recent Linguistic Publications.

The Journal of the American Folk-Lore. (Boston and New York.) Vol. XXII. No. 86. October-December 1909.

1. **A. T. Sinclair**, The Secret Language of Masons and Tinkers. — 2. **Phillips Barry**, Native Balladry in America. — 3. Irish Come-All-Ye's. — 4. **Antoinette Taylor**, An English Christmas Play. — 5. **Thomas Edward Oliver**, Some Analogues of Maistre Pierre Pathelin.

Journal of the American Oriental Society. (New Haven.) Vol. XXX.

Part I, December 1909: **Friedrich Hirth**, The Mystery of Fu-lin. — **Mr. Kingsmill** and the Hiong-nu. — Early Chinese notices of East African territories. — **Richard J. H. Gotthell**, A Door from the Madrasah of Barkūk. — **Frederick A. Vanderburgh**, A Hymn to Bēl (Tablet 29623, CT. XV). — **Lucia C. G. Griere**, The Dasara Festival at Satara, India. — **Truman Michelson**, The Interrelation of the Dialects of the Fourteen-Edicts of Asoka: 1. General introduction and the dialect of the Shāhbāzgarhi and Mansehra redactions. — **Professor J. Dycheley Prince**, A Hymn to Tammuz (Cuneiform Texts from the British Museum, Tablet 15521, Plate 18) with translation and commentary. — Part II, March 1910: **Morris Jastrow Jr.**, Another Fragment of the Etana Myth. — **Richard J. H. Gotthell**, The Origin and History of the Mina et. — **Dr. Samuel Grant Oliphant**, The Vedic Dual: Part I, The Dual of Bodily Parts.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay. (Bombay.) Vol. VIII. 1909. No. 5.

1. **Shamo-ul-Ulma Jivanji Jamshedji Modi**, Mr. K. Enostranzao's paper on the Ossuaries and Astodāns of Turkestan, with a few further observations on the Astodān. — 2. **Mr. Sarat Chandra Mitra**, Some Bihari Amulets. — 3. **Rao Bahadur K. C. Artal**, A note on Krishna and his consort Rādhā. — 4. **Mr. J. A. Saldanha**, Balis and Totems in Kanara. — 5. **Mr. B. K. Dadachanji**, The Influence of Religious Practices on the Formation of a Nation's Character and on its Progress in Civilization and Culture. — 6. Anthropological Scraps: Phases of Politeness.

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo. (Tokyo.) Vol. XXV.

No. 286, January 1910: **S. Tsuboi**, On the Varieties of the Pulley-shaped Ear Ornaments worn by the Stone Age People of Japan. — **K. Hasebe**, Ancient Burial Places where more than Two Sets of Human Skeletons were found together, Tairen. — **Y. Inō**, The Marks of the Chiefs among the Tsarisen in Formosa. — **S. Ishida**, Reindeer and the Native Inhabitants in Saghalien. — **S. Tsuboi**, Lectures in Anthropology. XI. — On the Etymology of the word Kilisho. — Pleasures to be obtained from Anthropological Studies. — No. 287, February 1910: **S. Tsuboi**, Further Notes on Some Stone Age Objects discovered from the Relic Bed of Lake Suwa. — **Y. Inō**, Religion among the Paiwan in Formosa. — **K. Hayashi**, Ancient Burial Mounds of Sodeura in the Province of Mino. — **S. Tsuboi**, Anthropological Notes. — **Mrs. R. Tozli**, Travel in Eastern Mongolia (Continued). — **Y. Inō**, Three Sorts of Personal Signs used by the Chinese in Formosa. — **Y. Deguchi**, Notes on the Aborigines of Formosa. — **S. Tsuboi**, True Nature of the so-called Hidzuka or Fire Mounds in Mikawa.

Journal Asiatique. (Paris.)

A. M. Roussel, Les anomalies du Rāmāyana. — M. C. Huart, Le diwan de Sélāmā ben Djandal poète arabe anté-islamique. — M. Dufresne, Un conte kurde de la religion de So'ord transcrit et traduit. — Mgr. Addal Scher, Épisodes de l'histoire du Kurdistan. — M. C. Inostrancev, Note sur un point de l'histoire ancienne du Khârezm.

Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. (Shanghai.) Vol. XL. 1909.

V. Alexeeff, Archaeological Survey of the Environs of China's Ancient Capitals. — E. H. Parker, The Principles of Chinese Land and Equity.

The Journal of the Polynesian Society. Vol. XVIII. 1904. No. 4. — No. 72. Decembre 1909.

History and Traditions of the Taranaki Coast. Chapter XV (continued). Chapter XVI. — The Korero Mo Kataore. — S. Percy Smith, The Story of Kataore. Translated from Tarnakawa's Account.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. Vol. IV. 1908.

Nr 5, May: Pandit Yogesa Chandra Shastri-Samkhyaratna-Vedatirtha. Laksme Paja. — Mahamahopādhyaya Dr. Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa, Two Tibetan charms obtained by Lieut.-Colonel Stuart H. Godfrey in Ladakh, one for chasing away evil spirits and the other for compelling fortune. — H. Beveridge, The Date of the Salimī Coins. — Monmohan Chakravarti, Notes on the Geography of Old Bengal. — No. 6, June: G. R. Kaye, The Use of the Abacus in Ancient India. — Monmohan Chakravarti, Certain unpublished Drawings of Antiquities in Orissa and Northern Circars. — Prof. Saradaranjan Ray, The Age of Kalidasa. — No. 7, July: Mahamahopādhyaya Haraprasad Sastri, A Kharoṣṭī Copperplate Inscription from Taxila or Takṣasilā. — Mahamahopādhyaya Dr. Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa, A Descriptive List of Works on the Mādhyamika Philosophy. No. 1. — E. B. Howell, Some Songs of Chitral. — No. 8, August: Dr. E. D. Ross, Fresh Light on the Word "Scarlet". — Pandit Kunjavihari Njyabhūṣaṇa, An alphabetical list of Jaina MSS. belonging the Government in the Oriental Library of the Asiatic Society of Bengal. — Geo. P. Taylor, Numismatic Supplement, No. 9: "Catalogue of the Coins in the Indian Museum, Calcutta, including the Cabinet of the Asiatic Society of Bengal". Vol. III. — H. Nelson Wright, Mughal Emperors of India. — No. 9, September: Arthur Venis, Note on a Buddhist Inscription from Hasra Kol, Gaya. — Captain F. C. Hirst, The Kois River, and some lessons to be learnt from it. — No. 10, November: William Irvine, The Later Mughals (1707-1803). — Geo. P. Taylor, Numismatic Supplement, No. 10: The date of Salimī Coins: A Rejoinder. — No. 11, December: Mahamahopādhyaya Dr. Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa, Some Rare Sanskrit Works on Grammar, Lexicography and Prosody, recovered from Tibet. No. 2. — Maulavi 'Abdu'l Wali, The Etymology of "Ranchi".

The Journal of the Royal Anthropological Society of Great Britain and Ireland. (London.) Vol. XXXIX. July to Dezember 1909.

Professor Gustav Retzins, The So-Called North European Race of Mankind. — C. G. Seligmann, A Classification of the Natives of British New Guinea. — Lieut.-Colonel J. Shakespear, The Kuki-Lushai Clans. — W. L. Hildburgh, Notes on Some Tibetan and Bhutia Amulets and Folk-Medicines and a Few Nepalese Amulets. — Notes on Some Burmese Amulets and Magical Objects. — D. G. Hogarth, Recent Hittite Research. — Rev. John H. Weeks, Anthropological Notes on the Bangala of the Upper Congo River. — Rev. J. Jetté, On Ten'a Folk-lore. — C. M. Woodford, The Canoes of the British Solomon Islands. — A. L. Lewis, Some Stone Circles in Ireland. — H. W. Garbutt, Native Superstition and Witchcraft in South Africa. — Miscellaneous: Proceedings of the Royal Anthropological Institute, 1909: H. A. Mac Michael, Rocks Paintings in Kordofan.

The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. (London.) 1910.

Part I. January: I. F. E. Pargiter, Ancient Indian Genealogies and Chronology. — II. Prof. Lawrence Mills, The Ahuna-Vairya from Yasna XXVII, 13, with its Pahlavi and Sanskrit Translations. — III. L. A. Waddell, Chinese Imperial Edict of 1908 A. D. on the Origin and Transmigrations of the Grand Lamas of Tibet. — IV. George A. Grierson, Gleanings from the Bhakta-māla — V. Annette S. Beveridge, The Bāhar-nāma Description of Farḡhāna. — VI. Louis de la Vallée Poussin, Buddhist Notes: Vedānta and Buddhism. — Miscellaneous Communications: J. F. Fleet, The Benagar Inscription A. — E. Hultsch, A second Note on the Rūpnath Edict. — J. F. Fleet, Remarks on the above Note. — L. D. Barnett, The Keladi Rajas of Ikkeri and Bednūr. — Notes on the Dynasties of Bengal and Nepal. — A. Berriedale Keith, Grammatical Notes. — George A. Grierson, The Translation of the term „Bhagavat“. — The Modern Indo-Aryan Polite Imperative. — C. O. Blagden, Indonesian Alphabets. — V. V. Sovani, Who is the Author of the Dhyanikārikās? — Vincent A. Smith, Ibrāhīm b. Adham. — R. G. Bhandarkar, Vāsudēva of Pāṇini IV, III. 98. — B. C. Mazumdar, Vāsudēva of Pāṇini. — George A. Grierson, Note on the above. — Burma Society. — Part II. April: G. A. Grierson, Gleanings from the Bhakta-māla. — D. S. Margoliouth, Omars Instructions to the Kadi. — D. B. Macdonald, „Ali Baba and the Forty Thieves“ in Arabic from a Bodleian MS. — T. G. Pinches, Sennacherib's Campaigns on the North-West and his Work at Nineveh. — L. de la Vallée Poussin, Buddhist Notes. — The „Five Points“ of Mahadeva and the Kathavatthu. — J. B. Fleet, Mahishamandala and Mahishmati.

Man. (London.) Vol. X. 1910.

No. 1, January: T. A. Joyce, On a Wooden Portrait-Statue from the Bu Shongo People of the Kasac District, Congo State. — Father W. Schmidt, Puluga, the Supreme Being of the Andamanese. — Mrs. M. E. Cunningham, A Medievel Earthwork in Wiltshire. — C. T. Trechmann, Note on the Occu-

rence of a so-called Pygmy or Midget Implement made from a Quartz Crystal in a Neolithic Lake-Dwelling on the Greifensee, near Zürich. — No. 2, February: David J. Bushnell, The Bows and Arrows of the Arawak in 1803. — A. M. Blackman, Some Egyptian and Nubian Notes. — H. King and late B. C. Polkinghorne, Holed Stone at Ke-row, St. Just-in-Penwith, Cornwall. — N. P. Fenwick Jun., A Note on Four Icelandic Cairns. — H. A. Rose, Fictitious Kinship in the Punjab. — C. H. Read, Enrico Hillyer Giglioli — No. 3, March: Hugh S. Stannus, Alphabet Boards from Central Africa. — G. C. Ishmael, Old Customs of the Baganda. Translated from Sir Apolo Kagwa's Book. — Madge Hart-Davis, Trade Signs in Christiansborg, Gold Coast. — A. R. Brown, Puluga: A Reply to Father Schmidt. — J. Sinclair-Holden, The Existence of an Early Paleolithic Bed beneath the Glacial Boulder Clays in S. W. Suffolk. — H. King, Small Kist and Urn at Tregiffan Vean, St. Just-in-Penwith, Cornwall. — No. 4, April: C. H. Read, Note on Certain Ivory Carvings from Benin. — A. R. Brown, Marriage and Descent in North Australia. — A. Lang, Puluga. — Lieut.-Col. J. Shakespear, Note on the Manipuri "Yek". — J. Edge-Partington, Maori Forgeries.

Memoirs of the American Museum of Natural History. (New York.)

Vol. VIII, Part. II, 1909: Franz Boas, The Kwakiutl of Vancouver Island. — Vol. XII, Part. I, 1910: Waldemar Bogoras, Chukchee Mythology. — Vol. XIII, Part. I, 1910: Waldemar Jochelson, The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus.

Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Vol. II.

No. 5, 1907: Rev. Fr. J. Hoffmann, Mundary Poetry, Music and Dances. — No. 6, 1908: Harinath De, Tarükek-i-Nusratjangi. — No. 7, 1908: E. R. Watson, The Fastness of the Indigenous Dyes of Bengal. — No. 10, 1909: E. Denison Bass, A Polyglot List of Birds in Turki, Manchu and Chinese.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. XL (der dritten Folge X. Band). 1910. 1. und 2. Heft.

H. Michow, Zur Geschichte der Bekanntschaft mit Sibirien vor Jermak. — A. Dirr, Linguistische Probleme in ethnologischer, anthropologischer und geographischer Beleuchtung. II. Teil. — E. H. Mathews, Die Bundandaba-Zeremonie in Queensland. — J. Szombathy, Dr. Matthäus Much. — F. v. Andrian, Dr. Ernst Theodor Hamy.

Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten. 23. Band. 1910. Heft 1.

Dr. R. Sieglerschmidt, Das Klima der Nieder-Guinea-Küste und ihres Hinterlandes. — Oberleutnant Fischer, Eine Erkundung des Gebietes zwischen Omuramba u. Owambo und Oleawango. — Hauptmann Schlobach, Allgemeiner Bericht über den Verlauf der deutsch-portugiesischen Grenzexpedition zwischen dem Knie des Rowuma-Flusses und dem Ostufer des Njassa. — Professor Dr. Ambrohn, Bericht über die astronomischen Bestimmungen der deutsch-portugiesischen Grenzexpedition unter Hauptmann Schlobach.

Mitteilungen der Ostschweizerischen Geographisch-Kommerziellen Gesellschaft in St. Gallen. Jahrg. 1909.

Dr. G. Rheiher, Ärztlicher Ratgeber für Tropenreisende. — J. Scherrer, Einteilung der Indianerstämme in Brasilien. — Missionär B. Gantenbein, Sprichwörter und Fabeln der Kamerun-Neger. — Kolonistenleben in Guatemala.

Orientalische Literaturzeitung. (Königsberg.) 13. Jahrgang, Nr. 5, Mai 1910.

A. Bolssler, A propos des Nephilim. — F. E. Peiser, Zur altbabylonischen Datierungsweise II.

Proceedings of the Davenport Academy of Sciences. Vol. XII. May 1909.

Frederick Starr, Ethnographic Notes from the Congo Free State: An African Miscellany.

Proceedings of the Rhodesia Scientific Association. (Bulawayo.)

Vol. I, 1899–1900: A. J. C. Molyneux, Notes on some Rock Paintings in the Tuli District. — J. Withers Gill, A Comparison between the Ruins at the Khami River and at Zimbabwe. — Franklin White, On the Khami Ruins, near Bulawayo. — Wallace Broad, Methods of Study in Natural Science. — Vol. II, 1901: R. N. Hall and W. G. Neal, Architecture and Construction of Ancient Ruins in Rhodesia. — F. Eyles, The Origin of the Native Races of South Africa. — B. C. Dowle, Ancient Stone Hammers from the Tati District. — An Ancient Copper Mine. — F. Eyles, African Tabor. — Vol. III, 1902: W. Boscawen Wright, Observations on Mr. Willcock's Irrigation Report. — Ancient Ruins on the Belingwe Road. — Professor Stanley Lane-Poole, Note on an Arabic Tomestone or Memorial Tablet. — F. Eyles, On a Cave with Bushman Paintings in the Natopos. — F. P. Mennell, The Zambabwe Ruins, near Victoria, Southern Rhodesia. — Vol. IV, 1903–1904: Franklin White, Observations on Recent Discoveries at Ancient Ruins. — J. Leybourne Popham, Notes on the N' Na'ali Ruin. — F. P. Mennell, Some Aspects of the Matopos. — R. N. Hall, Some Notes on the Majiri Ruins. — F. W. Girtler-Brown, Rock Paintings at Jahunda. — Vol. V, 1905: Franklin White, Some Rock Paintings and Stone Implements, Worlds View. — J. Porter, Photos of Umukwane Ruins. — Franklin White, The Large Elliptical Ruin at Zimbabwe. — A. J. C. Molyneux, The Zambesi River and the Victoria Falls. — W. Wilson, The Northern Kalahari Desert. — Rev. J. Torrend, The Sabacans on the Zambesi. — H. Marshall Hole, Notes on the Batonga and Batshu'lumbwi Tribes. — Vol. VI, 1906: Herbert J. Taylor, The Amandebele, and Other Tribes of Matabeleland. — H. Marshall Hole, Portuguese Exploration in Southern Rhodesia. — Rev. D. Carnegie, Lobengula and His Pooble. — H. de Laessle, The Lundi and Sabi Rivers. — Vol. VII, 1907–1908: P. L. Jenkins, North-Eastern Rhodesia: Impressions of a Traveller. — Rev. F.

Gardner, Stone Implements of the Bulawayo Commonage. — J. M. Kearney, The Ruins at Bumbusi. — Mr. Andrews, The Webster Ruins. — Franklin White, Some Remarks on Mr. Andrews' Paper. — P. B. S. Wrey, Tree Culture in Southern Rhodesia. — F. P. Mennell, Some Aspects of the M-topas. — Franklin White, Notes on a Cave Containing Fossilized Bones of Animals, Worked Pieces of Bone, Stone Implements and Quartzite Pebbles, found in a Kopje or small Hill, composed of Zinc and Lead Ores, at Broken Hill, North-Western Rhodesia. — Father Torrend, Moses in the Tonga Folklore. — C. Shekleton, The Inhabitants of the „Utwā“, or Great Lukanga Swamp. — The Mashukulumbwe, their Manners and Customs. — C. W. Terry, Tales from Bantu Folklore.

Review, the Imperial and Asiatic Quarterly and Oriental and Colonial Record. Oriental Institute, Woking. (England.) Third Series. Vol. XXIX. No. 58. April 1910.

R. E. Forrest, Industrial Development in India. Part. I. — Cooperative Banks: An Object-Lesson from India. — L. Tupper, The kingdoms beyond the seas. — A. E. Duchesne, The empires debt to the planter. — The wonders of irrigation in the Punjab. — R. Lethbridge, The cobdenite view of the „Drain“ and the indian fiscal problem. — The truth as to employment of Indians in the service of their country so far as the Punjab is concerned. — L. Lawton, Prince Ito: His life work and his influence upon the national policy of Japan. — A. G. Leonard, Transmigration among the southern nigerian tribes. — L. Mills, The Avesta is Veda: A plea for joint studies. — K. Nemäti, The historical-geographical proofs of the Hiung-Nu-Hun identity. — A. C. Yate, Through Persia from the Gulf to the Caspian. — H. Havelock, The first struggle for the amour. — E. H. Parker, Researches on Ptolemy's geography of Eastern Asia.

Revue des Études ethnographiques et sociologiques. (Paris.)

Nos. 21—22, Septembre-Octobre 1909: F.-J. Bieber, Das Land Kaffa und seine Bewohner; Beiträge zur Ethnographie Nordost-Afrikas. — R. Corso, Amuleti contemporanei Calabresi. — M. Nahon, Les Israélites du Maroc. — S. Abdullah et F. Macler, Etudes sur la miniature arménienne. — Nos. 23—24, Novembre-Décembre 1909: E. Brandenburg, Italische Untersuchungen. — S. Abdullah et F. Macler, Etudes sur la miniature arménienne. — A. Leclère, L'Almanach Cambodgien et son calendrier pour 1907 et 1908. — Communications: H. Reichel, Du trouble comme motif de Suspicion (Befangenheit als Verdachtsgrund).

Revue de l'histoire des religions. Tome LVIII. 1908.

S. Reinach, Phaéton. — F. Macler, Formules magiques de l'Orient chrétien. — A. Van Gennep, Totémisme et méthode comparative. — R. Basset, Bulletin des périodiques de l'Islam (1903—1907), 1^{re} partie. — H. Hubert et M. Mauss, Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux. — R. Basset, Bulletin des périodiques de l'Islam (1903—1907), 2^e partie. — P. Oltramare, Le Congrès international des Orientalistes à Copenhague. — P. Alphandéry, Le troisième Congrès international d'histoire des religions à Oxford. — Salomon Reinach, Clelia et Epona. — L. Massignon, Les Saints musulmans enterrés à Bagdad. — E. Reuterskiöld, Les Religions des non-civilisés au Congrès à Oxford. — P. Oltramare, Les Religions de l'Inde et de l'Iran au Congrès de l'Oxford. — R. Dussaud, Le sarcophage peint de Haghia Triada. — E. Combe, Bulletin de la Religion assyro-babylonienne (1907).

Rivista Italiana di Sociologia. (Roma.) Anno XIV. 1910. Fasc. 1.

C. Callisse, L'elemento sociale nella proprietà. — I. Pizzi, I liberi pensatori dell'Islamismo. — E. Loucao, La caccia nell'antico diritto germanico. — G. Ferroglio, Del metodo nell'insegnamento della statistica. — Rassegne e analitiche: G. Mazzarella, Il metodo negli studi di storia dell'incivilimento. — A. Bruno, Credenze religiose dei popoli primitivi.

Science of Man. Vol. XI. New Series.

No. 9, January 1910: Dr. Alan Carroll, The Peopling of the South Pacific Islands and Regions (continued). — Life (continued). — Nr. 10, February 1910: Dr. Alan Carroll, The Peopling of the South Pacific Islands and Regions (continued). — Life (continued). — Nr. 11, March 1910: Dr. Alan Carroll, The Peopling of the South Pacific Islands and Regions (continued). — Life (continued).

Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin. (Washington.)

38, 1909: Nathaniel B. Emerson, Unwritten Literature of Hawaii The sacred Songs of the Hula. — 39, 1909: John R. Swanton, Tlingit Myths and Texts

Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXXVII. 1909. Part I.

Dr. M. W. de Visser, The Dog and Cat in Japanese Folk-lore. — Prof. A. Lloyd, The Study of Things: Japanese. — Dr. N. Gordon Manro, Reflections on Prehistoric Survivals.

Transactions and Proceedings of the Japan Society, London. Vol. VIII. 1908—1909. Part 2.

Charles Holme, The Pottery of the Cha-no-yu. — Alexander G. Moslé, The Sword Ornaments of the Goto Shirobei Family. — James Troup, Some Illustrations of Buddhism from Japanese Pictures. — Professor M. Honda, The „Red-Haired“ Occidentals; Described by a Japanese Scholar in 1787. — Alfred Dubrée, Chinese Characters: Their Structure and Methods of Indexing Them. — Gordon Ambrose Lee, Some Notes on Japanese Heraldry. — Captain E. F. Calthrop, The Tōkyō Pilgrims.

University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.

Vol. 5, Nr. 3, December 1909: **Pliny Earle Goddard**, Kato-Texts. — Vol. 7, No. 2, February 1908: **Wm. J. Sinclair**, Recent Investigations bearing on the Question of the Occurrence of Neogene Man in the Auriferous Gravels of the Sierra Nevada. — Vol. 8, Nr. 5, September 16, 1909: **A. L. Kroeber**, Notes on Shoshonean Dialects of Southern California.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. (Wien.) Band XXIV, 1910. Heft 1.

O. R. Franke, Die Gathas des Vinayapitaka und ihre Parallelen. — **J. Schleifer**, Die Weisheit der Sibylle. — **A. Musil**, Neues aus Petraea. — **J. Charpentier**, Zu Uttarajjhayana XXV. — **M. Bittner**, Neues Mehri-Material. — **F. v. Kraeltz**, Parlamentarische und verfassungsrechtliche Ausdrücke im Osmanisch-Türkischen.

Ymer. (Stockholm.)

XXIX. Årgången, 1909, Häft 4: **Sven Lönborg**, Klan och klanhöfding. — **David W. Myhrman**, Platons tal 12,960.000 såsom grundval för babylonisk matematik och världsåskådning. — **Gaston Backman**, Om människans utveckling efter människobliffrandet (forts.). — XXX. Årgången, 1910, Häft 1: **Otto Nordenskjöld**, Från danska Sydvästgrönland. — **Arnold Nordlind**, Det nederländska polderområdets hydrografi. — **Sellm Birger**, Kulturen och växternas vandringar.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig.) Bd. LXIV, Heft 1.

B. O. Franke, Die Suttanipata-Gathas mit ihren Parallelen. (II. Schluss.) — **J. Hertel**, Ueber einige Handschriften von Kathasamgraha-Strophen. — **E. Herzfeld**, Das Alter der altpersischen Keilschrift. — **J. Charpentier**, Studien über die indische Erzählliteratur. — **W. Bacher**, Die Ansicht Kaiser Friedrichs II. des Hohenstaufen über das biblische Opfergesetz. — Eine Handschrift von Schabins Genesisbuch. — **Fr. Schulthess**, Zum „Buch der Gesetze der Länder“: Spic. syr. ed. Cureton t. 1ff. — **St. Konow**, The home of Paisaci. — **L. H. Mills**, The Pahlavi Text of Yasna LXX ed. with all the Mss. colla ted. — **K. Inostrancev**, Zur Kritik des Kitab-al-Ain. — **C. Berheimer**, Berichtigung zu Bl. 63, S. 801 f. — **H. Jacobi**, Ueber Vakrokti und über das Alter Daudins. — **C. F. Seybold**, Zu El Makins Weltchronik. — **A. Fischer**, Aus b. Hagar XXXI, 12b. — **K. Ahrens**, Der Stamm der schwachen Verba in den semitischen Sprachen. — **O. Rescher**, Mitteilungen aus Stambuler Bibliotheken I.

Zeitschrift für Ethnologie. (Berlin.) 42. Jahrgang. 1910.

Heft 1: **W. Belck**, Die Erfinder der Eisentechnik. — **E. Brandenburg**, Anthropologisches aus Tripoli. — **E. Seler**, Die Tierbilder der mexikanischen und der Maya-Handschriften, Fortsetzung. — **R. Thurnwald**, Im Bismarckarchipel und auf den Salomoinseeln 1906-1909. — **F. Weinitz**, Die lappische Zaubertrommel in Meiningen. — **B. Ankermann**, Reise ins Grasland von Kamerun. — **Max Schmidt**, Szenenhafte Darstellungen auf alt-peruanischen Geweben. — Heft 2: **B. Ankermann**, Bericht über eine ethnographische Forschungsreise im Grasland von Kamerun. — **H. Barsedow**, Der Tasmanierschädel, ein Insulartypus. — **E. Fischer**, Die thrakische Grundlage im Rumänischen. — **W. Müller**, Ueber die Wildenstämme der Insel Formosa. — **E. Seler**, Die Tierbilder der mexikanischen und der Maya-Handschriften (Schluss). — **W. Dieck**, Die Pulpa der Zähne und die sekundäre Dentinbildung in ihrer anthropologischen Bedeutung. — **G. Fritsch**, Ueber vernachlässigte Mumien Schädel des alten Reiches in Aegypten. — **H. Virchow**, Ueberzählige Skelettstücke (Epiphysen) an Händen und Füßen eines Gorilla. — **W. Waldeyer**, Weitere Untersuchungen über den Processus retromastoideus. — **M. Blanckenhorn**, Vorlage eines fossilen Menschenzahns von der Selenka-Trinil-Expedition auf Java. — **W. Lehmann**, Ergebnisse meiner Reise in Zentral-Amerika. — **W. McClintock**, Besuch der Schwarzfussindianer 1909. — **R. Pösch**, Reisen im Innern Südafrikas zum Studium der Buschmänner in den Jahren 1907 bis 1909.



Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan Occidental.

Par le P. JOSEPH BRUN, des Pères Blancs, missionnaire à Kayes (Soudan Français).

I. Introduction.

Dans ces pages, nous avons réuni, en les coordonnant de notre mieux, les documents que nous avons recueillis sur les croyances totémiques d'un certain nombre de peuples de l'Afrique Occidentale Française. Nous évitons avec soin de traiter *ex professo* les questions générales concernant le totémisme, mais nous nous sommes appliqué à bien observer les faits et à les placer dans leur vrai jour. Un fait ou une série de faits peuvent avoir une signification et une valeur documentaires fort diverses, selon qu'on ne les envisage qu'en eux-mêmes ou qu'on les replace dans leur milieu.

Si par exemple on se contente de relever uniquement les faits totémiques, on risque de faire croire que les peuples chez qui on les a observés, sont encore à ce prétendu stade du totémisme; si au contraire on les replace dans cet ensemble de choses que constituent le degré de civilisation, l'élévation des croyances, la mentalité des peuples, on voit plus clairement à quelle réalité ils correspondent, et s'ils ne nous révèlent pas le vrai secret de leur origine, du moins nous permettent-ils de voir avec quelles théories ils ne s'accordent pas.

Des circonstances particulières m'ont permis de faire des observations sur un champ relativement vaste, et de constater qu'au moins dans les grandes lignes il y a identité de croyances sur ce point chez ces divers peuples. Certaines différences de pratiques observées chez les Noirs devenus musulmans permettent de prendre sur le fait comment se produit en réalité l'évolution religieuse. Si chez les musulmans, le totémisme s'est débarrassé de quelques éléments d'un caractère trop païen, ce n'est point par le fait d'une évolution interne, mais par le fait d'une sorte de compromis plus ou moins logique, entre les idées islamiques, et les anciennes croyances païennes.

Il n'est donc pas inutile d'indiquer en quelques mots la situation religieuse des peuples mentionnés dans cette étude.

Bambaras. — Ils s'appellent eux mêmes Bamanas. Ils sont presque tous païens. Soit parce que plus que tous, ils ont résisté à l'envahissement de l'islam, soit parce que leurs pratiques fétichistes sont plus nombreuses et plus secrètes qu'ailleurs, ils ont la réputation auprès des peuplades islamisées d'être le peuple le plus païen de ces régions. Leurs maléfices (*korté*) sont extrêmement redoutés.

Khassonkés. — Ils s'appellent eux mêmes: Khassonko. Leur langue est un dialecte mandé. Au point de vue ethnographique ils sont fort mélangés d'éléments peuls. Tous les noms de famille que j'ai relevés chez eux sont des noms de Malinkés, ou de Ouassoulonkés. L'islam fait de très grands progrès dans ce groupe. Ils sont établis dans le Haut Sénégal.

Malinkés. — S'appellent Maninka. Etablis principalement dans la région du Haut Niger et dans l'arrière-pays du Sénégal et du Niger. Les uns sont païens comme dans la région de Kita; dans le Haut Niger ils sont musulmans en grande partie.

Ouassoulonkés. — On les regarde comme des métis de Peuls et de Noirs. Des Noirs ils ont gardé le langage et l'ensemble des traits de la physiologie. Aux Peuls ils ont emprunté leurs noms de famille légèrement modifiés, sauf le nom de Dyallo qui est identique. Eux mêmes s'appellent Fla, Foulà. Ils habitent les diverses régions marquées sur les cartes sous le nom de Iouladouyon. Ils sont en grande partie musulmans.

Dyouras. — Sont presque tous musulmans; ils constituent même un des éléments les plus actifs de la propagande islamique. Répandus un peu partout, ils forment une masse plus compacte dans la région de Kong. Quelques fractions dans la Côte d'Ivoire sont encore païennes. Ce sont les Wangaras dont parlent les historiens arabes, en particulier l'auteur du *Tarikh-es-Soudan*¹.

Mossis. — Sont païens. Réfractaires pendant longtemps à toute influence musulmane, il se laissent entamer par l'islam surtout dans le nord de leur pays. C'est sans contredit le groupe ethnique le plus nombreux de toute la Boucle du Niger.

Foulbés. — En français nous disons les Peuls, mot que nous avons emprunté aux Wolofs, ce n'est d'ailleurs que la déformation du mot «Poulo», singulier de Foulbe. Les autres peuplades les appellent: Fla, Foulà, Foulani, Foulatta, Silmisi, etc. On sait les discussions que soulève le problème de leur origine et de leur classement ethnographique. Ils sont presque tous musulmans. On m'a signalé une fraction restée païenne dans la région du Bondou: on désigne les membres de cette fraction sous le nom de Fouladyo, pluriel Foulabe.

Toukoupleurs. — Ce nom encore emprunté aux Wolofs n'est peut-être qu'une déformation du Tekrou des auteurs arabes. Ils s'appellent Alpoular (pluriel Alpoularen). Ils appellent leur langue alpoular. Mais il faut remarquer qu'ils appliquent souvent ce nom de Alpoular à tous ceux qui parlent le Peul. Le problème de leur dénomination n'est pas bien éclairé. Ils habitent les deux rives du Sénégal et les diverses régions qui portent sur nos cartes le nom

¹ Je ne dis pas que tous les peuples appelés Wangaras ونگري par les écrivains arabes soient Dyouras. Je veux dire que c'est à eux principalement qu'ils donnent ce nom, qui est le nom que leur donnent en Songhay les habitants de Tombouctou et de Dyenné. L'auteur du *Tarikh* parle aussi de واکري, Wakorey ou Wakoré. Contrairement à ce qu'écrit dans une note M. HOUDAS, le savant traducteur, je crois que واکري et ونگري qui se prononcent respectivement Wakore et Wangara ne désignent pas le même peuple. Dans la langue de Tombouctou Wangara = Dyoura, et Wakoré désigne une importante fraction de Soninkés, sinon tous les Soninkés. Or l'auteur du *Tarikh* donne aux peuplades dont il parle le nom ordinaire sous lequel on les désigne à Tombouctou.

de Fouta. Le problème de leur métissage n'est pas encore résolu. C'est une race guerrière, intelligente, fanatique dans son islamisme. Ils ont été l'âme de la résistance à la pénétration française.

Soninkés. — Sont Nègres. On discute sur la question de savoir s'il faut les rattacher au groupe mandé. On les désigne encore sous le nom de Sarakolé, ainsi que les appellent les Wolofs, sous celui de Markas, terme mandé. J'ai dit plus haut (p. 844) dans une note qu'ils sont les Wakoré du Tarikh-es-Soudan. Leur race s'est conservée assez pure dans la région du Haut Sénégal entre Kayes, Nioro et Goumbou. Dans la vallée du Niger, ils se sont plus ou moins mêlés d'éléments bambaras, oubliant même leur langue. Ils sont tous musulmans depuis plusieurs siècles; quelques groupes restés païens ont été convertis à l'islam par le grand fondateur de l'empire Toukoupleur Elhadj-Omar (vers le milieu du XIX^e siècle).

Songhays. — On sait que depuis de longs siècles ils sont tous musulmans. Les écoles de Tombouctou étaient florissantes longtemps avant la conquête du pays Songhay par les Marocains (1591). On doit en dire autant de celles de Djenné.

Siéna ou Senoufos. — Leur habitat «est compris à peu près entre les confins sud du district de Djenné au nord, et le parallèle de Bondoukou au sud; entre le méridien de Bougouni à l'ouest et celui de Bobo Droulasso à l'est, et se continuant à l'extrême sud-est par un territoire qui va grosso modo de Bondoukou au coude de la Volta noire»¹. Le peuple Siéna est à peu près entièrement fétichiste.

Dans la langue de chacun de ces peuples, il existe un mot pour désigner en général l'animal ou l'objet totem:

En bambara, le mot totem se traduit par *tné*

» maninka ou malinké. *téné, tana*

» ouassoulonké *tana*

» mossi *kisgu*

» peul et en toukoupleur *wada* ou *ada* selon les régions

» soninké *kosé*

» songhay *kabi*

» wolof *bañ*

L'étymologie de la plupart de ces mots ne nous fournit aucun renseignement sûr sur leur sens précis. A titre d'indication cependant, nous donnons les remarques suivantes sous toutes réserves.

1. *Bañ* en wolof signifie également «ennemi».

2. *Kabi* en songhay est aussi un verbe qui signifie «prohiber», «empêcher».

3. *Kisgu* en mossi semble venir d'une racine qui signifie «avoir honte».

4. Sur le mot *wada* ou *ada*, il y a une indication précieuse dans des notes sur la langue peule que M. le Capitaine FIGARET de l'Artillerie Coloniale

¹ Je n'ai pas fait d'observations personnelles chez les Siénas. Les détails que je donne sur ce peuple sont empruntés au très beau et très consciencieux travail que M. MAURICE DELAFOSSE a publié dans la «Revue des Etudes ethnographiques et sociologiques» en 1908: «Le peuple Siéna ou Senoufo». J'ajoute que l'auteur a recueilli sur place les documents de son travail.

a bien voulu me communiquer, c'est le verbe totémique lui même. Il le traduit par «se féticher de... tel animal» *wodade*¹. Il a trouvé comme substantif *wode* pl. *bodadyi*.

5. Quant aux mots: *tné, téné, tana*, M. MAURICE DELAFOSSE dans l'ouvrage cité, les traduit par un verbe: «ne pas manger» Mais il est une expression dans ces langues mandés qui indiquerait plutôt l'idée d'abstention, de prohibition: c'est celle de *tné mouso, tana mouso, téné mouso*. Assez souvent on traduit ces expressions par «tante paternelle»; mais ce mot aurait un sens plus général, il s'appliquerait aux femmes de la famille qu'on ne peut épouser, indiquerait dans ce cas là l'idée d'abstention. Il faut remarquer du reste qu'on n'emploie ce mot que comme terme de parenté, car on ne désignera jamais sous le nom de *tné mouso* les personnes que l'on ne peut épouser pour d'autres raisons, par exemple en raison de la différence des castes².

II. Le Totémisme et les Idées Religieuses des Noirs.

Nulle part nous n'avons rencontré le totémisme comme un stade du phénomène religieux, ni même comme la forme prédominante de la religion des Noirs. Tel qu'il est, il apparaît comme un ensemble de croyances, mêlées à d'autres croyances d'un ordre plus ou moins élevé. Ceci est de toute évidence pour les groupes ethniques islamisés; il en est de même pour les païens. Tous connaissent Dieu comme un être unique et suprême³, tous offrent des sacrifices aux esprits, aux fétiches des sociétés occultes (*Komo, Nama, Kono, Kéfen, Mamalabo*, etc., etc.), tous aussi ont le culte des ancêtres; la pratique des amulettes et la croyance à leur efficacité sont aussi universelles. On peut discuter la question de savoir quel est le point fondamental de leur religion et la nature du culte rendu aux mânes des ancêtres, et sur ce dernier point il est possible de constater quelques divergences qui permettent de croire qu'en certains cas, du moins dans certaines régions, le culte est rendu en faveur du défunt; en d'autres cas qu'il est rendu en son honneur; mais chez tous ces païens on retrouve toutes ces croyances ensemble et bien d'autres encore.

C'est là un premier fait qu'il ne faut jamais oublier, quand on envisage les faits d'ordre purement totémique. Pris isolément ils pourraient faire croire à une mentalité qui n'est pas du tout celle des peuples dont nous nous occupons.

¹ D'après des Peuls qui parlaient très bien le bambara, le mot peul *wodade* signifie *dyanya* en bambara. Or ce mot bambara signifie bien «s'éloigner de».

² Je tiens à répéter que ces indications sur le sens des mots ci à dessus indiqués, ne sont que des indications, et non des données définitives. Je sais trop bien par expérience combien une indication simplement plausible peut aider dans les recherches, pour que je néglige de les transcrire.

³ Les peuples mandés ont adopté le mot *Alla* ou *Ngala* pour désigner Dieu. D'autres peuples le désignent par un mot de leur propre langue. Les Nossis l'appellent *Wennam*, les Songhays disent *Yerkoy*, les Habés disent *Ama* ou *Amba* suivant les régions. A propos de «Habés», faisons remarquer que sous cette désignation les Peuls désignent plusieurs peuples. Le vrai nom du peuple que nos cartes appellent «Habés» est «Tomo» ou «Tombo». Ils habitent les montagnes de Bandiagara et le haut plateau qui s'étend jusqu'aux frontières du Mossi. Les Mossis appellent les Tomos du nom de Kibsi (sing. Kibya).

Il faut remarquer aussi que jamais à l'heure actuelle un Noir ne donne ses croyances totémiques comme explication de faits naturels — d'ordre physique, moral, et social. Sans doute, nombre de superstitions ou de croyances sont nées du besoin de préservation morale ou sociale, mais le Noir l'ignore, il croit aux totems parce que ses ancêtres y ont cru, et non pas parce que cette croyance serait pour lui une explication rationnelle des phénomènes de la Nature.

Cet appel constant à la tradition, en même temps que l'incuriosité d'explication rationnelle est un caractère de la psychologie des demi-civilisés de ces régions. On a diversement posé et résolu le problème de la curiosité des Noirs.

La question en elle même serait oiseuse, mais elle prend une certaine importance, en raison de l'assimilation que l'on veut établir entre le non civilisé actuel et l'homme primitif. Comme l'Ecole évolutionniste a besoin pour sa cause d'un homme primitif curieux d'explications, et comme elle croit que le non civilisé est psychologiquement le plus rapproché de l'homme primitif, il y a dans cette école une tendance à exagérer la curiosité des Noirs. Notre impression générale est celle ci : Quand il s'agit de voir du nouveau, le Noir est curieux jusqu'à l'indiscrétion, mais il est d'une indifférence remarquable pour chercher des explications, ou pour se rendre compte d'un phénomène, à moins qu'il n'y soit forcé par la nécessité.

III. Répartition et Distribution des totems.

1. Totems individuels.

D'une façon générale on peut dire qu'il n'y a pas de totems individuels, en d'autres termes : le totem ne varie pas selon les individus, mais selon les familles. Tout individu, homme ou femme, n'a ordinairement d'autre totem que celui de la famille à laquelle il appartient. Quelquefois cependant il pourra avoir un autre totem, celui par exemple du village où il habite, comme nous le verrons plus loin ; encore dans ce cas là, il ne sera tenu à respecter ce totem que dans le village où il se trouve. Quant au prénom, ou nom personnel de l'individu il n'a aucun caractère totémique. Chez les Mossis, les Bambaras, les Malinkés on rencontre des prénoms qui ne sont autre chose que des noms de plantes ou d'animaux, mais ces plantes ou ces animaux ne sont nullement totems pour les individus qui en portent le nom.

2. Totems nationaux.

Existe-t-il des totems nationaux communs à toute une peuplade ? Le problème que soulève cette question se présente sous deux faces bien distinctes. En effet, on peut se demander d'abord s'il existe un totem pour tout un groupement ethnique. Quelles que soient les affirmations de certains voyageurs il faut répondre par la négative. Les Malinkés, comme les Bambaras, comme les Mossis, et les Songhays n'ont pas de totem commun. Actuellement donc il n'y a pas de totem national.

Mais le nom même de certains peuples semble parfois être un dérivé de nom d'animal et alors on peut poser ainsi le problème : Bien qu'à l'heure

actuelle il n'y ait pas de totem national, en a-t-il toujours été ainsi? Nous ne pouvons pas trancher actuellement la question, il n'y a pas d'argument décisif pour ou contre.

On a tenté les étymologies suivantes qui ne manquent pas de vraisemblance et que nous reproduisons fidèlement.

1. Ainsi *Bamana* ou *Bambara* peut signifier «au caïman»; *bama* et *bamba* signifient bien «caïman» dans les dialectes mandés, et les suffixes *na* et *ra* sont des postpositions¹.

2. *Maninka* peut dériver de *mani* ou de *mali* qui l'un et l'autre signifient bien «hippopotame». Le suffixe *ka* a le sens de «habitant de».

3. *Minyanka* (nom d'une peuplade au Sud du Bani) peut dériver de *minyan* «serpent boa».

Ceci pourrait bien indiquer un souvenir totémique. Mais il faut remarquer d'abord que ces étymologies ne sont pas tellement exclusives d'un autre sens, qu'on doive nécessairement les rattacher à des noms d'animaux. En particulier pour *Maninka* ou *Malinka*, on a un autre sens en traduisant: habitant du Mali. Mali n'est autre que le pays dont il est si souvent question dans le *Tarikh-es-Soudan*, ouvrage composé en arabe par un Tombouctien vers le XVII^e siècle, et traduit en français par M. HOUDAS. Dans la recension arabe que je me suis procurée à Tombouctou, ce nom est voyellé ainsi مَلِي, qu'il faut lire *Malli*. Le traducteur a transcrit *Melli*. Je crois que c'est une faute. D'ordinaire les Soudanais rendent le son *e* par un *kesra*; or je n'ai jamais trouvé dans mon texte la forme مَلِي.

Je dois signaler comme un cas curieux les différents noms des *Soninkés* appelés aussi *Markas*; les Toukoupleurs les appellent *Tyedo* (pluriel *Sébbé*). Or ces trois mots sont composés d'une racine qui signifient «panthère»: *soni* ou *sol* = panthère en mandé; *mar* a le même sens en songhay. De même

¹ M. le Directeur de l'«Anthropos» a bien voulu m'indiquer un passage de l'ouvrage de M. l'Abbé HENRY sur les Bambaras. («Bibliothèque-Anthropos», t. I, fasc. 2.) On y lit dans la note de la page 77: «Le mot *Bambara* vient du mot *Bamba* qui signifie le révolté. *Bambara* signifie le révolté qui ne s'est jamais soumis à l'islam, et les nègres de l'ouest appellent *Bamako*, *Bambako* le fleuve des révoltés.»

Je crois que le nom *Bamana* et *Bambara* sont antérieurs à l'islam. Quant au nom de la ville de Bamako, il a une tout autre signification. A mon avis, l'origine de ce nom doit être expliquée par l'atroce cérémonie païenne qui n'a cessé que depuis quelques années. En voici les détails tels que je les ai recueillis de la bouche de Bambaras originaires des environs de Bamako. La cérémonie avait lieu en mai, avant la période des cultures. Chaque année les chefs de famille bambara se réunissaient. On désignait toutes les jeunes filles susceptibles d'être choisies comme victimes, et l'on tirait au sort celle qui devait être immolée cette année-là, aux caïmans du Niger. La victime devait être vierge.

Au jour de la fête, les féticheurs, montés en pirogue, évoquaient les caïmans, par des procédés qu'on ne put ou ne voulut pas m'expliquer. Liée aux bras et aux jambes, la jeune fille était jetée vivante dans le fleuve. Si les caïmans se jetaient immédiatement sur elle, c'était un signe que le sacrifice était agréé, si, au contraire, elle flottait sur l'eau, entraînée par le courant sans être dévorée vivante, c'était un présage de malheur.

C'est à cause de ce sacrifice annuel que cette ville est appelée Bamako, ou Bamakou. — Depuis quelques années, on fait encore la cérémonie, mais sans jeter de jeunes filles aux caïmans. Je tiens ce dernier détail de M. MAURICE DELAFOSSE, qui a pu assister une fois à cette cérémonie.

en toukouleur le mot *tyewegu* «panthère», vient de la racine *seb*, qui est aussi très probablement la racine des mots *tyedo* et *sebbe*. Cette étymologie qui peut paraître singulière, est cependant conforme aux lois les plus régulières du dialecte toukouleur.

Quoiqu'il en soit, il faut reconnaître que le nom d'autres peuplades n'est pas du tout un nom d'animal. Ainsi *Songhay* désigne un pays. *Mossi*, pluriel *Moaya*, est un dérivé qui signifie «habitant du *Mogho*». Or *Mogho* est le vrai nom du pays que nos cartes appellent «Mossi».

Quant aux *Fulbé*, dont le nom dérive de la racine *Ful*, j'ignore le sens primitif du mot. Les biblistes et les ethnographes trouveront peut-être quelque intérêt à la note jointe à la fin de cet article sur les Foulbés.

Voici sur les *Songhay*, deux documents à discuter: a) d'après *El Bekri*, les anciens Songhays des bords du Niger, avant d'embrasser l'islam rendaient un culte au serpent; b) d'après l'auteur du *Tarikh-es-Soudan*, l'objet de ce culte était un poisson. Voici le texte de ce dernier (il y est question de l'arrivée dans le pays songhay de celui qui fut le premier roi de la 1^{re} dynastie (entre le VII^e et le IX^e siècle de notre ère):

«Za-al-Ayaman demeura à Koukiya. Il s'aperçut que les populations au milieu desquelles il vivait, étaient païennes et n'adoraient que des idoles. Le démon se manifestait à eux sous la forme d'un poisson, qui, un anneau dans le nez, apparaissait au-dessus des eaux du fleuve à certaines époques déterminées. A ce moment, tout le peuple se rendait en foule près de l'animal pour l'adorer: celui-ci formulait ses ordres et ses prohibitions, et l'on se dispersait; tous exécutaient ce qu'il leur avait été enjoint de faire, et s'abstenaient de ce qui avait été interdit.»

L'auteur de ce passage écrivant son livre à Tombouctou au XVII^e siècle était bien au courant des légendes du pays songhay; mais musulman, il ne s'exprime pas toujours quand il s'agit des fétichistes, avec assez de précision. Ça et là, dans son ouvrage, en parlant de peuplades fétichistes, il dit qu'elles «adorent les idoles», ou qu'elles suivent «la religion des mages». A notre avis, il ne faut voir dans ces expressions que des formules empruntées aux auteurs arabes pour désigner le paganisme. En tous cas le texte cité n'est pas assez clair pour que nous nous prononcions sur le caractère totémique de cette pratique des anciens Songhays. Peut-être faudrait-il y voir une trace de zoolâtrie, dont il semble bien exister encore quelques vestiges¹.

Nous concluerons donc, en disant que l'existence d'un totem autrefois commun à tout un peuple, nous semble fort douteux, mais non improbable.

3. Totem familial.

Le totémisme a en revanche un caractère familial: nous voulons dire par là qu'il se répartit par familles, non pas en ce sens que tel animal n'est que le totem d'une seule famille, car on trouve plusieurs familles qui

¹ Un vieux Dyoura m'a raconté à Kayes en 1909 un fait analogue relatif aux émigrations des Dyouras. Alors que la tribu occupait le nord du Soudan (à Wagadou si je ne me trompe), l'animal oracle était un gros serpent qui séjournait au fond d'un puits. A certaines époques on lui jetait des victimes humaines.

ont le même totem, mais en ce sens que chaque individu a pour totem celui de la famille à laquelle il appartient. Le mot «famille» ne désigne pas ici le groupe composé du père, de la mère et des enfants. Il a un sens beaucoup plus large qui serait assez voisin de celui du mot «gens» des Latins. Chacune de ces familles a un nom (en mandé: *dyamou*; en mossi: *sondré* ou *suendré*, en peul et en toucouleur: *yetore* ou *yetode*; en wolof: *santa*). Les noms de famille sont relativement peu nombreux dans chaque peuplade.

Dans quelques cas très rares le nom de famille a deux formes, l'une pour les hommes, l'autre pour les femmes, non pas, bien entendu; pour les femmes qui entrent dans ces familles par le mariage, mais pour celles qui lui appartiennent par naissance. Ainsi chez les Bambaras, les femmes de la famille *Dembelé* s'appellent *Densira*; chez les Malinkés, le féminin de *Keyta* est *Suko*; celui de *Sisogho* est *Demba*; celui de *Dumbuga* est *Sakiliba*.

IV. Rapports entre le nom de famille et le totem.

1. Transmission du totem.

Le totem se transmet comme le nom de famille. Cette transmission se fait d'après les lois suivantes. Le père transmet son nom aux enfants des deux sexes. Ainsi les enfants nés d'un Dyara s'appelleront Dyara; ceux qui ont pour père un Haydara s'appelleront Haydara. Dans les rares familles où le nom a deux formes, le nom des enfants a la forme qui convient à leur sexe. Ainsi les fils d'un Keyta s'appelleront Keyta, et les filles Suko, quelque soit d'ailleurs le nom de la mère. La femme en se mariant garde le nom de la famille dont elle est originaire; elle ne transmet pas son nom à ses enfants. De même le totem se transmet du père aux enfants; la femme garde le totem de la famille où elle est née; elle ne transmet pas son totem.

2. La question de l'exogamie.

Nous avons vu plus haut que des familles différentes peuvent avoir le même totem, et nous verrons plus loin que, sauf de rares exceptions, il n'y a pas identité entre le nom de famille et le nom de totem. Il est nécessaire de ne pas oublier cela pour comprendre les lois de l'exogamie.

1. Le fait d'avoir le même totem n'empêche pas les alliances matrimoniales entre deux familles de nom différent. Ainsi le groupe des Kouloubali qui a le caïman comme totem, peut se marier avec les Baghayogho qui ont le même totem.

2. D'une façon générale, l'identité de nom de famille ne constitue pas un empêchement de mariage. Un Dyakité peut épouser une Dyakité; un Dyara peut épouser une Dyara.

J'ai dit «d'une façon générale», car je dois faire une exception pour les Tunkaras, qui ordinairement ne prennent pas femme dans leur famille; un Baghayoro m'a affirmé la même chose de sa famille, tout en ajoutant qu'il y avait des exceptions. D'après un renseignement indigène que je donne sous toutes réserves, car je n'ai pu le contrôler, tout un groupe de la famille

Kamara¹ pratique l'exogamie non seulement entre Kamara, mais encore vis-à-vis de la famille Konaté à laquelle elle est unie par le bien de l'alliance appelée *sinanku*².

Mais chez les Bambaras Massassi la loi de l'exogamie est absolue. M. DE LOPINOT, administrateur, a noté ce fait dans un travail qui a été publié dans le Journal Officiel de la Colonie du Haut Sénégal et Niger, dans le courant de 1909. M. DE LOPINOT a vécu dans le Cercle de Nioro, principal centre des Massassi, et de l'aveu des indigènes il parle fort bien le bambara. J'ai vérifié ce renseignement à Kayes, chez des Massassis; il est très exact, et très connu des autres tribus. Le mot *Massassi* (race de rois) est un terme d'honneur que porte le groupe le plus important de la famille Kouloubali, tout comme le terme *Massarin* est appliqué aux Keyta chez les Malinkés. Jamais un Massassi n'épouse une Massassi, mais il prend femme dans d'autres grandes familles, par conséquent les jeunes filles massassi sont également mariées dans des familles étrangères. Beaucoup de Noirs attribuent à cet usage la moralité moins relâchée des jeunes filles de cette famille. Cet usage est du reste une exception chez les peuples que j'ai étudiés. Des Noirs qui ont beaucoup voyagé, m'ont signalé deux autres cas de cette exogamie familiale chez des tribus que je ne connais pas.

En tous cas cette exogamie n'est pas basée sur le totémisme, mais bien sur le respect de la famille qui les pousse à ne pas se marier à des degrés de parenté rapprochés. Ce qui le prouve c'est que les Massassi et les autres familles ci-dessus indiquées se marient avec des femmes de familles étrangères qui ont le même totem qu'eux.

Nous disons donc que l'identité de totem n'a pas de caractère exogamique: deux individus ayant le même totem peuvent contracter mariage entre eux pourvu qu'il n'y ait pas d'autre empêchement, provenant soit de la proximité des liens de parenté, soit de la différence des castes.

Ce point a une importance que nous devons signaler. Quelques auteurs et LANG en particulier, veulent que chez tous les peuples où règne le totémisme, on retrouve la croyance soit d'un lien de parenté soit d'un lien d'origine entre l'homme et les animaux; ils ne manquent pas d'invoquer précisément le caractère exogamique du totémisme. Pour donner plus de force à leur argument, ils font appel à son universalité. Or chez les peuples que nous avons observés, nous n'avons relevé nulle part que l'identité de totem constituât un empêchement de mariage.

3. Relation entre le nom de famille et le nom de totem.

Sauf de très rares exceptions, le nom de famille et le nom de l'animal totem sont tout à fait différents, comme on peut le constater dans le tableau ci-après; il faut remarquer d'autre part qu'à la suite de divisions ou de scissions

¹ Ce nom de Kamara se retrouve comme nom de famille chez les Soninkés, les Malinkés et les Bambaras. Il est possible qu'à l'origine il n'appartenait qu'à un seul peuple; par suite d'exodes il a pu passer chez d'autres peuples. Chez les Soninkés on trouve des familles s'appelant Gey, Nayaye. Ces familles sont d'origine wolof, on connaît l'histoire de leur exode à Bakel. Elles ont adopté les coutumes des Soninkés.

² Voir l'appendice sur les *sinanku* à la fin de cet article.

dont nous ignorons les vraies causes, un grand nombre de familles de même nom ont pris des totems différents. C'est ainsi que dans la grande famille des Kou-loubali, on rencontre des fractions qui ont pour totem un poisson appelé *mpolio*, tandis que d'autres ont le caïman (*bama*), d'autres l'hirax (*kouroubani*), que les indigènes parlant français appellent «petite chèvre de montagne»; c'est d'ailleurs la traduction littérale: *kourou* montagne, *ba* chèvre, *ni* suffixe du diminutif.

Inversement un même animal peut être le totem de familles différentes ou du moins le totem de fractions de différentes familles. Ainsi le *kana*, sorte d'iguane, est le totem d'une fraction des Konyaté, des Kamisoghos, et des Dyallos chez les Peuls. De même la perdrix (*wolo*) est le totem de plusieurs familles.

Aussi nous est-il très difficile d'accepter sans de grandes réserves cette affirmation d'un auteur fort compétent, et remarquable par ses connaissances linguistiques¹. «Le nom de famille offre une particularité curieuse. On l'emprunte aux animaux. Comme les traditions indigènes assignent à chaque espèce d'animal un *dyamou* particulier, il y a parenté entre la famille et l'espèce animale qui a le même *dyamou*». Il nous est difficile de concilier cette affirmation avec les faits suivants: 1^o non-identité très fréquente du nom de famille et du nom du totem, 2^o différence de totems dans des fractions portant le même nom de famille, 3^o identité de totems pour des familles de noms différents. Quant à la croyance à la parenté avec le totem, on verra à la critique des légendes totémiques ce qu'il faut en penser.

Tableaux de quelques noms de famille et de leurs totems.

Observations. — On verra dans la liste des totems quelques rares noms de plantes et d'objets, nous les faisons suivre de la lettre *p.*, ou d'objets (lettre *o*). Tous les autres sont des noms d'animaux. Je n'ai pu élucider la question de savoir si les familles qui ont pour totem une plante ou un objet n'ont pas aussi un animal. Bien que je n'indique ordinairement qu'un seul nom d'animal pour chaque famille, il ne faut pas en conclure que toutes les fractions de cette famille ont cet animal pour totem. Il peut se faire que telle famille que j'ai indiquée comme appartenant à tel peuple, se retrouve chez un autre peuple. Il ne faut pas conclure à une erreur. Ainsi que je l'ai dit, on retrouve certaines familles dans plusieurs peuples².

Chez les Wolofs³:

| familles | totems | familles | totems |
|---------------|---------------|--------------|---------------|
| <i>Dyago</i> | <i>Dyisis</i> | <i>Mboq</i> | <i>Koba</i> |
| <i>Dyahan</i> | <i>Leman</i> | <i>Ndong</i> | <i>Bey</i> |
| <i>Dyeng</i> | <i>Bar</i> | <i>Ndur</i> | <i>Golo</i> |
| <i>Dyouf</i> | <i>Dyip</i> | <i>Ndyay</i> | <i>Gaende</i> |
| <i>Fal</i> | <i>Tenew</i> | <i>Sala</i> | <i>Kobo</i> |
| <i>Thiau</i> | <i>Kevel</i> | <i>Dyop</i> | ? |

¹ Dictionnaire français-malinké par un missionnaire de la C^{on} du Saint Esprit, p. XII.

² Je dois ajouter que dans cette liste il peut y avoir des erreurs. Dans cette foule de détails j'ai pu être trompé et me tromper. En ethnographie et en linguistique, on reste toujours dans le domaine de l'approximation, on n'atteint pas la vérité absolue.

³ Cette liste concernant les Wolofs est empruntée au «Dictionnaire wolof-français» par les RR. PP. Missionnaires du Saint Esprit, p. 437.

Chez les Songhays:

| famille | totem |
|--------------|------------------------|
| <i>Meyga</i> | <i>Ayou</i> (lamentin) |

Chez les Sienas ou Senoufos¹:

| familles | totems | |
|--|----------------------------|-------------------------------|
| <i>Soroo</i> ou <i>Sorouo</i> ou <i>Soro</i> | nom de la panthère | } identique au nom de famille |
| <i>Yeo</i> ou <i>Yio</i> ou <i>Yo</i> | nom de l'antilope rouge | |
| <i>Siluo</i> ou <i>Silué</i> | nom du singe noir | |
| <i>Sékongo</i> | nom de l'écureuil de terre | |
| <i>Tuo</i> ou <i>Tio</i> | nom du phacochère | |

Chez les Bambaras et les Malinkés:

| familles | totems | familles | totems |
|------------------|-------------------------|-------------------|----------------------|
| <i>Bwaré</i> | <i>Mgouroungo</i> | <i>Dembelé</i> | <i>Ngoba</i> |
| | <i>Mgalala fini. o.</i> | <i>Doumbouya</i> | <i>Dyekoni</i> |
| <i>Baghayoro</i> | <i>Bama-Warablé</i> | | <i>Dyabi p.</i> |
| <i>Mériko</i> | <i>Bama</i> | <i>Kouloubali</i> | <i>Mpolio, Nturi</i> |
| | | | <i>Dankala, Bama</i> |
| | | | <i>Béné p.</i> |

Chez les Bambaras et Malinkés²:

| familles | totems | familles | totems |
|------------------|------------------|----------------|-------------------------|
| <i>Keyto</i> | <i>Mali</i> | <i>Sanogho</i> | <i>Sa-Waraninkola</i> |
| <i>Kamisogho</i> | <i>Kana</i> | <i>Kamara</i> | <i>Dyekoni-Dyabi p.</i> |
| <i>Dyara</i> | <i>Dyara</i> | <i>Konate</i> | <i>Kana</i> |
| | <i>Soulafing</i> | <i>Koné</i> | <i>Waraba</i> |
| <i>Samaké</i> | <i>Sama</i> | | |

Chez les Soninkés³ appelés encore Marka, Sarakolé, Wakore:

| familles | totems | familles | totems | |
|--------------------|-----------------|----------------|----------------|------------|
| <i>Daramé</i> | <i>Bida</i> | <i>Sisé</i> | <i>Samaba</i> | } éléphant |
| <i>Batyili</i> | <i>Kandyamé</i> | <i>Timéra</i> | <i>Touré</i> | |
| <i>Saounera</i> | <i>Bida</i> | <i>Gey</i> | <i>Kiné</i> | |
| <i>Moghosiré</i> | <i>Karsa</i> | <i>Fadé</i> | <i>Baro</i> | |
| <i>Tilera</i> | <i>Boré</i> | <i>Thyam</i> | <i>Ngame</i> | |
| <i>Gakou</i> | <i>Lelani</i> | <i>Kanté</i> | <i>Yelingé</i> | |
| <i>Sarambounou</i> | <i>Talaké</i> | <i>Silla</i> | <i>Dyagabé</i> | |
| <i>Yatera</i> | <i>Andyobé</i> | <i>Semega</i> | <i>Siné</i> | |
| <i>Li</i> | <i>Wolo</i> | <i>Drawara</i> | <i>?</i> | |

¹ Cette liste est empruntée à l'ouvrage de M. MAURICE DELAFOSSE «Le peuple Siéna ou Senoufo.» On remarque l'identité du nom de famille et de l'animal totem. Dans une conversation récente l'auteur m'a dit que ce n'était le nom que de quelques familles, il a noté également comme une exception ce quintuple exemple de l'identité des deux noms.

² Nous ne parlons pas des Khassonkés. Bien qu'ils aient un dialecte mandé, tous les noms de famille que nous avons relevés chez eux sont ou bien des noms soninkés, dyouros, bambaras, malinkés ou encore l'un des quatre grands noms ouassoulonkés *Dyallo*, *Dyakité*, *Sidibé* et *Sankaré*, qui sont les équivalents des noms de famille peuls pures: *Dyallo*, *So*, *Ba*, *Bari*.

³ Ne connaissant pas la langue des Soninkés, je ne sais pas si je n'ai pas transcrit le nom du totem en langue bambara en deux ou trois cas. Mes interlocuteurs soninkés me renseignant en bambara il est possible que dans deux ou trois cas ils m'aient donné le nom du totem en bambara en particulier *Wolo* et *Samaba*.

A ajouter à cette liste quatre familles qui n'ont pas d'animal totem, mais qui sont totems l'une pour l'autre de la façon suivante :

Les *Nambounou* et les *Goündiemou* sont réciproquement totems les uns pour les autres. Il en est de même des deux familles *Sagho* et *Baradyi*. Nous en reparlerons plus loin.

Chez les Foulbés :

Dans mes notes je n'ai pas le totem de chaque famille respective ; mais je puis donner la liste des noms de famille, et une phrase en langue peule que j'ai trouvée dans les notes sur la langue peule qu'a bien voulu me communiquer M. le Capitaine FIGARET.

Voici les noms de familles peules : *Dyallo, So, Ba, Ka, Bari, Li, Sal, Boli, Dya, Diko*.

Voici maintenant le texte peul que je transcris, avec l'orthographe de l'auteur¹ et la traduction qu'il en donne² :

Question. *Halanam bodađi Fulbe.*

Dis-moi les fétiches des Foulbés.

Réponse. *Gerlal, dawal, musuru, nora, dombi, ġirowu. Wadagol*

La perdrix, la pintade, le chat, le caïman, les rats, le sanglier. Le chevaucher

arawa, lefol bodéol, du na wode. Ko wodakano

un âne, l'étoffe rouge, aussi peut être fétiche. Ce qui n'a été fétiche

abada woni nageye, beywa, tofał, bali; puŋ'u du

jamais est le bœuf, la chèvre, le poulet, les moutons ; le cheval aussi

wodatake.

ne peut être fétiche.

Au point de vue qui nous occupe ici, en comparant la liste des noms de famille, et les noms des animaux ou objets totems, on s'aperçoit facilement que ces noms ne sont pas identiques.

De la comparaison des listes ci-dessus, on est en droit de tirer cette conclusion : A part de rares exceptions (les cinq cas des Sénoufos et deux ou trois autres) il n'y a pas en règle générale identité du nom de famille, et du nom du totem. J'ai le regret de n'avoir pas des listes plus complètes, mais les chercheurs de bonne volonté ne manquent pas.

V. Idée que les Noirs se font de leurs totems.

Ce paragraphe est sans contredit le plus important de cette étude, non pas en ce sens qu'il pourrait projeter quelques lumières sur l'origine du totémisme, mais en ce sens qu'il nous permettra de saisir la pensée actuelle des Noirs sur ce point, et partant de rectifier certaines affirmations des savants qui ont traité ce sujet.

¹ C'est une transcription faite d'après l'ouvrage du P. SACLEUX.

² Les expressions « se féticher de, être fétiche, fétiches » employées par le traducteur ont exactement le sens de « avoir pour totem, être totem, totems ». Un peul qui me donna la traduction de cette phrase en bambara, employa le mot *tné* « totem ».

Pour peu que l'on ne soit pas dénué de sens critique, et pour peu que l'on ait vécu au milieu du monde nègre, on arrive vite à ne pas attacher d'importance aux informations recueillies par la voie d'un interrogatoire direct. Le Noir est en général d'un catactère apathique, intéressé, et fort habile pour inventer une histoire de toutes pièces. Apathique, il donnera le plus souvent la réponse qu'il croira propre à faire cesser un interrogatoire qui le fatigue. Intéressé, il répondra dans le sens qu'il croira vous être le plus agréable. Habile à inventer des histoires, il vous trompera sans scrupule.

On doit laisser de côté également les explications trop rationnelles des coutumes et des croyances. En effet, celles-ci se transmettent par l'autorité de la tradition. Il ne faut voir dans ces prétendues raisons de choses que le produit de l'imagination, non l'expression de la croyance générale. A notre avis les meilleures sources d'informations sur les idées religieuses des Noirs sont les légendes, les pratiques ou observances et les formules des sacrifices.

1. Les Légendes totémiques.

Observations générales. — La littérature orale des Noirs comporte plusieurs genres littéraires: devinettes ou charades, proverbes, dictons, fables, chants de danse, récits héroïques¹ et enfin des légendes relatives aux origines. Quelques-unes de ces dernières sont précisément consacrées aux totems. Recueillies chez des Bambaras, des Malinkés, des Markas, des Toukoupleurs, elles présentent, avec des particularités dans les détails, une caractère identique sur les points essentiels, et c'est par là qu'elles méritent d'être considérées comme des documents d'information de premier ordre².

Nous n'avons jamais entendu de légendes sur l'origine du monde ou la création de l'homme dans la région du Soudan Français³.

¹ Ces récits héroïques ont été trouvés chez les Songhays et les Sorkos; ils ressemblent à nos anciennes chansons de gestes. Un de ces récits, consacré à la lutte entre deux grands chefs Sorkos, Fono et Faram, est un vrai chef d'œuvre de composition. — Nous avons trouvé chez les Toukoupleurs deux longs poèmes en l'honneur de Mohammed; ils sont écrits en peul mais avec des caractères arabes. Un autre poème plus court m'a été dicté; il a été composé par un Toukoupleur en l'honneur d'El Hadj-Omar.

² On peut se rendre compte de la variation des détails en comparant les légendes qui suivent avec celles recueillies dans l'ouvrage de l'Abbé HENRY. Voir «Bibliothèque-Anthropos», t. I, fasc. 2, p. 20.

³ Nous refusons de regarder comme des légendes sur la création certaines fantaisies individuelles. En voici une qui m'a été servie par un Marka de Kayes. Pour ne pas me renseigner sur un point, il me dit: «Vois-tu, ce n'est pas la peine de chercher à connaître les affaires des Noirs, ce ne sont que des bêtises.» Et pour me montrer que les Noirs n'ont jamais rien su il me conta ceci:

«Au commencement, Dieu avait créé un Blanc et un Noir. Dieu leur dit: Il n'y a rien sur la terre, mais je vais créer beaucoup de choses. Bouchez-vous les yeux avec les deux mains; je ne veux pas que vous voyiez comment je fais. Le Noir se boucha bien les yeux et ne vit rien du tout. Le Blanc fut plus malin. Il mit ses deux mains sur les yeux, mais écartant un peu les doigts, il put voir comment Dieu s'y prenait. Seulement de temps en temps, quand Dieu se retournait vers lui, il se bouchait bien les yeux. Alors voilà! Le Noir n'a rien vu du tout, c'est pour cela qu'il ne sait rien faire. Le Blanc a vu, mais il n'a pas vu tout. Il sait faire beaucoup de choses, mais pas autant que Dieu, car de temps en temps il sut se boucher les yeux, et alors il ne voyait pas comment Dieu faisait.»

Légende du lion, totem des Dyaras¹.

Notre ancêtre était un chasseur. Un jour il prit son bonnet de chasse, son carquois, ses flèches, sa lance², et alla dans la brousse. Il vit un lion qui s'avançait vers lui; le lion boitait. Quand notre ancêtre eut vu le lion, il s'arrêta. Le lion aussi vit notre ancêtre, il s'arrêta. L'homme demanda au lion pourquoi il boitait. Le lion dit qu'il avait une épine dans le pied. L'homme dit: «Veux-tu que j'arrache l'épine?» Le lion dit: «Oui, pose à terre ton bonnet, ton carquois, tes flèches, ton fusil, ta poudre, et viens enlever l'épine!» Ils se promirent de ne pas se tuer. L'homme posa tout, et prit seulement sa petite pince pour arracher l'épine; il alla vers le lion, lui arracha l'épine du pied, et ils se séparèrent. Mon ancêtre ne tua pas le lion, et le lion ne tua pas notre ancêtre.

Après cela il y eut une grande famine dans le village de notre ancêtre; la faim fatiguait beaucoup les hommes. Un matin on entendit le cri du lion. On le vit à la limite des champs du village. Il tenait dans sa gueule un bœuf sauvage qu'il avait tué. Quand le lion vit les hommes, il posa le bœuf à la limite du champ, et partit sans faire de mal. Les hommes prirent le bœuf et le mangèrent. Le lion continua d'aller à la chasse du gibier, pour l'apporter au village, et les hommes n'eurent pas faim.

Alors mon ancêtre comprit que le lion leur faisait du bien. Alors il dit: «Le lion est mon *tné* (totem). Je ne tuerai jamais de lion, je ne mangerai pas sa viande et je ne mangerai pas les restes de la viande laissée par le lion.» Et depuis lors, le lion est devenu le *tné* des Dyaras.

Légende de la perdrix (*wolo* en mandé, *gerlal* en peul)³.

Notre ancêtre était allé aux champs pour semer du mil. A midi il alla se coucher sous un arbre et s'endormit. C'était au temps de la saison des pluies, quand les serpents sortent de terre. Un serpent très mauvais sortit de terre et rampa vers notre ancêtre pour le mordre. Mais une perdrix qui était dans le champ, vit le serpent et elle comprit qu'il voulait tuer notre ancêtre. Elle vola vers l'ancêtre et lui frappa la tête avec son bec pour le réveiller. Notre ancêtre se réveilla, vit le serpent et le tua. Alors l'ancêtre dit: «La perdrix sera mon *tné* et celui de mes enfants. Nous ne pourrons ni la tuer, ni la manger, ni la chasser de nos champs».

Légende du singe (*ngoba*), totem d'une fraction des Dembélés⁴.

Notre ancêtre avait un ennemi qui voulait le tuer, et lui aussi voulait tuer son ennemi. Il prit son carquois et ses flèches et partit dans la brousse. Il arriva dans un petit bois très épais, et l'ennemi était caché derrière une touffe. Il voyait notre ancêtre, mais notre ancêtre ne le voyait pas. L'ennemi prit son arc et une flèche et il allait tirer sur notre ancêtre. Un *ngoba* (variété

¹ Entendue à Ségou et à Kayes, avec des variations de détails.

² Un autre narrateur ajoute: «son fusil et sa poire à poudre». C'est une simple adaptation de la légende aux usages modernes.

³ La perdrix est le totem de plusieurs fractions de familles; voici comment, d'après un récit recueilli à Kita, elle devint le totem de l'une d'elles.

⁴ Récit recueilli à Ségou, entendu avec quelques variantes à Kita et à Kayes.

de singe) était sur un gros arbre, il sauta sur la branche qui cachait l'ennemi; celui-ci eut peur et se leva sans avoir tiré, mais notre ancêtre le vit et le tua d'un coup de flèche. Depuis ce temps le *ngoba* est le *tné* (totem) de notre famille. Quand notre ancêtre fut très vieux, il alla dans la brousse; il ne revint jamais, car dans la brousse il fut changé en *ngoba*.

Le narrateur m'expliquait ensuite qu'il ne tue pas le *ngoba* par crainte de tuer l'ancêtre, car celui-ci est tout à fait comme les autres *ngobas*¹.

Légende du *mpolio* (sorte de poisson), totem d'une fraction des Kouloubalis².

Il y avait deux frères, de famille Kouloubali. Ils arrivèrent, pendant un voyage, jusqu'au Dyeliba³. Il n'y avait pas de village sur la rive où ils étaient. Sur l'autre rive, il y avait un grand village⁴ et beaucoup de pirogues. Les deux frères appelèrent les maîtres des pirogues, ils les appelèrent longtemps; mais ceux-ci refusèrent de venir pour leur faire traverser le fleuve.

Le *mpolio* entendit les appels des deux frères, il vint près de la rive, et leur demanda ce qu'ils voulaient. Les deux frères dirent qu'ils voulaient passer le fleuve, mais qu'ils n'avaient pas de pirogue. Le *mpolio* leur dit: «Montez sur moi, je vous ferai traverser le fleuve.» Ils y consentirent. Le grand frère monta le premier, et le *mpolio* le porta sur l'autre rive. Le *mpolio* revint pour prendre le jeune frère, celui-ci à son tour monta sur le *mpolio*.

Quand ils arrivèrent près de l'autre rive, le jeune frère vit que l'eau n'était pas profonde, il sauta dans le fleuve et saisit le *mpolio*. Le grand frère dit: «Que fais-tu?» Le jeune frère dit: «Je prends le *mpolio*, sa viande est bonne, je le mangerai.» Le grand frère dit: «Ne fais pas cela. Le *mpolio* nous a fait du bien, nous ne devons ni le tuer ni le manger.» Le jeune frère ne l'écouta pas, il tua le *mpolio*, et le mangea tout, sauf la tête. Depuis ce temps, le *mpolio* est le totem des Kouloubalis qui descendent du grand frère, il n'est pas le totem des Kouloubalis qui descendent du petit frère.

Légende du *bida* (sorte de serpent), totem des Maréga⁵.

Un Maréga s'était marié. Sa femme enfanta un fils. En ce temps là, une grande famine arriva, et la mère ne pouvait plus nourrir son enfant, car la famine l'avait beaucoup fatiguée. La mère coucha son enfant dans la case, et elle partit dans la brousse pour aller chercher de la nourriture. Pendant ce temps un *bida* entra dans la case, et s'enroula autour de l'enfant, sans lui faire aucun mal. L'enfant se réveilla et se mit à pleurer pour demander à téter. Alors le serpent mit sa queue dans la bouche de l'enfant, il en sortit beaucoup de lait, et l'enfant but jusqu'à ce qu'il fut rassasié.

¹ Le détail de la métamorphose finale se retrouve dans plusieurs légendes.

² Cette légende m'a été signalée par le R. P. SAUVANT, de la mission de Ségou. Je l'ai entendu raconter deux fois, avec des variantes.

³ Fleuve du griot, nom mandé du Niger.

⁴ Un des narrateurs dit que ce village était Nyamina — grand village de Markas et de Somonos sur la rive gauche du Niger, nouvelle preuve de la tendance des Noirs à localiser leurs légendes et à y insérer des détails de la vie contemporaine.

⁵ *Bida* est le nom en soninké, d'une variété de serpents. Cette légende m'a été racontée à Kayes par un Soninké.

Quand la mère revint, elle vit le serpent, et elle vit qu'il n'avait pas tué l'enfant, mais qu'il lui avait donné du lait. Elle appela son mari pour lui montrer ce qui était arrivé. Le mari appela tous les Maréga et leur dit que le *bida* serait leur totem à tous.

Légende du mouton, totem d'une fraction des Fofanas¹.

Un jour le feu prit à la case de Fofana notre ancêtre. Tous ceux qui étaient dans la case, se sauvèrent, en oubliant une petite fille. Ensuite ils dirent : « Nous avons oublié la petite fille, allons la chercher ! » Mais le feu était si violent que personne ne put pénétrer dans la case.

Mais pendant qu'ils avaient fui, un mouton était entré dans la case. A l'insu de tous, il avait pris la petite fille, et l'avait cachée derrière une case voisine.

Quand le feu fut éteint, on fouilla les décombres pour chercher le corps de la petite fille parce qu'on croyait qu'elle avait brûlé dans la case. Mais on ne le trouva pas. Alors le mouton vint, et il conduisit les hommes derrière la case voisine, où il avait déposé la petite fille : celle-ci n'avait pas de mal. Depuis ce temps tous les Fofanas qui descendent de cet homme, ont le mouton pour totem ; ils ne peuvent ni le tuer, ni le manger.

Légende du *élo* (nom peul d'une variété d'iguane), totem d'une fraction des Dyaldyalbés².

Nos ancêtres étaient partis à la guerre ; ils s'égarèrent dans le désert, et ils ne trouvèrent point d'eau ; ils errèrent ainsi pendant deux jours, et ils allaient mourir de soif ; ils rencontrèrent un *élo* et ils le suivirent toute une journée. Vers le soir l'*élo* arriva près d'une flaque d'eau, et il s'approcha pour boire. Nos ancêtres virent l'eau et ils burent. Puis ils dirent : « C'est l'*élo* qui nous a sauvés, qu'il soit notre *wada* (totem). Que personne ne le mange ni ne le tue. »

2. Critique de ces légendes.

1. Leur caractère merveilleux empêche de les considérer comme des sources d'information sur l'origine du totémisme, mais elles nous renseignent sur l'idée que se font les Noirs de cette origine.

2. Dans la diversité des détails, il y a un trait commun, à savoir que tel animal est devenu totem de telle famille, à la suite d'un service rendu par l'animal à l'ancêtre de la famille ; nos légendes en cela sont un *confirmatur* des affirmations de deux auteurs : M. le Capitaine PERIGNON³ et M. l'administrateur MAURICE DELAFOSSE⁴.

Le premier écrit :

« *Téné* (totem) signifie une chose ou un animal qui à une époque reculée a rendu un très grand service, en préservant de la mort quelque

¹ On trouve des Fofanas dans plusieurs contrées du Soudan, notamment dans le cercle de Ngoro, et à l'autre extrémité dans la région de Kong. Le Fofana qui me raconta cette légende, est de race Dyoura, et il est originaire de Kong.

² Légende racontée par un peul ; *Dyaldyalbé*, pluriel de *Dyallo*.

³ Dans son ouvrage : Haut Sénégal et Moyen Niger, p. 156. L'auteur a particulièrement étudié les Bambaras de Ségou, et les Malinkés de Kita.

⁴ « Le peuple Siéna etc. » p. 78 du tirage à part.

membre de la famille, et en signe de reconnaissance, on ne doit ni regarder, ni toucher, ni manger, ni même parler du *téné* sous peine de mort.»

Voici le texte de M. DELAFOSSE en ce qui concerne le peuple siéna :

«Voici l'explication que donnent les Siénas de leurs noms de famille ou *félé* : lorsque se constituèrent les familles primitives qui donnèrent ensuite naissance à tout le peuple Siéna, il arriva que l'ancêtre de chaque famille eut à se louer d'un animal, qui, dans des circonstances diversement relatées par les légendes nationales, lui fut secourable en quelque manière; en reconnaissance de cela, et pour en perpétuer le souvenir, l'ancêtre prit le nom de cet animal¹, et défendit à tous ses descendants de le tuer et de manger de sa chair.»

3. Pas de traces, dans ces légendes, d'une croyance à une origine animale. Quoiqu'on ait dit ou insinué à ce sujet, la croyance à une origine animale n'existe pas chez les peuples où nous avons pris nos renseignements². Que cette croyance existe sur d'autres points du globe, c'est possible; mais nous ne l'avons jamais rencontré dans les légendes Soudanaises.

4. Que penser de la croyance à un lien de parenté entre les familles et le totem? Il ne serait pas impossible de citer des expressions qui indiqueraient une croyance à cette parenté, au moins une parenté en un sens très large. J'ai relevé chez les Bambaras cette expression: «*A yé an fa yé*, il est notre père», disaient-ils en parlant du totem. Chez les Mossis, à Wagadougou, à Yako, et à Wahigouga, j'ai entendu dire du totem: «*A ya tond yam* il est notre esprit». Mais il faut remarquer que *fa* «père» et *yam*, «esprit» ont un sens très large qui s'explique fort bien en dehors de tout lien de parenté, au moins de parenté par origine. Le fait de la métamorphose de l'ancêtre suffit pour expliquer ces expressions.

M. DELAFOSSE a trouvé chez les Siénas une croyance curieuse³.

«On dit aussi qu'à la mort d'un homme, son âme passe dans le corps d'un animal de l'espèce sacrée naissant dans le même moment, et qu'à la mort de cet animal, l'âme retourne dans le corps de l'un des nouveaux-nés de la famille qui porte son nom: cette croyance explique suffisamment l'horreur que manifestent les Siénas pour tuer ou manger l'animal dont leur famille porte le nom. Ils croiraient manger ou tuer un de leurs parents.»

Je regrette de n'avoir pas fait de recherches sur cette croyance particulière chez les peuples où j'ai pu me renseigner.

5. On a voulu aussi, pour démontrer la croyance à une origine animale, s'appuyer sur ce fait que les primitifs n'ont pas l'idée d'une délimitation bien marquée entre l'homme et l'animal. Nous n'avons pas rencontré de ces primitifs. Leur langue, au contraire, prouve fort bien qu'ils ont saisi une différence

¹ Ce détail est très exact en ce qui concere les Siénas. Voir la liste des cinq noms de famille donnés dans le tableau comparatif (plus haut p. 853). Ceci n'implique nullement la croyance à une descendance d'un animal. Dans une conversation, M. DELAFOSSE m'a affirmé qu'il n'a jamais trouvé chez les Noirs la croyance à cette descendance.

² Quelques voyageurs ont trouvé au mot «Mandé» l'étymologie suivante: *ma lamentein*, *dé* fils = fils du lamentein. Le malheur est que jamais on ne dit en parlant d'un individu c'est un *Mandé*; on dit qu'il est *Madenka*, ou *Madenga*; ce qui veut dire «habitant du pays», ou «originaire du pays appelé Mandé».

³ M. DELAFOSSE op. cit. p. 78.

essentielle. Ainsi le mot *dantan fen*, (*da* bouche, parole, langage, *tan* suffixe privatif, *fen* chose) «chose sans langage» qu'ils appliquent aux animaux, est significatif. Adressé à un homme, ce mot est une insulte qui traduit bien notre mot «imbécile». Ceci vaut pour les Mandés. La langue peule nous offre une preuve encore plus frappante de cette distinction. Tandis que tous les noms, adjectifs, participes qui s'appliquent à des êtres raisonnables, forment une classe à part, nettement distincte de toutes les autres classes par le suffixe du singulier toujours en *o* et par celui du pluriel toujours en *be*, les noms d'animaux sont répandus avec les noms neutres dont le singulier varie selon les classes, mais dont le pluriel est toujours en *di*, *de*, *dyi*, *li*, jamais en *be*. De plus, la loi de permutation de la première radicale est exactement l'inverse selon qu'il s'agit des êtres raisonnables, ou de choses parmi lesquelles sont les animaux.

6. A dessein nous avons cité les légendes les plus spécifiquement totémiques, mais dans bien des cas, le totem est de telle nature qu'il n'y a même pas lieu d'examiner la question de la croyance à une parenté par lieu d'origine. Ainsi pour certaines familles, seules les poules blanches sont totems; pour d'autres les vaches rouges. D'autres familles auront pour totems les débris de calebasse.

Il est possible que ces derniers cas, et d'autres que nous examinerons plus loin, appartiennent plutôt au taboutisme qu'au totémisme proprement dit, bien que les objets soient dits «totems», comme les animaux. Nous n'avons pas trouvé de mot spécifique pour le mot «tabou». Les interdictions, et elles sont nombreuses, sont indiquées au moyen du verbe *daga*: «*A dagalembe* c'est permis, *a dagalenté* ce n'est pas permis.»

Tout ceci nous permet cette conclusion: Les légendes relatives à l'origine du totémisme excluent toute idée de croyance à une origine animale; l'idée de parenté — en excluant, bien entendu, la parenté d'origine — peut être expliquée par les croyances à la métempsycose, ou si l'on veut à la transmigration des âmes; encore aurons nous soin de faire remarquer que les faits de métempsycose ne sont pas exclusivement totémiques; on croit que la métempsycose se fait en certains cas d'humain à humain.

VI. Pratiques Totémiques.

Sous ce nom de «pratiques» nous entendons les prohibitions aussi bien que les observations positives.

1. Je n'ai jamais rencontré de représentation de l'animal totem, soit sous forme de peinture, sculpture ou de symbole.

2. Les païens ne font pas de sacrifice au totem lui-même, et il n'y a pas de fêtes en son honneur.

3. La prohibition fondamentale et que j'ai rencontrée partout, même chez les groupes musulmans¹, consiste à ne pas tuer l'animal totem, à ne pas le

¹ Je fais exception pour quelques musulmans éclairés qui s'en tiennent exclusivement au Coran sur le point de l'abstinence. J'en ai rencontré plusieurs à Kayes dans la nation des

blessé, à ne pas manger de sa viande. A cette prohibition se rapporte la croyance à un châtement surnaturel infligé à tous ceux qui enfreignent cette défense. Si l'offense est très grave, on peut redouter la mort; si elle l'est moins, on craint la cécité ou une grave maladie. Cette croyance est générale chez tous; beaucoup de Noirs évitent même d'arrêter leurs regards sur le totem, mais ceci est moins général.

Quand le totem est un objet usager, ou un animal domestique, l'usage en est interdit. Défense de porter un habit d'étoffe noire, si on a pour totem l'étoffe noire; défense de monter à cheval, si on a le cheval pour totem.

4. Ces prohibitions s'appliquent même aux dépouilles des animaux totems. J'ai vu bien des fois un individu se voiler les yeux avec la main chaque fois qu'il entrait dans une case où était étendue une peau de panthère.

5. A la croyance à un châtement en cas de violation de la défense s'en joint une autre très curieuse, qui est générale également. Si le totem est un animal dangereux, tel que lion, panthère, serpent venimeux, on est persuadé que ces animaux ne feront pas de mal, tant qu'on ne les aura pas offensés.

En dehors d'une offense directe, l'individu perd son immunité vis-à-vis de ces animaux pour une faute très spéciale. Si un individu de race tente de se marier avec une femme de caste inférieure, ou même s'il a des relations coupables avec elle, l'animal totem peut lui nuire comme à tout autre mortel¹. Cette croyance pourrait donner lieu de penser que la séparation des castes est basée sur le totémisme. Mais ce serait une erreur. Les familles de caste ont leurs totems, comme les familles de race; de même telle ou telle famille de caste peut avoir le même totem que telle famille de race, et cette identité de totem n'enlève aucune des barrières qui existent entre l'une et l'autre².

Cette croyance des Noirs qui leur fait redouter les relations interdites avec les individus de caste inférieure mérite d'être signalée. Elle est un nouvel exemple qui nous prouve que chez les Noirs toutes les grandes institutions sociales sont mises sous la protection d'une croyance religieuse ou, si l'on veut, d'une superstition. C'est par là que nombre de superstitions, ridicules si on les considère en elles-mêmes, se présentent avec un caractère plus élevé, quand on connaît leur fonction sociale.

Au premier abord on peut trouver ridicule que le totem devienne dangereux pour l'individu qui a des relations coupables avec une femme de caste, et qu'il reste bienfaisant s'il s'agit d'une femme de race (bien que la chose soit interdite pour d'autres motifs); mais si l'on considère l'importance de la distinction des castes dans les sociétés inférieures, et le grand intérêt social de leur maintien, cette croyance apparaît très apte à empêcher des relations qui en très peu de temps amèneraient la disparition de ces castes inférieures.

Toukouteurs, et la raison qu'ils en donnaient c'est que ces croyances totémiques sont des choses païennes.

¹ Les grands (les *fama*) auraient, paraît-il, une dispense sur ce point, tout comme ils en ont une, s'ils sont musulmans, sur le nombre de femmes.

² L'organisation des castes chez nos Noirs n'a qu'une lointaine analogie avec les castes des Indiens. Loin d'établir des barrières infranchissables sur tous les points, elle suppose et ordonne des échanges de service. La grande prohibition porte sur les alliances matrimoniales.

Les gens de race ayant intérêt au maintien de l'existence de ces dernières, rien d'étonnant qu'ils les mettent sous la garde d'une croyance.

6. Il y a une certaine obligation de venir en aide à l'animal totem, si l'occasion s'en présente. Un de nos voisins à Kayes me raconta un jour comment, la veille, il avait recueilli pieusement un petit caïman qui s'était égaré dans les terres; il l'enveloppa dans son habit et le rapporta dans le Sénégal pour l'empêcher de mourir dans la brousse: c'était son totem. D'autres jeunes gens à qui l'on avait commandé de tuer un serpent qui s'était introduit dans une case, le firent sortir tout doucement, sans lui faire de mal. C'était le totem de l'un d'eux.

7. Si l'on est coupable d'une offense envers le totem, on doit une expiation. Les musulmans font une *sadaka* (ou *saraka*), offrande distribuée en aumône. Chez les païens — au moins chez les Mandés —, on fait une libation, accompagnée d'une sorte d'exorcisme. Voici comment on procède chez les Bambaras d'après les renseignements que m'ont donnés deux individus de cette race¹, des environs de Ségou.

Le coupable va trouver un des anciens de la famille et lui confesse sa faute. Le chef ou l'ancien prend une poignée de paille qu'il plie en deux. Dans la jointure il introduit un bouquet de feuilles d'arbres déterminées. Le coupable s'accroupit devant le chef; celui-ci, avec sa poignée de paille, décrit trois cercles au dessus de la tête du pénitent, en récitant la formule suivante:

«Un tel est venu me trouver, il dit qu'il a mangé (ou tué) notre totem. Toute plaie qui a pu lui arriver, c'est à cause du totem qu'il a mangé (ou tué). Toute maladie qui a pu lui arriver, c'est à cause du totem qu'il a mangé (ou tué). Que toute maladie dont il souffre, guérisse maintenant.»

Le pénitent fait alors une libation de farine de mil delayée, qu'il offre aux mânes des morts, ou plus exactement au dernier ascendant défunt:

«Mon père, pardonne moi; j'ai tué... (ici le nom de l'animal totem) j'ai tué le totem. Je t'offre du *dégé* (farine de mil delayée); je répands le *dégé* en ton honneur. Accorde moi la paix! Pardonne moi! Accorde moi un sort heureux. Délivre-moi de toute maladie mauvaise, délivre-moi de toute souffrance.»

8. On doit observer ces prohibitions vis-à-vis du totem des familles auxquelles on est allié par le *sinankou*². Dans le cas où un individu aurait offensé le totem d'une famille alliée à la sienne, il est tenu aux mêmes expiations, avec cette différence qu'il prendra comme exorciste un notable de la famille dont il a offensé le totem.

Ordinairement le coupable n'accomplit cette cérémonie que lorsqu'il est atteint d'une maladie qu'il croit être un châtiment d'une offense au totem, et encore ne s'exécute-t-il qu'après consultation d'un sorcier.

¹ J'ai lieu de croire le renseignement exact, car les formules du sacrifice qu'ils m'ont données alors, m'ont été répétées mot à mot par d'autres Bambaras. Ce sont donc des choses connues.

² Voir appendice II sur le *sinankou*.

VII. De quelques faits analogues aux faits totémiques.

Nous avons dit plus haut que nous n'avons pas rencontré de mot pour indiquer le taboutisme proprement dit. Cependant on trouve un certain nombre de cas où l'on emploie le mot de «totem», bien qu'ils soient plutôt d'ordre taboutique. De fait les mots *tné, tana, kose, kabi* etc., traduction du mot totem, s'appliquent parfois non seulement pour les totems de la famille, mais pour d'autres objets.

Ainsi il y a des villages où le caïman est totem pour tout le village. M. BINGER dans son beau livre sur sa Mission du Niger au golfe de Guinée raconte qu'il a vu un village qui avait pour totem l'iguane; à Bobo Dioulasso, c'est une variété de poissons qui a cet honneur; dans d'autres ce sera la perdrix, dans d'autres l'usage du tabac. On est tenu vis-à-vis de ce totem de village aux mêmes prohibitions qu'à l'égard du totem familial. Ordinairement cependant, on n'est tenu à ces égards que dans les limites du territoire du village.

Le plus curieux de ces faits totémiques est celui auquel j'ai fait allusion plus haut dans la liste des noms de famille soninkés.

La famille *Nambounou* et la famille *Goundyémou* n'ont pas de totem animal, en revanche elles sont totems l'une pour l'autre. Il en est de même des familles *Sagho* et *Baradyi*. De ce fait ils sont tenus aux prescriptions suivantes. Ils ne doivent pas manger ensemble, ni se trouver ensemble dans une même case, se faire réciproquement des cadeaux, et à plus forte raison ils ne doivent pas prendre femme dans la famille totem.

Les Bozos, race de pêcheurs du moyen Niger, n'ont pas de totem animal; mais toutes les familles de ce peuple ont pour totems tous les Soninkés, et Tombos ou Tomos¹.

Il ne faut pas assimiler ces interdictions de famille à famille, ou de peuple à peuple avec celles qui règnent entre gens de races et gens de castes.

Elles en diffèrent essentiellement 1^o par le nom: on ne dit pas par exemple que les gens de caste inférieure sont totems pour les gens de race et réciproquement; 2^o par la nature des interdictions: les rapports interdits par la différence de castes sont limités, mais non universels; s'il est interdit de prendre femme dans ces castes, de se consacrer aux métiers qui leur sont spéciales, on peut en revanche faire le commerce avec eux, les assister, leur donner l'hospitalité etc. etc., tandis que tout cela est interdit dans les cas précités de totémisme réciproque.

VIII. Conclusion.

Résumons cette étude en quelques mots:

1. Le totémisme n'apparaît pas comme un stade précis d'évolution religieuse exclusif de toute autre croyance. Il est simplement un élément des croyances.

2. Il apparaît bien comme un fait universel dans l'Afrique Occidentale Française.

¹ C'est la peuplade des montagnes de Bandyagara, que nos cartes désignent sous le nom de Habés.

3. Sauf quelques particularités de détails, les croyances et les pratiques ont chez ces peuples un caractère remarquable d'unité.

4. Bien que certaines institutions sociales soient placés sous la protection de croyances totémiques, l'ensemble des institutions n'est pas basé sur le totémisme.

5. C'est un fait certain qu'il n'y a pas de totem commun à tout un peuple à l'heure actuelle.

6. Il est possible, mais non démontré, que le nom de plusieurs peuples rappelle un souvenir totémique.

7. Le totémisme est essentiellement familial, dans les sens de «gens» des latins.

8. Le totem se transmet du père aux enfants des deux sexes.

9. Le totémisme ne présente pas de caractère exogamique.

10. Les légendes indigènes ne rattachent pas du tout l'origine du totémisme à une descendance animale, mais à un bienfait rendu par l'animal à l'ancêtre de la famille.

11. Enfin, il semble qu'on doive expliquer par la croyance à la métempsychose le sens du mot «parenté» quand il s'agit du totem.

Appendix I.

Note sur les Fulbés

(se rapportant à la page 849).

Le mot *Fulbé*, pluriel régulier du mot *Pulo*, est le nom qu'en leur langue se donnent les Peuls. Ils désignent sous le nom de *Futa* les diverses régions où ils sont agglomérés: Ex. Futa-Dyallo, Futa-Ferlo, Futa-Toro, Futa-Nyoro, Futa-Bundu.

Ceci suggère un rapprochement avec un peuple mentionné huit fois dans la Bible. Dans la version des LXX, dans la Vulgate et nos Bibles françaises le nom de ce peuple est parfois traduit par «Afrique» ou «Lybiens», mais dans la Bible arabe de Beyrouth le texte massorétique est littéralement transcrit فوط dans sept passages, et فول dans le texte d'Isaïe.

1. Genèse X, 6: Fils de Cham: Chus, Mesraïm, Fut (Phut), Chanaan.

2. Isaïe LXVI, 19: Je mettrai un signe parmi elles, et j'enverrai leurs réchappés vers les nations: à Tarsis, à Ful (فول) et à Lud, qui tirent de l'arc.

3. Nahum III, 8: «Es-tu meilleure que No-Amon, qui était assise au milieu des fleuves, entourée par les eaux, ayant la mer pour remparts, la mer pour murailles.

L'Ethiopie (نَحُوش) et les Egyptiens (مِصْر) innombrables faisaient sa force; Fut (فوط) et les Lybiens (لُؤِيم) étaient ses auxiliaires.

4. Ezéchiel XXVII, 10: Ceux de Perse, de Lud, et de Fut servaient dans ton armée (à Tyr). C'étaient tes hommes de guerre, ils suspendaient chez toi le bouclier et le casque.

5. Ezéchiel XXXVIII, 5: Et avec eux ceux de Perse, d'Ethiopie et de Fut, tous portant le bouclier et le casque.

6. Ezéchiel XXX, 4: Et il y aura de l'angoisse en Ethiopie. Lorsque les blessés tomberont en Egypte... Ethiopiens, Fut, et Lud, étrangers de toutes sortes. Chub et les fils du pays de l'alliance tomberont avec eux par l'épée.

7. I. Chroniques I, 8: Fils de Cham: Chus, Mesraïm, Fut et Chanaan.

8. Jérémie XLVI, 9: En avant chevaux! Chars précipitez vous! En marche guerriers! Chous et Fut qui manient le bouclier, Lydiens qui manient et bandent l'arc.

Dans tous ces passages le texte hébreu porte *Fut* (*Phut*), sauf pour le texte d'Isaïe où il a *Ful* (*Phul*).

On a signalé depuis longtemps l'identité des Fulbés avec le peuple que nos Livres Saints appellent *Fut* et *Ful*. Les raisons que l'on peut invoquer sont les suivantes:

a) Ce peuple est toujours mentionné avec des peuples Africains de race blanche.

b) La double forme *Fut* et *Ful* de ce nom se retrouve dans les mots *Foulbés* et *Futa*; ce dernier désigne, ainsi que je l'ai dit, les régions habitées par les Foulbés.

c) La difficulté consiste à expliquer la divergence de la dernière consonne *l*, dans *Ful*, *t* dans *Fut* et *Futa*. Or les lois morphologiques de la langue peul (langue des Foulbés) nous permettent d'expliquer cette divergence.

Le radical est bien *Ful*. Le mot *Fulbé* est la forme régulière du pluriel des noms d'êtres raisonnables (noms du genre commun selon l'expression employée par de GUIRAUDON dans son Manuel de langue foul). Dans ce pluriel, le radical est toujours intact, c'est-à-dire que la première consonne radicale ne subit pas la loi de permutation, et la deuxième consonne n'est pas soumise aux lois d'euphonie, et la finale *be* est le suffixe régulier des pluriels de ce genre.

Le mot *Fut*, *Futa*, à mon avis, se composerait du radical *Ful* et du suffixe *ta*. Ce serait un nom de genre neutre au singulier. Le mot intégral serait *Fulta*. Mais au nom neutre singulier, il arrive souvent pour des raisons d'euphonie que la deuxième consonne radicale se modifie ou même se supprime devant certains suffixes. En voici un exemple: *fond* pigeon pl. *polli*. Le radical est *fol*. De ce radical *l* disparaît devant le suffixe *ndu*, et on a *fond* au lieu de *folndu*. Les exemples de ce genre sont assez nombreux.

C'est donc à tort à mon avis que quelques critiques supposent que dans le texte d'Isaïe, cité ci-dessus, il faudrait lire *Ful* au lieu de *Fut*. Ces deux mots sont en somme équivalents, l'un désigne le pays, ou la nation, l'autre ses individus, ou ses habitants. Cet emploi du nom du pays pour celui de ses habitants est commun dans toutes les littératures. Dans un poème en l'honneur d'El Hadj Omar je trouve «*Fulbe ġari*. Les Foulbés vinrent» et «*Futa wadi hore wotere* Le Fouta devint une seule tête».

Appendix II.

Note sur l'Alliance

Sinankou.

1. Nature du *Sinankou*.

L'alliance dit *sinankou* en bambara, *sanankou* chez les Malinkés, s'appelle *gamou* chez les Wolofs, *basey* chez les Songays, *dendiragol* chez les Peuls et les Toukoupleurs: d'où les adjectifs *sinankouma* et *sanankouma*, chez les Bambaras et les Malinkés pour dire «allié», tandis que les Peuls diront *dendirao* pl. *dendirabe*¹. Les traductions ou explications données par les voyageurs de ces différents mots sont incomplètes ou inexactes. Leur vrai sens apparaîtra dans ce que nous allons dire de cette alliance, qui est bien une des institutions sociales des plus curieuses, et qui est une nouvelle preuve que nos Noirs sont un peu plus complexes que «l'homme primitif prenant à peine conscience de lui même» selon la formule chère à certaine école. Si incomplètes que soient nos observations, nous n'hésitons pas à les donner, elles peuvent ouvrir une piste à de sérieuses recherches.

Dans ses grandes lignes cette alliance consiste en ceci: 1^o que dans chaque peuple chaque famille de race est alliée à une ou deux autres familles de race également et quelquefois en plus avec toutes les familles d'une caste déterminée², et 2^o que chaque famille est également alliée à une ou deux familles des peuples étrangers, le tout d'après de lois exposées plus loin³.

Il ne faut pas confondre l'alliance dite *sinankou* avec une autre institution sociale à laquelle du reste elle est étroitement unie, je veux parler de la correspondance entre les familles des différents peuples. Cette correspondance consiste en ceci que chaque famille d'un peuple donné se regarde comme étant de la même famille que telle autre famille chez les différents peuples, au point qu'en certaines circonstances ils se désignent par le nom de ces familles étrangères.

Exemple: Les Dyara (famille bambara) disent qu'ils sont la même chose que les Ndyaye (famille wolof). Les Dyop (famille wolof) disent qu'ils sont la même chose que les Dembelé (famille bambara).

¹ Ces mots peuls semblent venir de la racine *rend*, *rendude*, se réunir, s'assembler; conformément aux lois de la langue la lettre *r* ajoutée à la racine forme un radical dérivé qui marque l'idée de réciprocité.

WESTERMANN, dans son ouvrage «Handbuch der Ful-Sprache», écrit ceci (p. 23): *Dendirao* pl. *dendirabe* Freund des Vaters, Familienfreund. *dendam* mein Freund.

DE GUIRAUDON dans son manuel (p. 47) traduit le même mot par «ami du père».

² Dans le cas de alliance entre une famille de race et une caste, les avantages de l'alliance sont assurés, mais les prohibitions restent intactes entre les deux.

³ Sans entrer dans tous les détails sur les gens de race et sur les gens de castes, disons simplement ceci pour éclairer l'alinéa précédent. Chez tous les peuples, à de rares exceptions près, il y a les familles de race, nobles libres, on les désigne par le nom du peuple. Ainsi quand on dit: c'est un Bambara, un Wolof, un Malinké, on désigne un homme de race; au-dessous d'eux il y a les gens de castes: forgerons, chanteurs etc. Ils ont des noms de famille comme les gens de race, on les désigne habituellement par le nom de la caste à laquelle ils appartiennent, et non pas par le nom du peuple.

En conséquence de ceci, un Dyara habitant au milieu des Wolofs se fera souvent appeler Ndyay; dans le même cas un Dembelé se fera appeler Dyop.

J'ai vu un Mossi de la famille Pima se faire appeler à Kayes, Dyara et Ndyay, selon qu'il parlait à des Bambaras ou à des Wolofs. Il y a des usages et des pratiques qui permettent à un individu venant s'installer, ou de passage dans un pays étranger, de reconnaître quelle est la famille qui correspond à la sienne¹. Mais dans mes recherches je n'ai pu découvrir quelles étaient ces pratiques.

Étant donnée cette correspondance ou, si l'on veut, cette équivalence entre familles de différents peuples, il nous est facile de comprendre la loi du *sinankou* entre des familles de peuples différents.

Examinons le tableau suivant:

Familles bambaras

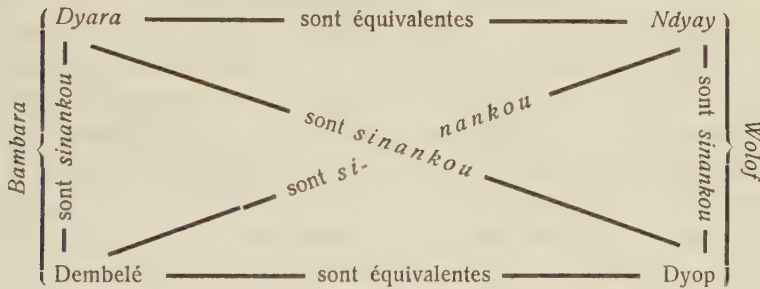
Dyara
Dembelé

Familles wolofs

Ndyay
Dyop

Nous avons dit: Dyara équivalent de Ndyay; Dembelé équivalent de Dyop. D'un autre côté Dyara et Dembelé sont alliées entre elles par l'alliance du *sinankou*; et il en est de même des familles wolofs, ndyay et dyop.

Il en résulte ceci que la famille Dyara est unie à la famille Dyop par le *sinankou*; de même en est-il pour les familles Dembelé et Ndyay. Voilà le schéma.



On le voit, c'est l'application très exacte du proverbe: Les amis de nos amis sont nos amis. En d'autres termes: une famille est alliée par le *sinankou* à toutes les familles des autres peuples, qui sont elles-mêmes unies par le *sinankou* à la famille équivalente ou correspondante.

Faisons remarquer que si les familles correspondantes ont souvent le même totem comme c'est le cas pour les familles Dyara et Ndyaye qui ont pour totem le lion, il n'en est pas toujours ainsi. Ainsi la famille sénoufo Soroo a

¹ Cet usage explique bien des choses qui déroutent souvent l'Européen. En entendant le nom que se donne un Noir, on se trompera parfois sur sa nationalité, ou bien si l'on est sûr de sa nationalité, on croira qu'il donne un faux nom. Voilà pourquoi il ne faut pas se contenter de demander le nom d'un individu, mais encore s'informer de sa race et de son nom de famille tel qu'il est dans sa race. — Je dois ajouter que les Nègres trompent souvent sur leur vrai nom. Les listes des soldats engagés au service en font foi. On y rencontre en quantité des noms de grandes familles, portés par des individus, anciens captifs qui n'avaient même pas de noms de famille. Ceci n'a rien à voir avec la loi régulière de l'échange du nom.

pour totem la panthère qui n'est pas le totem des Kouloubalis, famille bambara, à laquelle ils correspondent¹.

La liste des familles correspondantes et des familles alliées par le *sinankou*, telle que je l'ai recueillie, ne me permet pas de douter de l'exactitude de la loi générale posée plus haut, mais comme je n'ai pu la vérifier avec assez de rigueur, je ne la donne pas ici : c'est, je crois, plus loyal.

2. Origine du *sinankou*.

Il existe bien des légendes sur l'origine du *sinankou* ; elles ont ordinairement un caractère merveilleux : elles se réduisent à broder une histoire sur un service échangé entre deux chefs de familles, ou encore sur une alliance contractée entre deux familles pour défendre des intérêts communs, mais ces histoires qui pourraient à la rigueur expliquer l'origine de l'alliance entre deux familles n'expliquent pas du tout ni l'universalité de cet usage ni surtout le fait de cette alliance entre familles de différents peuples. On peut faire sur ces légendes la même remarque que sur toutes les légendes ayant trait aux origines des principales coutumes. Elles sont moins des traditions que des récits plus ou moins heureusement inventés pour expliquer un fait social. Ce qui le prouve c'est que ces légendes ont toutes un caractère local très accentué. Or une histoire locale ne peut expliquer un fait universel. Nous sommes donc réduits sur ce chapitre des origines à la plus entière incertitude.

3. Effets de l'alliance du *sinankou*.

Le fait qui a le plus frappé la plupart de ceux qui ont eu quelque connaissance de cette alliance, c'est le droit «de jouer et de plaisanter» entre alliés, et comme on a entendu ce mot à l'occasion de certaines fêtes, où l'on use plus librement de cette licence, on en a conclu que le *gamou* des Wolofs, tout comme le *sinankou* des Mandés, était une espèce de jeu ou de fête nègre.

C'est quelque chose de plus sérieux. En réalité cette alliance donne le droit et le devoir de s'entr'aider, de se rendre service, de se donner l'hospitalité. Un Noir, en voyage, s'informe des familles qui habitent le village où il veut passer la nuit ou la journée ; s'il y a dans ce village une famille *sinankou* de la sienne, c'est chez elle qu'il descendra. Si pour une raison ou pour une autre, il va s'établir dans un village étranger, ses *sinankous* lui aplaniront les premières difficultés, et au besoin interviendront en sa faveur. C'est là ce qui explique qu'un Nègre rencontre partout des «grands frères» ou des «petits frères» ; ils ne mentent pas toujours en parlant ainsi ; il suffit de comprendre ce qu'ils veulent dire.

Les gens de caste, qui en raison de leurs métiers ou de leurs fonctions ne constituent pas ordinairement des villages à eux-seuls, et qui habitent par petits groupes dans les villages des gens de race, sont protégés par les gens de race auxquels ils sont alliés, en revanche ils ne refusent jamais leurs services à ces derniers².

¹ J'emprunte ce détail à l'ouvrage de M. MAURICE DELAFOSSE sur les Sénoufos p. 77.

² Indépendamment des relations de bons offices échangés en raison du *sinankou*, entre gens de races et gens de castes, il en est d'autres qui se rendent à d'autres titres. — Les riches

Avec le droit et le devoir d'assistance mutuelle, le *sinankou* confère aussi le droit de jeu et de plaisanterie. La plaisanterie, si grosse soit-elle, ne constitue pas une offense entre alliés. Bien plus le jeu peut aller jusqu'à l'échange de coups, et d'insultes les plus grossières. Ce dernier droit a cependant une restriction, il ne faut pas que les coups causent une blessure, et l'insulte ne doit pas atteindre l'honneur de la mère de celui à qui on s'adresse. Si elle atteint l'honneur du père — ce qui est toujours grave en dehors du *sinankou* — il n'y a pas lieu de se fâcher entre alliés.

Ce dernier trait est à noter, il doit compter parmi les usages sociaux qui, chez des populations où la femme est si peu de chose, tendent cependant à lui assurer le respect nécessaire au maintien et au bon renom de la famille. D'une façon générale, lorsqu'on signale chez les Noirs un usage ou une pratique bizarre et qui semble contraire à d'autres usages, il ne faut pas les négliger, encore moins les nier; plus on les étudie plus on constate qu'ils ont été établis précisément pour empêcher certaines conséquences funestes qui pourraient résulter d'autres institutions sociales en vigueur chez ces peuples¹.

Ajoutons enfin que le *sinankou* n'amène généralement pas d'empêchement de mariage. On m'en a cependant signalé un cas: c'est celui des Kamaras à qui il serait interdit de se marier dans la famille des Konaté qui leur sont *sinankou*.

Au point de vue totémique, ainsi que nous l'avons signalé, il n'y a à mentionner que l'obligation de respecter le totem des familles ou de la famille à laquelle on est allié par le *sinankou*.



ont toujours à leur disposition un ou plusieurs gens de castes qu'ils entretiennent. Ces derniers sont leurs émissaires, leurs espions, quelquefois leurs intendants. Ils sont aussi les surveillants du logis du maître en son absence.

¹ A titre d'exemple nous pouvons signaler certaines lois curieuses qui régissent les usages des hommes mariés vis-à-vis de leurs belles mères. Les cas où ils peuvent leur parler ou les visiter sont limités. Chez les Peuls, au moins dans certaines tribus de la région de Nyoro, un homme ne doit même pas prononcer le nom de sa belle mère. Cet usage est très sage chez des peuples où l'usage de la polygamie amène fréquemment le mariage d'un homme déjà âgé avec une jeune fille. Il en résulte que souvent l'homme et sa belle mère sont du même âge, ce qui aurait de très gros inconvénients, si leurs rapports n'étaient pas très limités.

De même les rapports entre les épouses d'un même homme sont limités par une foule de défenses, qui ont pour but évident d'empêcher les crimes (surtout l'empoisonnement) que pourrait suggérer la jalousie.

Die Ehe in Ruanda.

Von P. P. SCHUMACHER, von den Weißen Vätern, Kabgáyi, Ruanda.

Die Überschrift weist auf Ruanda allgemein hin; doch möchte ich hervorheben, daß meine Ausführungen in der Hauptsache die engere Provinz Marángara treffen. Auch dort mögen kleinere Abweichungen von Ort zu Ort sich geltend machen. Meine Erkundigungen stammen aus dem Bereich der Mission Kabgáyi; doch bin ich bemüht gewesen, auch möglichst erschöpfendes Material aus den auswärtigen Provinzen zu sammeln, so daß man aus dem Gesamtbild eine einigermaßen befriedigende Anschauung der herrschenden Sitten und Gebräuche gewinnen dürfte.

Die Landschaft Marángara befindet sich im Nyawaróngo-Bogen; nördlich umgrenzt von der im Knie gelegenen Provinz Ndisi, südlich Nduga, östlich und westlich Nyawaróngo.

In der Rechtschreibung eingeborner Namen lehne ich mich mit Ausnahme der bereits usuellen Orts- und Personennamen an das „Allgemeine linguistische Alphabet“ an¹. Statt Urgwánda schreibe ich also Ruanda u. dgl. Ein für allemal sei bemerkt, daß der *b*-Laut in der Mitte liegt zwischen *b* und *w*, also etwas weicher klingt als im Deutschen, etwa wie im Spanischen „bueno“, „Córdoba“². Aus diesem Grunde mag für ein ungeübtes Ohr leicht eine Verwechslung mit *w* entstehen, und doch haben die Banyaruanda ihren reinen *w*-Laut deutlich verschieden: *bawe*. *O* ist durchwegs *o*. *K* wird durchschnittlich weich mouilliert, sehr oft auch als *g* ausgesprochen. Die Endvokale sind stets mehr oder weniger stumm: *inyumbq* (vornehme Hütte); sie binden mit dem folgenden Wort.

Die Quellen, aus denen ich schöpfte, darf ich füglich als einwandfrei bezeichnen. Meine Gewährsmänner, Christen und Nichtchristen, sind mir alle bekannt; sie hatten kein Interesse an Betrug, und ihre konfrontierten Aussagen stimmen überein. Was ihre Zuständigkeit anbelangt, waren sie meistens in der Lage, mir Selbsterlebtes zu bieten.

Alle Zeichnungen und Photographien sind nach Originalaufnahmen.

¹ Cf. LEPSIUS, Berlin 1855, und dessen „Standard-Alphabet“, 2^d ed., London and Berlin 1863.

² Dieser Umstand hat seine sprachwissenschaftliche Bedeutung: So wird z. B. Córdoba in französischer Ableitung nicht Cordobe, wie man es erwarten dürfte, oder doch wenigstens Cordove, sondern Cordoue geschrieben, wenn auch hier der Akzent bedeutend ins Gewicht fallen mag. Als Seitenstück zum Belege der erbaulichen Wandelbarkeit der Labiales vergleiche man noch aus dem Spanischen folgende Wörter: *Deudor*, *debitor*; *hambre*, *faim*; diese Regel ist grundlegend für die Abwandlung der Bantu-Sprachen: *Ba(n)tu*, *Watu*; *Kuha*, *kupa*; *ihenne*, *impenne* etc.

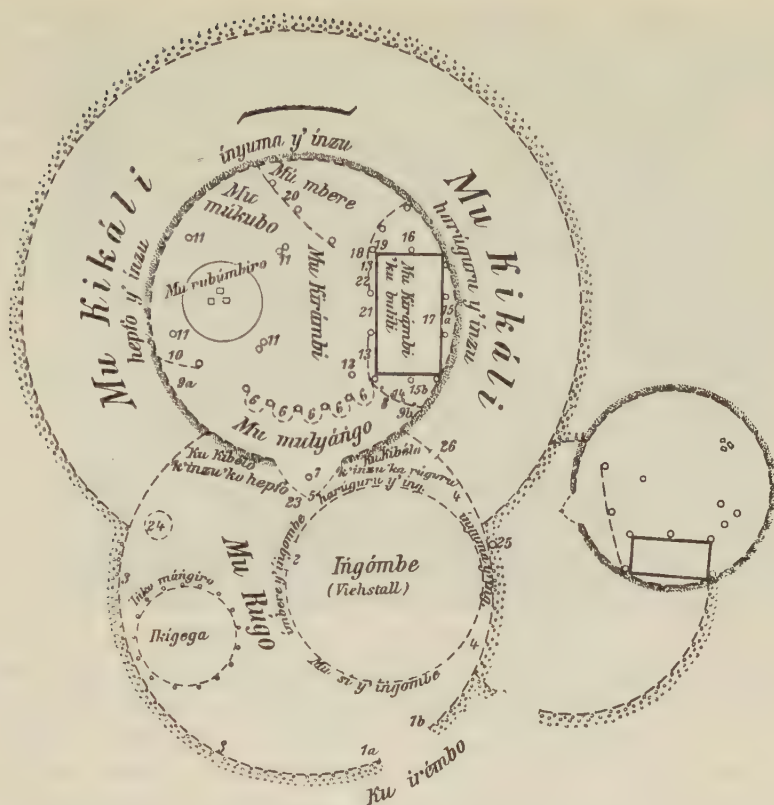


Fig. 1. Muhutu-Gehöft mit Hörigenwohnung. Aufgenommen von P. SCHUMACHER.

N. B. *inkomániro* = Türpfosten

imisóto = Stützen d. *kigege*

Obere Räume = *mu ruhámo*, *mu kisénge* (cf. Tabelle)

akasòngero = ausragender Dachpfahl

ibirimbi = *insika*-Pfosten.

Zeichenerklärung.

••••• Baumhecken (Euphorbien)

茅葺の屋根 Strohdach

----- Rohr-Scheidewand oder Rohr-Bekleidung

o Pfeiler = *inkingi* (*inzúgi* und *insika*)

• Fachwerk (Dach) = *imigánda*

• Herdsteine = *amâşiga*

Maßstab 1 : 100.

1a. *ikikíngi 'kírémbo 'ko hepfo*. 1b. *ikikíngi 'kírémbo 'ka rúguru (imyúgalíro =* Geist zum Schließen resp. Verbarrikadieren des Eingangs). 2. *irémbo ly' ingómbe*. 3. *mu nkike yo hepfo*. 4. *mu nkike ya rúguru*. 5. *mu ilébo ly' umuryángo*. 6. *inzúgi* mit *inkíngi z'inzúgi* (inzúgi bogenförmig aus Bambusrohr, oft einfache *insike* [8] Scheidewand aus gewöhnlichem Rohr, auch *masáka*-Stengeln = *ibikényeri*, letztere öfters mit Lehm bestrichen und in groben Mustern bemalt). 7. *kandángari = ruhámo*-Stütze, *ruhámo =* vorderer Hausschirm. 9a. *imfurúka* (Ecke) *yo hepfo* (links). 9b. *imfurúka* (Ecke) *ya rúguru* (rechts). 10. *mu ruhóngoli rw'inyana* (Raum für Kälber). 11. *inkíngi z'iziko* (Herdpfeiler, Träger d. *ruséngo*, Rost aus Rohrgeflecht). 12. *inkíngi y' imihéto* (zum Aufhängen von Bogen). 13. *insika z'ubullili* (Bettwand), dgl. *inkíngi z'ubullili*. 14. *insika z'umuségo* (Wand am Kopfende). 15a. *ku kagége*. 15b. *ku kagége ko ku músego*. 16. *mu mirámbizo*. 17. *ivure (inkíngi z'ivure)*. 18. *ku ndámurano (inkíngi z'indámurano)*. 19. *inkíngi y' amatšumu* (für Lanzen), *intágara =* Bogenhaken, oben oder seitlich an der Wand. 20. *urusika rw'imbere (inkíngi z'imbere)*. 21. *ku r'wúliro =* Betteingang. 22. *ku mulére*. 23. *imbere y' inzu*. 24. *indáro* (Zauberhütte) auch links *ku irémbo* oder *mu kikáli harúguru y' inzu*, *mu mukubo* für Ziegen, *inkomángiro* bei *ikigega =* Pfähle für Ziegen, oft einzeln *mu ruge*. 25. *umulnzi =* „Schutzbaum“ (*múko*-Art) für religiöse Zeremonien. 26. Schlupfeingang.

Will man sich einen klaren Begriff über die Sitten in Ruanda machen, so muß man scharf auf die Scheidung der Kasten achten: Batútsi, Bahútu, Bátwa. In den Ehegebräuchen stehen Bahútu und Bátwa kaum auseinander; die Batútsi dagegen haben ihr eigenes Zeremoniell. Bislang konnte es mir noch nicht gelingen, zuverlässiges Material von den Batútsi zu erfahren, einmal weil sie sich selbst ihren untergebenen Bahútu und Bátwa gegenüber in vielem verschließen, dann vor allem aber dem Europäer in diesen Angelegenheiten fast unzugänglich sind und ihn absichtlich mit falschen Angaben in die Irre führen. Doch sollen auch derartig ungünstige Umstände mich nicht von weiteren Forschungen abschrecken.

In einem ersten Teile behandle ich die äußeren Gebräuche, in einem folgenden die einschlägigen Fragen über das Eherecht.

I. Werbung und Heirat bei Bahútu und Bátwa.

A. In Marángara.

1. Das Befragen (*ukurágura*).

Einer meiner Gewährsmänner, Mbonyubgabo, hebt mit epischer Breite an: „Überkommt einen jungen Mann die Lust zu heiraten, so vertraut er zunächst dem Vater sein Geheimnis an. Dieser betrachtet es nun als Herkommen, seine Anträge in der ersten Zeit zu überhören, bis sich schließlich der angehende Bräutigam wie ein Kranker gebärdet: er ißt nicht, trinkt nicht einmal die so begehrenswerte *inzoga*¹, spricht nicht, arbeitet nicht und brütet den Tag über vor sich hin, indem er im Hause oder in einer Ecke des *lugo*² hockt, ohne sich durch irgendwelche Zusprüche trösten zu lassen.“ Der Vater entscheidet sich denn, ihm eine Braut (*umugéni*) zu suchen. Er wendet sich an seine Freunde mit der Bitte, seinem Sohne ein geeignetes Mädchen³ auszukundschaften. Es kommt mitunter vor, daß sie zwei bis drei Tagereisen weit gehen.

Ist die gewünschte Person gefunden, so geht das Amt des *umúpfumu* (= Priester) an⁴.

Der *umúpfumu* wird ins Haus bestellt, um dort seinen Dienst vorzunehmen (*ukurágura*, Befragen der *bázimu*). Sein Honorar (*inǵenu*) besteht in Bohnen-

¹ Negerbier aus Bananen, Hirse, Mais, Honig.

² *Ulúgo* oder *urúgo*, pl. *inǵo*, cf. Fig. 1. *Mu rugo*, wörtlich „im Hof“. *Mu kikali* innerer Hof, für Fremde unzugänglich. Die Scheidewände sind aus Rohr- oder Sorghumstengeln (Rohr, *urubíngo*, pl. *imbíngo*, von Insekten kaum angefressen; eine schmuckere Art: *umuséke*, pl. *imiseke*, leichter, von Insekten zerstörter Sorghumstengel [*ikikéñeri*]; Sorghum: *amasáka* [gebräuchliche Pluralform], verschiedene Arten.)

³ Einige Familien (*ubgóko*, pl. *amóko*) „führen nur Witwen heim“ (*kuǵura*). Witwe, d. h. auch jede geschiedene Frau (*umusúmbakazi*). Die Frau entläuft dem Mann beim geringsten Anlaß, und somit ist es oft kein leichtes, die nach unseren Begriffen erste rechtsgültige Ehe herauszufinden, zumal die jungen Männer vielfach Probeheiraten mit *basúmbakazi* machen. Ein Mädchen heiraten: *kuróǵora*. Obiger Usus des *kuǵura* ausschließlich des *kuróǵora* ist auf Aberglauben zurückzuführen in dem Sinne, daß irgend einem der Ahnen seine junge Frau eine unheilbringende Sara gewesen ist.

⁴ *umúpfumu* ist „Priester“, während *umurózi* „Zauberer und Giftmischer“ ist. Alle „überführten“ *barózi* werden in Ruanda hingerichtet; nebenbei bemerkt ein willkommenes Mittel für einflußreiche Personen, sich unliebsamer Subjekte zu entledigen.



Bahutu- und Batutsi-Typen: Hofpagen des Sultan Musinga.
 Von den beiden Lehrern ist der größere mit den langen *masunzo* Muhutu, der kleinere *Mututsi* (niederer Adel).



Batwa-Hütten mit Batwa-Gruppe. Im Hintergrunde die Mission Kabgayi.
 (Die Batwa sind die Zigeuner Ruandas.)

spenden, Sorghum u. dgl. Das *kurágura* geschieht auf verschiedene Weise. Hier sei nur einiges zur Orientierung auszugsweise vorbemerkt, da ich beabsichtige, den Gesamtkult der Banyaruanda in einer besonderen Abhandlung vorzunehmen.

Zunächst das *kurágura* mit *imbéhe* (Würfelschale) und *inzuzi* (Würfel) (Fig. 2). Nachdem man dem Bananenbier ein Weilchen zugesprochen, geht die



Fig. 2. *Imbéhe* mit *inzuzi*. ($\frac{1}{3}$ d. nat. Gr.)

α) *inzuzi z' ibyúma*: Eisenstückchen, etwa von einer Hacke.

β) *inzuzi z' ibitare*: Knochen oder Elfenbein. *Bitare* = Stein, weil schön poliert.

γ) *kanantúku*: Hauptstück, „Jururi-Häuptling“, Kürbisscherbe.

(α, β, γ $\frac{1}{2}$ d. nat. Gr.)

Zeremonie an: Der Vater des Bräutigams *in spe* faßt die *inzuzi* in seine rechte Hand, spuckt, resp. pustet zweimal darauf und sagt:

Ngira ubuhóro, ntasámwa,

ntaşarirgwa,

Ich habe Frieden, ich werde nicht heimgesucht von Unglück, id. von Mißgeschick,

ntandúzwa n'ubgo, ngo nírakanaka yaže mu rugo umu?

id. von Krankheit dadurch, daß die Betreffende ist gekommen in den Rugo hier herein?

Dem Sinne nach: Soll ich vom bösen Schicksal getroffen werden dadurch, daß das betreffende Mädchen in mein Haus kommt?

Dann übergibt er dem *umúpfumu* die *inzuzi*. Dieser würfelt (*kutéra ku imbehe*), indem er die Würfel an dem ausgebugten Ende zusammenfaßt und so in hockender Stellung mit einem Ruck die *inzuzi* vorschießen läßt, und antwortet: „*N'ubuhóro*, es ist Frieden.“ Diese erste Antwort ist stereotyp. Jetzt gilt es, das Verhalten des *muzimu* seitens der Braut zu ermitteln: Einleitung wie oben. Der *umúpfumu* empfängt wieder die *inzuzi* und je nach dem Befund (günstig, *kwéra*, wörtlich „weiß sein“; ungünstig, *kwirabúra*, wörtlich „schwarz sein“) rät er von dem Mädchen ab oder nicht. Darauf plaudert und trinkt man weiter.

Das *kurágura* mit Talglicht wird auf folgende Weise vorgenommen (Fig. 3). Zum Herstellen des Talgbrenners wird gewöhnliches Tierfett mürbe geklopft und zugleich mit *ubuzuri*-Gras vermischt; sodann formt man daraus die Talg-

scheibchen, welche auf die Tonlampe zu stehen kommen. Die obere Fläche der Tonlampe (*ikitšumbi*) trägt eine Kerbe (*inkono y'ikitšumbi*), welche den Brenner (*umutávu*) aufnehmen soll. Dieser wird mit einer der beiden Spitzen eingesteckt, wie man ein Wachslicht auf den Leuchter stellt. Für *ikitšumbi*

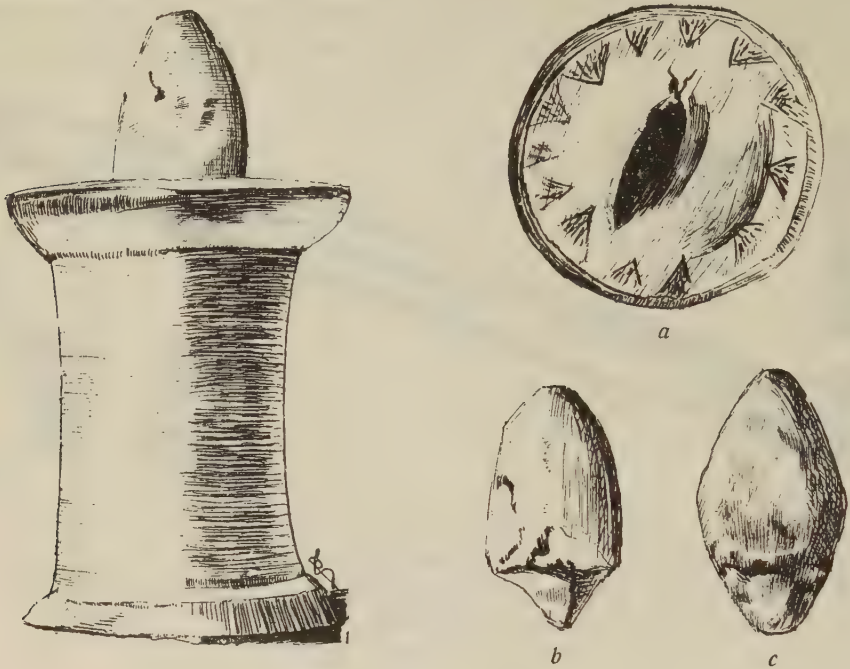


Fig. 3. *Ikitšumbi*, Lampe aus Tonerde. (Nat. Gr.)

a) *Ikitšumbi*, obere Fläche mit *umutávu*-Kerbe. *Imanzi*, Randverzierung. *Inkono y'ikitšumbi* = Kerbe, wörtlich „*kitšumbi*-Feuerung“. (Nat. Gr.) — b) *Umutávu* (Nachbildung aus Ton durch einen Mutwa-Töpfer). (Nat. Gr.) — c) *Umutávu*. (Talgbrenner, Fett mit *ubuzuri*.) (Nat. Gr.)

hört man auch oft den Namen *skikšunga*. Alsdann spricht der Wahrsager das *rugimbu* (Fett) an:

| | | |
|--|---|---|
| <i>Niba usánze</i> | <i>ñirakanáka tuzabána</i> | <i>akañgwa</i> |
| So | du hast befunden die Betreffende wir werden zusammen leben und sie läßt mich fallen | |
| <i>nabi nkaséña</i> | <i>nkasambúra,</i> | <i>ukúbite mulyo umunañgule</i> |
| übel | und ich werde obdachlos und meiner Hütte beraubt, schlage | die rechte sie töte |
| <i>amaze mumoso yišime</i> | <i>halya, bizaba</i> | <i>ari impyísi n'ibisíga,</i> |
| dann | die linke freue sich da, | es werden sein sei es Hyänen und große Vögel, |
| <i>biñišímaho</i> | <i>ku ñama yanze utšuláñgura</i> | <i>išira úšire ku</i> |
| sie werden sich an mir ergötzen beim Fleische meinem du werfe ab | | die Spitze bringe zum |
| <i>išamba, nzaba,</i> | <i>nakámye, nahagiže.</i> | <i>Naho, niba usánze</i> |
| Walde, | ich werde sein, ich bin reich, ich habe aufgehört. Nun aber, wenn du hast gefunden | |
| <i>azámpira</i> | <i>nzúngukira</i> | <i>kuli we, ukubite mumoso</i> |
| sie wird mich glücklich machen, ich werde sein begütert bei ihr, schlage | | die linke |
| <i>umunóñgule amaze mulyo</i> | <i>yišime halya nzaba,</i> | <i>alíže wišíma</i> |
| sie töte | dann | die rechte freue sich da |
| | | ich werde sein, ich bin es, der sich freu |

mu bana banze n'amatungo yânze; were mu nda nkumuséke, usókoze
 an Kindern meinen und Herden meinen; sei weiß im Leibe wie das Schilfrohr, kämme
isunzo nka rusáke, halya nzaba ar'amágara n'ubugingo.
 den Kamm wie der Hahn, da ich werde sein da sind Leibeskraft und Lebensglück.

Dem Sinne nach: Solltest du finden, daß die Betreffende mir Übles antun und mich ins Verderben stürzen wird, so wende dich (Flamme) von der rechten¹ Seite ab, sie bestehe nicht mehr für dich, als gutes Omen für die linke Seite². Ich würde nämlich zugrunde gehen und ein Fraß für Aastiere werden. Flackere

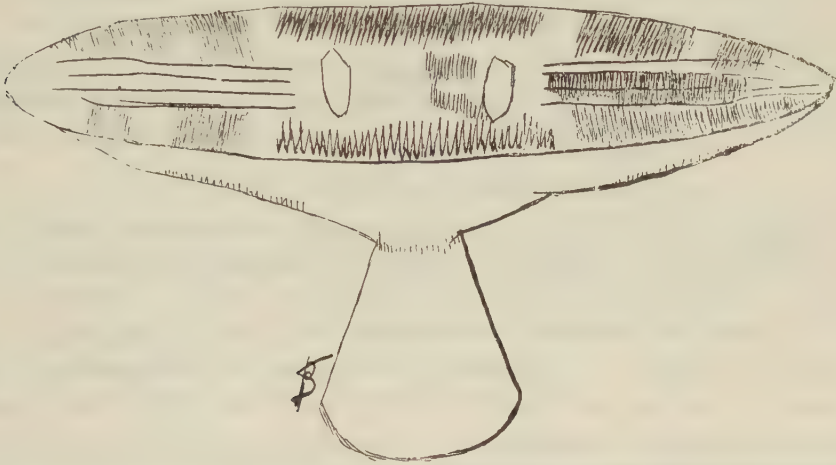


Fig. 4. *Ikitšumbi* mit zwei Kerben. Modell aus der Residenz des *Musinga*. Der Mutwa wurde bei seiner Arbeit überrascht.

Imanzi, das Muster auf der Unterseite an beiden Hälften. (Nat. Gr.)

nicht hoch auf, sondern schlage die Flamme abwärts zur Unglücksseite, denn mit meinem Glücke würde es zu Ende sein. Findest du aber, daß ich glücklich und reich mit ihr sein werde, so wende dich auf meine Seite und schlage die linke als Zeichen, daß ich mich reichen Kinder- und Herdensegens erfreuen werde. Erscheine weiß³ im Innern wie das Schilfrohr und laß deinen Flammenkamm hoch gehen, denn dann werde ich glücklich sein.

2. Die Brautwerbung (*kúkwa*)⁴.

War das Omen günstig, so beginnt die Brautwerbung. Der Vater des jungen Mannes läßt durch einen Freund Pombe und ein bis zwei Eisenhacken überbringen. Der Bote kommt an und ruft von außen die allgemeine Einlaß-

¹ Bedeutet hier die rechte Seite des *rugimbu* und versinnbildet den Fragesteller. *Umulyo* heißt sonst noch Hausmitglied, Eigentümer, im Gegensatz zu *umumaso* Fremder. Der Sinn ist also hier: So wende dich von der mich darstellenden Seite ab als Zeichen, daß mir im gegebenen Falle das Glück unhold sein wird, sich auf fremder Seite befindet, die sich alsdann freuen mag.

² Wald (*išamba*, auch Wüste) bedeutet hier die linke Bodenfläche des *kitšunga*, also die ungünstige Seite.

³ *Kwera* und *kwirabúra* sind auch sonst noch viel gebräuchlich: *kwirabúra* Trauer anlegen, durchfallen, z. B. in einem Examen; *kwera* Trauer ablegen, im Examen durchkommen.

⁴ Erste Anfrage mit Geschenk ist eigentlich *kuréša*. Die späteren endgültigen Leistungen an Brautsteuern heißen *kúkwa* (*inkwáno*, Brautsteuer).

formel: „*Yemwe ni mugire usuwami*“ oder „*ni mukunde usuwami, ni muhorane n'usuwami*, erkennet den König an, liebet den König, seid dem Könige treu“¹ Will man den Fremden ohneweiters hereinlassen, so erfolgt die Antwort: „*Turamušimye*, wir sind zufrieden mit ihm.“ Ist noch etwas im Hause zu ordnen, z. B. Grasmatten aufzulegen, so läßt man ihn warten (*kuhógarika, kuhéza*). Endlich gibt man ihm Zutritt. Man spricht von diesem und jenem, *ibya bantu*, d. h. die Menschen Betreffendes, und zwar „ohne Eile“. Endlich wird die Pombe „erhoben“, geprüft und getrunken. Alsdann hebt der Werber an: „*Ni mugire usuwami, rubanda*“ (Leute), wie oben. Hierbei bietet er die Hacken an² (*turamušimye*). Er fährt dann fort:

Nakugéndereye, nza kukusába inka. Nza . kukuhákwa-
Ich bin zu dir gekommen, ich komme dich zu bitten um eine Kuh³. Ich komme mich in deinen
ho, ngíraŋgo uzáŋkize.
Lohndienst zu stellen, ich tue, auf daß du mich glücklich machest.

Antwort: „*Nkuhaye inzira*, ich gebe dir Zutritt“. Alle Anwesenden danken dann dem Hausherrn: „*Tukukuriye ubgatsi*, wir erheben dir Gras“⁴.

Der Vater des Mädchens fährt dann fort:

Niba ali inka unsaba igénza amáguru anne, mba
Wenn es ist eine Kuh, (die) du von mir erbittest die gehen läßt Beine vier, ich bin
ali inka umuntu ndaikuhaye.
es ist eine Kuh ein Mensch ich gebe sie dir.

Darauf wieder *kukura ubgatsi*. Würde dieser erste Antrag ohneweiters abgeschlagen, so entstände daraus eine unversöhnliche Feindschaft (*kuhiga inzigo*, Vendetta jagen). Der erste Antrag darf also nicht abgeschlagen werden, wenn man auch im Grunde abgeneigt ist und schließlich die Zusage verweigern will. Bald nimmt der Antragsteller denn auch Abschied, und man gibt ihm der allgemeinen Sitte nach das Geleite. Er überbringt dem Vater die gute Nachricht: „*Twaháwe umugéni*, wir haben die Braut erhalten.“

3. Das Beschleunigen (*kutebutsa*).

Nach einem beliebigen Zeitraum findet sich der Werber wieder ein. Diesmal bringt er nur Pombe mit. Seine Forderung lautet:

¹ Der König spielt immer die Hauptrolle in Ruanda.

² Hacken, gleichzeitig mit Pombe eingebracht, sind von vornherein sicheres Zeichen einer Brautwerbung.

³ „Kuh“, als Hauptbesitz in Ruanda, bedeutet jedweden Besitz (vgl. latein. *pecunia*).

⁴ Um „Gras und Kuh“ drehen sich die Tagesfragen, und die meisten Gebräuche knüpfen sich daran. *Kukúlira undi ubgatsi* = jemandem danken. Man nimmt eine Handvoll Gras, klatscht in hockender Stellung in die Hände, so daß das Gras wieder zu Boden fällt. *Kuterérahó undi ubgatsi* wörtlich: jemandem Gras zuwerfen. Kann zunächst Zeichen der Ehrfurcht sein. Finden die Banyaruanda eine Leiche auf dem Wege, so legen sie etwas Gras auf dieselbe; kann aber auch Zeichen des Abscheues sein. Ich sah, wie die Leute einem gepfälhten Räuber von ferne Gras zuwarfen, das sie eben zu ihren Füßen ausrupften; möglich auch, daß hierbei Aberglaube mitspielt.

Iyo nka naže kukusába ndašaka kuišúra ngo imare
 Jene Kuh, (die) ich kam von dir erbitten, ich will sie heimführen, damit sie aufhören
ubukéne.

lasse die Armut.

Daraufhin wird die Brautsteuer festgesetzt (*kucha inkwáno*).

Selbstverständlich findet er den Preis zu hoch: „*Muñgerúre*, stellt mir (den Preis) niedriger!“ Man besteht doch darauf, und neuerdings überbringt er die Antwort:

„*Batutsiye amasuka atandatu (munáne).*“
 „Sie haben uns festgesetzt Hacken sechs (acht).“

Nach einigen Tagen schickt der Vater wieder hin: „*Ngo bamuñgire*¹, daß sie sie ihm zuführen“. Der Vater der Braut bestimmt den Termin: „*Imisi ni munane*, die Tage sind acht.“ Der Bote brachte diesmal keine Pombe mit.

4. Die Vorbereitungen zu Hause (*kwitegúra*).

„*Bahéra ko bitegúra.*“ Daraufhin rüsten sie sich im Hause des Bräutigams. Diese Vorbereitungen bestehen in der Hauptsache nach in folgendem:

*Kútára*² *ibitoki. Kwinika*³ *amasaka. Kunbaka*⁴ *insika. Kusakára*
 Ausreifen lassen Bananen. Einweichen Sorghum. Ausbauen Scheidewände. Decken
*inzu. Kutegúra*⁵ *mu nzu. Kuya amaméra.*
 das Haus. Einrichten im Hause. Mahlen Sorghummalz.

Sind die Vorbereitungsarbeiten so weit gediehen, so läßt man der Braut (*umugéni umúkwe*, d. h. Braut, an der das *kuréša* [siehe oben] vollzogen ist, oder einfach *umugéni*) oder vielmehr im Hause der Braut Nachricht geben, daß alles zur Hochzeit bereit ist. Dort sieht man sich alsdann nach den *abákwe* (Brautgeleit) um. Den *abákwe* liegt es ob, den „Brautstand zu schließen“ (*kutáha ubukwe*) und dem Bräutigam die Braut zuzuführen (*kuñgira*). Das geschieht nur am Abend. Inzwischen werden beim Bräutigam noch einige nähere Vorbereitungen getroffen: *kwáhira* (Ausrupfen) und *kusékura* (Stampfen) *imbazi* (der Weihekräuter), die man in den kegelförmigen Deckel eines *kiséke* (längliches Sorghumbastkörbchen) unterbringt; Binden der *ibyhagiro* (Sprengwedel) aus nicht speziell definierten Gras- und Sträucherarten; Einladen der *basángwa* (Hochzeitsgäste)⁶, deren Amt darin besteht, die Festfreude durch Unterhaltung, Tanz und Gesang zu heben.

¹ Technischer Ausdruck.

² Das *kútára* wird in der Hütte über dem Herd oder auch in einem eigens außerhalb des Hauses gegrabenen Dörrherd (*urgwina*) vorgenommen. Die *rgwina* ist eine Aushöhlung in der Erde, in welche die Bananen gebettet werden. Durch eine Öffnung wird der Rauch eines seitwärts sich befindlichen Feuers eingetrieben. Diese Prozedur dauert etwa eine halbe Stunde und wird die zwei folgenden Tage erneuert; so läßt man die Trauben ausreifen, was etwa drei bis vier Tage beanspruchen kann. Das Wort *kútára* wird auch gebraucht, um das Austrocknen der Leichname der Könige über dem Feuer zu bezeichnen.

³ Einweichen in Wasser, um das Keimen hervorzurufen und auf diese Weise das Sorghummalz zu gewinnen.

⁴ Vielfach bloßes Ausbessern (*instka*), cf. Plan, Fig. 1.

⁵ Kehren, Ausbreiten der Grasmatten etc.

⁶ *kusángwa* = vorfinden; die *bakwa* finden die Gäste im Hause des Bräutigams bereits vor.

5. Die Ankunft der Braut (*kuza*).

Sobald die Nacht hereinbricht, schicken die *bakwe* zum Hause des Bräutigams, um ihre Ankunft zu melden. Einer der *basángwa* bereitet sich alsbald zum Amt des *kubandwa Binego*¹ vor, wenn der Schwiegervater, resp. Vater des Bräutigams selbst aus irgend einem Grunde daran verhindert ist. *Binego* stellt sich an der Eingangspforte des *lugo* (Fig. 1) auf und hält in seinen Händen je eines der erwähnten Aspergille.

An seiner Seite hält ein anderer *musángwa* eine längliche Holzschüssel (*imbéhe*) bereit, in welcher man eine Art Kreideerde, doch in geringer Quantität, in Wasser aufgelöst hat. Sobald der Zug ankommt, werden die Leute einzeln eingelassen. Sie kommen beim *Binego* vorüber und werden dort zu beiden Seiten vom Kopf bis zu den Füßen mit dem Weihwasser angestrichen. Vorher und nachher werden Segensformeln gesprochen. Dieses *kuúhagira* gehört nun aber nicht von vornherein zum Hochzeitsritus, sondern hängt vielmehr von der Bestimmung des *umúpfumu* ab; ihm steht es auch zu, *Binego*, *Lyángómbe* oder einen anderen *imándwa* zu dem Amte zu bezeichnen.

Die Braut war bis dahin draußen geblieben (*kuhágarara ku irémbo*), sie weigert sich überhaupt einzutreten. Ein *musángwa* überbringt ihr denn die *ihka y'irémbo* (wörtlich Torkuh, Eintrittsgeschenk), bestehend aus einer Hacke, einem Schaf u. dgl. Gleich darauf tritt sie ein, und zur Bestätigung bricht der *musángwa* einen Stab aus dem Pfortenstaket². Die Braut ist in eine Grasmatte gehüllt (*kwitwikira ikirago*), geht aber doch zu Fuß, während sie bei den Batutsi in einem *ingóbyi* (Tragkorb) getragen wird. Der Grund dieses Verhüllens ist das sogenannte *kutíña* (Fürchten), das zwei Wochen dauert, während welcher die junge Frau sich streng gegen die Außenwelt abschließt. Zudem ist sie „traurig und die ganze Nacht weint sie“³. Nunmehr tritt der Zug ins Haus, resp. in die Hütte ein.

In gewissen Familien führt man in diesem Augenblick einen Hund herbei, dem man einen Hieb versetzt, so daß er aufheult. Es ist das ein Segenszeichen, insofern der Hund sie stets benachrichtigen soll, wenn sie von Dieben oder sonstigem Unheil bedroht sind⁴.

Die *basángwa* hocken bereits am Feuer, auf einer beliebigen Herdseite. Die Mutter des Bräutigams hat ihren Platz über der Bettstelle genommen,

¹ *Binego*, Name eines früheren berühmten *imándwa*. Die *imándwa* in Ruanda sind die *Lyángómbe*-Geweihten. Alle Bahútu werden gleich nach der Geburt dem *Lyángómbe* geweiht, eine Weihe, die in den verschiedenen Lebensaltern weitergeführt wird. Der verstorbene *Lyángómbe* wird als Schutzgeist Ruandas verehrt; doch bedarf die *Lyángómbe*-Weihe einer eigenen ausführlichen Behandlung. Bei der Hochzeit kann ein beliebiger *imándwa* das *Binego*-Amt übernehmen, d. h. die Einsegnung des Brautuges.

² *kuvuna akati k'irémbo*, ein Stäbchen aus dem *irémbo* brechen.

³ Diese Trauer ist mehr offiziell als aufrichtig. Ich hatte Gelegenheit, einige christliche *bagéni* zu fragen, ob sie am Hochzeitstage auch weinen: „Nein, das ist gut für die ‚Wilden‘ — pure Heuchelei, denn im Grunde freuen sie sich doch über die Maßen“.

⁴ Es ist vielleicht interessant, zu bemerken, daß die hiesigen Hunde nicht bellen, resp. anschlagen. Die Tiere genießen in Ruanda großes Ansehen speziell als Jagdhunde. Für einen getöteten Hund wird manchmal Blutrache geübt. In manchen Bezirken wird die Arbeit eingestellt, wenn ein Hund krepirt.



Christliches *Muhutu*-Paar. Junge Frau noch mit *masunzo* vor dem *kutwikurura*.



Gegenstände, gebraucht beim *umusi w'ukusohora* ($\frac{1}{10}$ d. nat. Gr.).

gleichzeitig mit anderen Frauen, die zum *kuvumba* (eins mitzutrinken) gekommen sind. Die Mädchen befinden sich hinter den *insika* des *mu mbere* (Fig. 1). Dort findet sich auch die Braut ein. Sie wird von ihrem Bruder (*musázawe*) oder einem Verwandten und einer Frau geführt; letztere bleibt im *mu mbere*, während der *musázawe* zu den *bakwe* geht (*mu kirámbi*¹). *Umusázawe* (wörtlich „ihr Alter“) bezeichnet allgemein den Brautführer. Die *bakwe* hocken den *basángwa* gegenüber. Die Lanzen wurden vorher zusammengebunden (*kubāka amátšumu*) und auf die Seite gestellt. Vor dem *mu mbere* sitzt der Vater des Bräutigams, neben diesem der *múkwe múkuru* („Erz-múkwe“) und neben diesem der *musázawe*. Der *múkwe múkuru* darf sich nicht berauschen wie die anderen; denn ihm ist das Amt übertragen, während der ganzen Feier die Gäste mit „schönen Worten“ zu erbauen. Hier möge eine Probe davon folgen; er spricht zum Vater des Bräutigams:

Ni mómve, rubánda. N. N. yantúmye, ngo waraze
 So höret, Leute. N. N. hat mich geschickt, weil du bist gekommen
kumusaba inka; ngo araikuhaye, ngo umuhákweho neza,
 ihn zu bitten um eine Kuh; daß er sie dir gegeben hat, daß du ihm dienen mögest gut,
ngo akutúme ibgámi, kandi inka yawe, ngo uyitúnge neza. Nibyo
 daß er dich sende zur Residenz², sodann die Kuh deine, daß du sie haltest gut³. Dazu
yantúmye, ni mvuga ibindi, ndaba, mbeša.
 hat er mich gesandt, wenn ich sage anderes, ich bin, ich lüge⁴.

Darauf klatscht er in die Hände (*kukóma mu máši = kukúra ubgátsi*), und der Vater antwortet:

Uzamubgire uti: Urakagira Imána, urakahórahó, uti: aza-
 Du mögest ihm sagen so: Habe Gott⁵, sei glücklich, (dann) weiter: er
kuhákweho.
 wird dir dienen.

Der Vater spricht im Namen seines Sohnes.

Ein *musángwa* trägt Pombe auf, doch keiner will trinken. Dieser erste Krug wird abgetragen und ein zweiter gebracht: dieselbe Weigerung. So geht es mehrere Male, bis man sich endlich daranmacht. Der Vater trinkt zuerst⁶, dann der *múkwe múkuru*, dann der *musázawe*. Der Vater stellt dann einen *musángwa* an (*kutégeka inzoga*, Pombe befehlen) zum Auftragen der Pombe (*kufata inzoga, kutérura inzoga*). Ein zweiter bedient die Frauen und Mädchen.

¹ *mu* „in“ wird stets in solchen Zusammensetzungen zu einem grammatischen Ganzen verschmolzen, wenn auch die sonstigen orthographischen Übereinstimmungen sich auf das zweite Wort beziehen.

² d. h. an seiner Stelle zu den Fronarbeiten des Königs.

³ In Frieden mit ihr lebest.

⁴ Er spricht im Namen des N. N., des abwesenden Schwiegervaters, den Bräutigam betreffend.

⁵ Gott sei mit dir.

⁶ In Ruanda trinkt der Gastgeber stets zuerst, um zu zeigen, daß das Getränk nicht vergiftet ist. Gift wird entweder in das Getränk selbst gemischt oder ins *muhéha* (Saugrohr) geschoben.

Die Braut trinkt nicht. Man geht ziemlich rüstig ans Werk, um dem Heulen der Hyäne zuvorzukommen. Läßt diese sich hören, bevor der eigentliche zeremonielle Akt vollzogen ist, so wird die Heirat auf den folgenden Tag verlegt, und die Braut bleibt einstweilen im Hause. Ist der Krug also einmal in die Runde gegangen, so ruft der *múkwe múkuru*:

Ni, muróngore, impyisi itarahúma.

Auf, heiratet, die Hyäne heult noch nicht (d. h. bevor die Hyäne heult).

Nun macht man sich an den Vollzug. Der folgende Akt hat keine religiöse Bedeutung, sondern stellt lediglich die Besitznahme der Braut dar. Man gießt zunächst Milch¹ in ein Gefäß; sodann bringt man das *kiseke* mit den oben erwähnten zerstoßenen *imbazi*-Kräutern. Man bereitet allgemein *imbazi*-Wasser (*amazi y'imbazi*), indem man von diesen Kräutern im Wasser zerreibt. So drückt man nun in die oben erwähnte Milch etwas von dem *imbazi*-Saft aus. Der Bräutigam nimmt einen Mundvoll von diesem Gemisch, worauf man ihm die *mwišwa* reicht, den „Myrtenkranz“, ein einfaches zusammengeknüpftes Rankengewächs, etwa efeuartig. Nunmehr faßt ihn der *musázawe* bei der Hand und führt ihn zu der Braut ins *mu mbere*. Die Mädchen gehen hinaus, nur die Brautführerin bleibt. Die Braut sitzt im *mu mbere*, und in der Dunkelheit zeigt ihnen die Frau die Stelle. Der *musázawe* legt die Hand des Bräutigams auf das Haupt der Braut; dieser bekränzt sie mit der *mwišwa* und speit ihr den Mundinhalt über den Kopf mitten in den Kranz, indem er spricht:

Ndakuróngoye, zewe mwene Rugimbana.

Ich heirate dich, ich Sohn des Rugimbana.

Die junge Frau bricht augenblicklich in ein Geheul aus.

Nun kommen die „Brautjungfern“ laut singend ins *mu mbere* zurück; die Männer lassen ihre Juchzer erschallen (*kuvúza impundu*), alles zu dem Zweck, das Weinen des Mädchens zu übertönen. Zugleich beginnt das eigentliche Gelage bis gegen 2 Uhr morgens, worauf die *bákuru* (Alten) darangehen, die „Braut zu trösten“ (*kuhóza umugéni*). Sie bringen ihr eine Hacke oder ein Armband u. a.: „*Akahora* — und sie beruhigt sich“, trinkt aber nicht, denn „sie trauert“. Das Trinkgelage wird bis Sonnenaufgang weitergeführt. Vor dem Abschiede breitet man Matten vor der Hütte aus, schlachtet eine Ziege², welche bei *mutsuma* (Hirsebrei) und einem letzten Trunk verzehrt wird. Unter frohen Gesängen verlieren sich die Gäste. Der *musázawe* erhält als Lohn eine Hacke, die Brautführerin ebenfalls.

6. Das Fürchten oder die Öffentlichkeitsflucht (*kutiña* oder *kwihiša*).

Die *mugeni* verweigert noch immer jede Stärkung; man muß sie loskaufen (*kugulira*): wieder eine Hacke, Armband u. dgl. Es ist das meistens das Amt

¹ In Ermangelung von Milch kann auch Hirsebieer dienen. Die Bahútu erhalten so wenig Milch, d. h. nur einen Schluck, daß nichts davon übrig bleibt (anders dagegen bei den Batútsi). Sie muß aber in einem ganz neuen Gefäß sein.

² Banyaruanda essen wohl kaum anderes Fleisch als Rind- und Ziegenfleisch. „Schafffleisch führt Hautkrankheiten herbei.“ Hühner sind bloß Opfertiere. Erwachsene essen auch kein Wildgeflügel.

des Schwiegervaters oder der Schwiegermutter¹. Nur Mädchen dürfen sie besuchen und sie bedienen. Ist ihr Mann eine Waise (*imfúbyi*), so bietet er ihr selbst die Trostgeschenke an. Es geschieht dies im Laufe des Tages oder gegen Abend. Während der Nacht geht sie verhüllt in das Haus ihres Gemahls, das dieser im Bereich der elterlichen Wohnung neu erbaut hat. Bei der ersten Morgendämmerung kehrt sie dann zu den Schwiegereltern zurück. Die ganze Nacht hindurch ringen beide, Mann und Frau, ganz mächtig, manchmal sogar die drei bis vier folgenden Nächte. Die Frau zerhaut und zerkratzt den Mann; die Scheidewände werden ausgerissen, selbst die Hauspfeiler — das alles, ohne ein Wort zu sprechen. Die Eltern hören zwar den Lärm, sagen aber nichts, denn es ist so Sitte².

Nach einem Monat, bei Ärmern nach ungefähr zehn Tagen, bezieht die Frau definitiv die Wohnung des Mannes. Das gibt Anlaß zum Enthüllen.

7. Das Enthüllen (*kutwikurura*).

Die ersten Tage, etwa vier, hält die junge Frau sich ganz verborgen. Sie hüllt sich in eine Grasmatte und verbringt ihre Zeit im Dunkel des *mu mbere*. „Sie fürchtet ihren Mann, ihren Schwiegervater, ihre Schwiegermutter.“ Allmählich wagt sie sich etwas mehr hervor. Sie erscheint (*mu kirámbi*), hilft der Schwiegermutter beim Feuermachen, Kochen etc., um aber beim leisesten Alarm schleunigst in ihren Schlupfwinkel zu flüchten.

Am Tage des *kutwikurura* bringt nun der *múkwe múkura* mit den anderen *bakwe* Pombe, Sorghum-Mehl und ein *kantsi*³ (kleines Holzgefäß) Milch. Milch und Mehl werden von zwei Mädchen getragen. Milch ist obligat, selbst bei Armen, die keinen Viehstand besitzen. Sie gehen einfach in dem Falle ein *kantsi* Milch betteln. Im Hause der Schwiegereltern der Braut legt man Matten zurecht und stellt die erforderlichen Schemel auf. Der Zug der *bakwe* kommt wieder am Abend an, und man ist die Nacht hindurch fröhlich beim Pombekrüge. Der Vater (oder auch bloß *lugo*-Eigentümer) sowie *múkwe múkura* sitzen auf Schemeln: der *múkwe múkura* hat wieder die Unterhaltung zu führen. Die weiblichen Gäste haben sich neuerdings eingefunden, Frauen und Mädchen. Außer den beiden erwähnten Mehl- und Milchträgerinnen hat nämlich auch der Mann im Namen seiner Frau einige Mädchen eingeladen, denen das *kukúra mu rgwári* (Herausholen aus dem Versteck⁴) obliegt. Er läßt ihnen sagen:

Ni muze kundárira mu bašitsi.

So kommt verbringt die Nacht mit mir unter den Fremden (d. h. den Eingeladenen).

¹ Mit dem Schwiegervater spricht sie nicht. Sie hört auf zu fürchten (*kutinuka*) am Tage des *kutwikurura* (Aufdeckens, d. h. wenn sie wieder in der Öffentlichkeit erscheint). Dann spricht sie auch mit dem Schwiegervater.

² Bei unseren Katechumenen, wenn einer von ihnen gerade geheiratet hat, kann man beobachten, wie seine Kameraden ihn nachher zur Belustigung untersuchen, um zu sehen, wie er den Kampf bestanden hat.

³ Über die „Gewerbe in Ruanda“ cf. die vortreffliche und reich illustrierte Arbeit des Residenten von Ruanda RICH. KANDT, Berlin, A. ASHER & CO.

⁴ Reste dieser Menschenscheu kann man noch in den Anfängen einer Mission beobachten. Ich sah, wie eine junge Christin gleich nach der Traumesse von einer Gruppe Freundinnen vor der Kirche in Empfang genommen wurde, sich schleunigst den Kopf verhüllte und so unter

Die *basángwa* sind selbstverständlich auch wieder dabei.

Gegen Tagesanbruch gießt man die Milch in ein *kisábo*¹ (Butterkürbis, hiesiges „Butterfaß“) und stellt dieses neben den Herd. Darauf tut man das Mehl in einen Kochtopf, und nun beginnt ein einträchtiges Handinhandgehen von Mann und Frau à la Philemon und Baucis. Sie rühren gemeinsam den *mutsuma*-Brei mit einem Holzstößel (*umwókko*) und buttern gemeinsam.

Sind die Gerichte zubereitet, so gibt's eine kleine gemeinschaftliche Mahlzeit — pour la forme. Sie essen ein Schnippchen *mutsuma*, trinken ein Schlückchen Buttermilch² und reiben sich den Leib mit Butter ein. Sind die Leute reich, so setzt es Buttersalbe für alle Teilnehmer ab. Darauf — inzwischen geht es schon gegen den Morgen zu — begeben sich die Gäste in den *lugo* und breiten dort eine Matte aus, um alsbald den Mädchen zuzurufen, die *mugeni* herauszuführen. Diese beginnen alsogleich einen rhythmischen Tanzgesang mit Händeklatschen, und die junge Frau erscheint tanzend auf dem Plan; der Herr Gemahl gesellt sich ihr bei, während die übrigen auf der Matte hocken oder mitmachen. Zum Schlusse wird noch ein Krug Pombe aufgetragen und unter dieser letzten Libation, mit Gesang und Tanz gewürzt, beschließt man die Hochzeitsfeierlichkeiten. Man packt dann Krüge, *kantsi* und Körbchen auf und begleitet das glückliche Pärchen in seine Wohnung. Die leeren Rezipienten werden den beiden als Eigentum hinterlassen. Man verabschiedet sich.

Umugóre akatínuka rwose.

Die Frau sie hört auf zu fürchten vollständig.

Von da ab erscheint die Frau mit glattrasiertem Kopfe³.

B. In der Provinz⁴.

a) In Bugoyi (Nordost-Kivu).

I. Gewöhnliches Verfahren.

Der in den Sitten und Gebräuchen der Bagóyi so sehr bewanderte P. BARTHELEMY macht mir über unser Thema folgende Mitteilungen.

Dort geht die Initiative vom jungen Manne selbst aus. Er begibt sich zu den Eltern seiner Auserwählten und trägt seinen Wunsch vor:

Ndašaka ikihángo hano nu mugeni.

Ich will Blutsfreundschaft hier und eine Braut.

Macht er einen guten Eindruck, so wird ihm beides zugesagt.

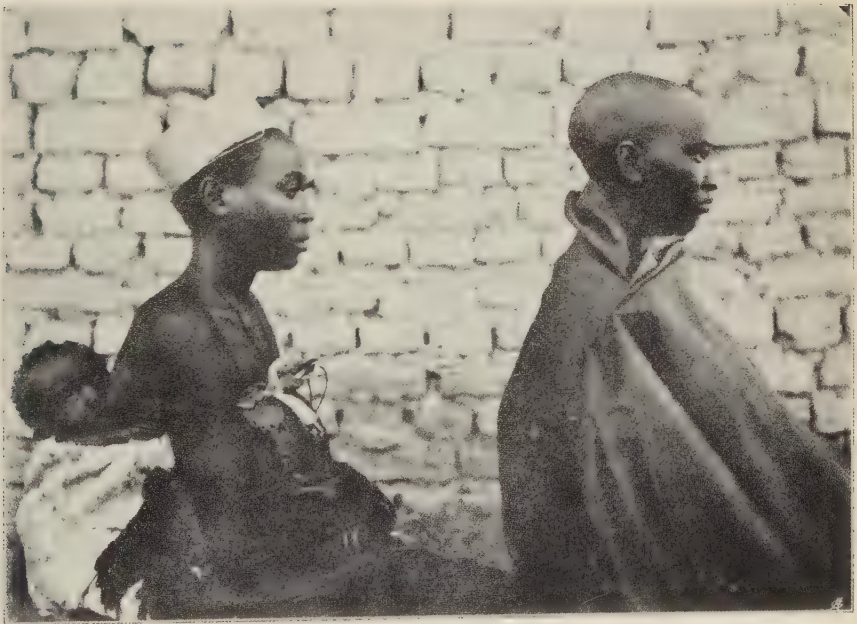
Deckung in das Haus ihrer Eltern flog. Die geprellten Gatten nehmen diese Taktik aber durchaus nicht tragisch, sie sind wohl ihrer Sache sicher.

¹ *Kisábo* ist eine dickbauchige Kürbisflasche. Das Buttern geschieht durch kräftiges Schaukeln, indem man die Flasche am griffartig gebogenen Halse faßt und den Boden auf die Erde drückt.

² Buttermilch = *amáta y'amatšunda*; buttern = *kutšunda*. Unter *imandwa* (s. o.) sollen sich alle Beteiligten gegenseitig „füttern“.

³ Die Mädchen, wie übrigens auch die gesamte männliche Welt, tragen gestrählte Haarwulste in Spiral- (bei Mädchen) oder Halbmondform.

⁴ *Marángara* mit *Ndugga* kann als *Batútsi*-Zentrum betrachtet werden. *Ndugga* ist Sitz des Sultans.



1. Muhutu-Frau mit *rugori* und Töchterchen im *ingóbyi*.
 2. Fünfzehnjährige Mututsi-Frau nach dem *kutwikurura*.
 Front- und Profilaufnahme.

Nach Hause zurückgekehrt, bittet er seinen Vater, die offiziellen Schritte zu tun, speziell die Brautsteuer zu bewilligen. Dieser beginnt zunächst ein kleines Verhör:

Wašimye umukobga, wašimye nu lugo lwa se?

Bist du zufrieden (mit) dem Mädchen, bist du zufrieden auch (mit) dem Hause von ihrem Vater?

Antwort: *Rwose!*

Durchaus!

Nun wird Pombe gebraut. An der Spitze einiger junger Leute, welche die Krüge tragen, begibt sich der Vater ins Haus der Braut. Dieser Aufwand verfolgt einen praktischen Zweck. Die Eingeladenen, sorgfältig aus seiner Verwandtschaft oder auch anders ausgewählt, sollen dem Vater bei etwaigen späteren Ehe tragödien als Zeugen der stattgehabten Ehevertrags-Stipulationen dienen. Wird auch dieser offizielle Antrag angenommen, so feiert man den festlichen Tag durch eine gemeinsame Pombe-Libation.

Von seiten der Braut sind auch Verwandte und Nachbarn herbeigeeilt. Der Antragsteller merkt sich auch diese Anwesenchaft, bzw. diejenigen, welche nicht zur Verwandtschaft der Brautfamilie gehören. Er behält nämlich immer den praktischen Zweck später erforderlicher Zeugenaussagen im Auge. Beim Abschiede sagt er dem Hausherrn, daß er sich nach der *kišito* (Brautsteuer) umsehen werde. Sie besteht in zehn Hacken oder gleichwertig zwei bis drei Ziegen, welche der Mutter der Braut überbracht werden — immer mit dem entsprechenden Pombe-Zeremoniell. Die Zahl der Pombekrüge steht im Verhältnis zur Leistungsfähigkeit des Bewerbers: ärmere bringen je drei Krüge, wohlhabende stets acht und mehr. Diese Pombe ist aber bloß Zugabe und figuriert später nicht auf der „Liste der Brautausgaben“.

Als weitere Steuer muß die Bewerberfamilie jetzt einen kleinen Bullen übergeben, auf welchen bald eine Kuh folgt. Besitzt die betreffende Familie wirklich Kühe, so ist diese *inka* (Kuh) eben eine Kuh; wenn nicht, so kann sie durch etwa zehn Ziegen im Preise einer Kuh ersetzt werden. Unter „Stier“ und „Kuh“ versteht man meistens einen jungen Stier und ein junges Rind (Färse). Stets die übliche Pombezugabe. Die Färse wird kurz vor der Hochzeit herangeführt. Muß der Preis in Ziegen erstattet werden, so ist die Prozedur etwas langwieriger. Sie geschieht in mehreren Malen mit stetigem Pombe-zubehör. Diese Pombeleistungen sind nicht ohne schlaue Berechnung, da sie stets eine gute Zeugenanzahl herbeiführen.

Man beginnt mit dem *umūtŵe w'inka* (Kopf von der Kuh). Dieser „Kopf“ besteht in zwei Prunkziegen (*ihénne ya bitándatu*¹, Ziege von 6). Nach einem bis zwei Monaten kommen zwei weitere Ziegen (*ihénne ya bitano*, von 5); später in zwei Malen *ihénne ya binne* (von 4); dann *ihénne ya bitátu* (von 3) und endlich *ihénne ya bibili* (von 2), die auch genannt wird:

Ihénne yu kuvuna inka umulizo.

Ziege, um abzulösen der Kuh den Schwanz (d. h. Schlußstück).

¹ Die Kurseinheit ist die Hacke (*ikúma*), so daß man sagt: „Ziege im Preise von 3, 4, 5“, verstehe Hacken.

Man bemerkt, daß vom „Kopf“ bis zum „Schwanz“ der Kuh in ihren symbolischen Repräsentanten ein auffallendes Decrescendo stattfindet, vielleicht *cum fundamento in re*.

Sind diese Abgaben alle „eingelaufen“, so wird neuerdings Pombe gebraut, und der Bräutigam stellt sich in Begleitung seiner acht Krüge diesmal mit der Forderung ein: „*Munşîngire*, führt sie mir heim!“ und bestimmt ein Datum, das stereotyp abgelehnt wird. Der Schwiegervater setzt dann ein späteres Datum fest. Neues Bierbrauen und neue Gesandtschaft von seiten des Bräutigams, sobald dieser Tag angekommen ist. Der Vater der Braut gibt ihnen folgenden Auftrag:

*Wamuhaye*¹ *umuhoro*, *agende atare*, *muşîngire*.

Ich habe ihm gegeben das Haumesser², er gehe, dörre Pombebananen, daß ich (sie) ihm heimführe.

Der Bräutigam macht sich augenblicklich ans Werk, braut Pombe³, und entsendet seinen Bruder oder einen Freund (in seinem Amt als *umuhuta*, Beschleuniger, bezeichnet) mit einem Bündel Brennholz, damit die Braut sich ihr Rizinusöl bereiten kann (*kubôndora amagaža*⁴). Am folgenden Tage kehrt der *muhuta* mit einem kleinen Krüge Pombe zurück und spricht:

Nze kuhuta, kwenda umugore wanze.

Ich bin gekommen zu beschleunigen, zu nehmen Weib mein.

Wieder muß er Pombe bringen, und das zu wiederholten Malen, doch stets nur einzelne Krüge. Von diesem Augenblick an hat der *muhuta* Zutritt in den engern Familienkreis der Braut.

Ist der Abend des definitiven Tages endlich hereingebrochen, so beginnt die Garderoben-Ausrüstung der Braut im väterlichen Hause (*kwambika umukobga*, das Mädchen ankleiden). Diese Ausrüstung besteht in einem neuen Kuhfell (zum Tragen präpariert), Armbändern aus Kupfer- und Eisendraht⁵; ferner *butega* (Bastfußbänder), *mikako* (Perlenschnüre), endlich eine gewisse Quantität Butter und Rizinusöl in entsprechenden Gefäßen (*itsgwende* und *ingáhe*). Das Brautgeleite, Burschen und Mädchen, ist bereits im *lugo* angetreten. Der Vater richtet dann seine letzten Ermahnungen an die Tochter:

Umwána wanze, ugénde, uhéke, ubyare, ukunde umugábo wawe, um-
Kind mein, gehe, trage, gebäre, liebe Mann deinen, ge-

wumvire, ntusúzugure sobukwe na nyokobukwe.

horche ihm, verweigere nicht Gehorsam deinem Schwiegervater und deiner Schwiegermutter.

Nun setzt sich der Zug in Bewegung. An der Spitze erscheint der *muhuta* mit dem Ausrüstungskörbchen, dann die Braut mit ihrer Tante (*nirasénge*, d. h. väterlicherseits) und der sogenannten *umuméneza* („Weiserin“), entweder

¹ Sinn im Präsens zu verstehen.

² Wohl sinnbildlich zu verstehen als Auftrag für Brennholz zu sorgen, s. weiter unten.

³ Man sieht, daß die Banyaruanda mit Vergnügen die Pombegelegenheiten vervielfältigen.

⁴ In den westlichen und nördlichen Gebieten salbt man sich mit Rizinusöl statt mit Butter.

⁵ Kupferdraht, dick, einfach *umurînga*; Eisendraht, dünn, geflochten *inérêri*.

einer Freundin oder einer Schwester der Braut, darauf das Ehrengelage. Beim Hinaustreten lassen die weiblichen Teilnehmer zweimal ihre Juchzerrufe erschallen (*kutera impundu*).

Mit gleichen Rufen werden sie auch von den weiblichen Insassen beim Bräutigam empfangen. Die Schwiegermutter eilt ihr entgegen und überbringt ihr einen Butterkürbis, einen *umwúkko* (Rührstößel), der hier technisch *imfizi* (Stier) genannt wird, zur Versinnbildung der erwünschten männlichen Nachkommen; endlich hängt man ihr in einem Tragfell (*ingóbyi*) ein kleines Kind auf den Rücken (gewöhnliche Tragart) als Zeichen der Fruchtbarkeit. Auf diese Weise mit ihren Insignien ausgestattet, hält sie ihren Einzug.

Sie begibt sich direkt in das Haus ihrer Schwiegermutter¹. Die Hochzeitsgäste sind bereits dort versammelt: Männer, Frauen, Burschen und Mädchen. In der Nähe des *mu mbere* läßt man ihr das Kind langsam etwas heruntergleiten (*ukwúrútsa umwána mu mugóngo*, heruntergleiten lassen das Kind auf dem Rücken). Darauf betritt sie das *mu mbele* und verhüllt sich mit einem selbstgeflochtenen *inégamo* (Bettvorhang). Während der Nacht ißt und trinkt sie mit ihrer Schwiegermutter.

Der *muhuta* hat nun einen Vortrag zu halten: Er zählt die Aussteuerartikel der Braut auf und wiederholt die Standespredigt ihres Vaters. Darauf läßt sich die Versammlung nach Geschlechtsklassen nieder, und der Festrausch beginnt mit Pombe und Gesang und dauert die Nacht hindurch. Der Bräutigam (*umukwe*) hat bereits mit einer Anzahl seiner Freunde sein neues Heim in der Nähe bezogen, und hält mit den Nachbargästen Schritt. Beim Morgengrauen stiftet der Schwiegervater den Brautführern (*bašitsi*, Gästen) eine Ziege, welche alsogleich mundgerecht gemacht wird. Der Vater der Braut erhält den *mugóngo* (Rückenteil), den man ihm überbringt; der Bräutigam erhält das Bruststück (*inkoro*) und eine Keule. Als Zutat genießt man *mutsuma*². Nun muß der Familienvater wieder Geschenke austeilen nach folgendem Tarif:

| | |
|---|----------|
| 1. An die <i>nirasénge</i> | 5 Hacken |
| 2. „ „ Oheimsgemahlin mütterlicherseits der Braut | 2 „ |
| 3. „ „ Bruderschwestern der Braut | 2 „ |
| 4. „ „ <i>muméneza</i> | 2 „ |
| 5. Die Braut selbst erhält entweder | 5 „ |

oder die Nutznießung einer Kuh oder einen Anteil an der Bananenschambe, deren Ertrag, speziell an Pombe, ihr zufällt.

Diese ganze Prozedur wird benannt: *kuliša abašitsi* (Füttern der Fremden).

Sobald das Festmahl zu Ende ist, bemächtigen sich Frauen und Mädchen der Braut, waschen sie und salben, resp. reiben den ganzen Körper mit Butter ein.

Nun findet man sich im *lugo* zu den verschiedensten Tanzübungen ein (*kwiyéreka, kubyina*). Vater und Mutter des Bräutigams bleiben am Hauseingang; der Bräutigam selbst betritt das Haus, um sich nach seiner Braut umzusehen. Er entfernt den *inégamo* und fängt mit ihr an zu ringen (*kukirana*).

¹ In dem *lugo* eines Polygamen können die Hütten von mehreren Frauen sein.

² Frauen und Mädchen erhalten Rindfleisch.

Sobald es ihm gelingt, ihr das Schurzfell oder den *kónga* (Bananenbastschurz) zu entreißen, stürzt er mit seiner Siegestrophäe unter die Tanzenden. Dieses Entreißen des Schurzes heißt *kutša ikónga*. Darauf geht er wieder hinein, um mit seiner Frau in intimere Beziehung zu treten (*kumára amavuta*, ausreiben die Butter).

Die *bašitsi* tanzen zwei bis drei Stunden weiter, darauf gehen sie singend nach Hause und werden von der Verwandtschaft des neuen Gatten ein Stück Weges begleitet. Dem Vater der Braut zählen sie die erhaltenen Geschenke auf.

Nach mehreren Monaten, wenn die junge Frau bereits im Hause ihres Mannes „gewachsen ist“, sucht sie ihren Vater auf in Begleitung ihrer *muméneza*, eines anderen Mädchens und zweier Männer. Dort erhält sie eine Ziege, welche auf der Stelle geschlachtet und in das Haus des Schwiegervaters zu einem Freudenmahle gebracht wird.

2. Vereinfachte Werbungen.

Der junge Mann fühlt sich mitunter veranlaßt, das *kusaba* und *kukwa* wesentlich zu vereinfachen.

Hat ein Junker es auf ein Mädchen abgesehen, das er sich ohne dilatorische Formalitäten aneignen will, so entführt er sie ohne Umstände, wenngleich sie auch bereits anderweitig verlobt wäre. Die Eltern haben gewöhnlich nichts gegen derartige künstliche Eingriffe einzuwenden, da es ihnen vor allem auf einen möglichst hohen Brautpreis und Barzahlung ankommt — übernimmt das reiche Herrchen ja selbst die pekuniäre Schadloshaltung seines geprellten Konkurrenten, wenn dieser bereits die Brautsteuer ganz oder zum Teil entrichtet hätte.

Aber auch finanziell minder Begünstigte leisten sich hie und da den *coup d'état* eines regelrechten Raptus. Haben sie die *inkwáno* angezahlt und kommen nachher in Druck, so daß sie das *kumála inka* (auszahlen die Kuh) in absehbarer Zeit nicht zustande bringen, so entführen sie die *mugéni*. Die Eltern schreiten zuweilen ein oder der *actus conjugalis* müßte bereits vollzogen sein. Gewöhnlich aber trennen sie nicht, was sich mit so elementarer Affinität vereinigte, denn das hieße *kusúzugura umúsure rgwose* (sich widersetzen dem jungen Manne ganz und gar). In Ugundo (Bugóyi) soll es zumal bei gänzlich verarmten oder sonst unbedeutenden Familien vorkommen.

Die jungen Leute, im Bunde mit dem landläufigen Aberglauben, bedienen sich auch mancherlei Hokuspokus, um sich die *mugéni* vor Abschluß der Steuerleistungen zu sichern. Gelegentlich eines Besuches zum Beispiel, da der volle Römer kreist, spuckt er einen *haustus* des edlen Bananensaftes über seine Braut und entflieht mit dem Rufe: „*Muraméña umugóre wanze*, ihr kennet (nun) Frau meine“. Andere Prozeduren: *kusiga umukóbga* (salben das Mädchen, d. h. mit Butter einreiben); *kutera umwišgwa* (werfen den Brautkranz, s. o. S. 880); *kutsindagira ifu* (stampfen das Mehl). Wenn nämlich das Mädchen eben damit beschäftigt war, Sorghum zu mahlen, so drückt er die Finger in das Mehl. Hat er die eine oder die andere dieser Beschwörungen vorgenommen, so zögern die Eltern nicht länger mit dem *kušingira*, um sich nicht einem bösen Zauber auszusetzen.

b) In Mibirizi (Mu Kinyaga, Süd-Kivu).

Den Angaben des Herrn P. CUNRATH, der seit Jahren Missionär in Mibirizi ist, verdanke ich folgende Einzelheiten:

Die Vorbedingungen: Vermittels des *umúpfumu* müssen vor allem die *bazimu* befragt werden; der junge Mann kann dabei dem Wahrsager die ganze Orientation überlassen oder selbst determinierend vorgehen. Im ersten Falle befragt er über Richtung, Ortschaft, Stamm, Familie; ferner ob seine Zukünftige eine Jungfrau oder eine „Erledigte“ sein soll. Im zweiten Falle spricht er direkt seine Herzensneigung aus. Der *umúpfumu* formuliert seine bejahende Antwort also: „Nimm sie, du wirst glücklich mit ihr sein, sie wird dir viele Kinder gebären und dir immer treu bleiben“ — oder negativ: „Nimm die da nicht, sie wird dich töten, dich schlagen, dir untreu werden.“ Diese Partie ist dann ohneweiters abgetan.

I. Heirat einer Jungfrau.

a) *Kusaba mugeni* (werben um eine Braut).

Das *kusaba* obliegt dem Vater, oder einem Onkel väterlicherseits, oder auch einem Freunde. Der Werber überbringt eine Hacke und läßt den unerläßlichen Krug Pombe vorausgehen. Im betreffenden Hause angekommen, knüpft er eine Unterhaltung an und ruft alle guten Beziehungen ins Gedächtnis zurück, die früher einmal zwischen den beiden Familien stattgefunden haben sollen. Die poetische Erfindung spielt dabei die Hauptrolle. Nach diesem epischen Ergüsse lenkt er ein: „Früher habe ich euch mit einer Braut aufgeholfen, nunmehr bitte ich um eine solche für meinen Sohn (Neffen, Freund)“. Die Annahme der Hacke gilt als Zeichen des Einverständnisses; man ruft die Nachbarn herbei und mit Ausnahme der Eltern der Braut beginnt man ein fröhliches Pombegelage.

Nach einigen Tagen folgt ein zweiter Krug. Auch diesen rühren die Eltern nicht an. Von diesem Termin ab steht das Gebaren des zukünftigen Pärchens unter dem Zeichen einer künstlichen Antipathie. Nie wird der junge Mann ihr Heim aufsuchen, und begegnet sie ihm unterwegs, so sucht sie entschlossen das Weite. *Pour chauffer l'amitié* läßt der junge Mann von Zeit zu Zeit einen Krug Pombe zu seinen Schwiegereltern hinüberwandern.

Die Dauer der Brautzeit ist unbestimmt.

Der Bräutigam hat sich inzwischen mit der nötigen Anzahl *bútega* (Grasbandflechten als Fußschmuck), Armbändern aus Kupfer und einem präparierten Kuhfellschurz (Kleidung für Frauen) versehen.

Eine neue Pombesendung seinerseits ist das Signal der fälligen Entscheidung.

Bald sieht man denn auch eine Reihe von Krügen anrücken, die sorgsam im Hausinnern aufgehoben werden. Die Träger stellen sich mit den Gästen im Hofe auf, und die Lanzen werden auf die Seite gebracht.

Nun legt man Matten zurecht, und der oben bezeichnete Werber nimmt Platz auf einem Schemel; Bräutigam und Gefolge betreten das Haus. Alle Beteiligten erhalten etwas Gras und man besprengt ihnen die Füße. Der Chorführer sitzt desgleichen auf einem Schemel. Jeder wird obendrein mit einigen

mubagabaga-Blättern versehen, und einem Muhutu-Kinde verabreicht man etwas Milch, die es gleich austrinken muß. Die Eingebornen wissen dieser Zeremonie keinen Sinn beizulegen¹.

Die Pombekrüge werden an die verschiedenen Gruppen, eine um die andere, verteilt: Gäste im *lugo* draußen, Eltern, Verwandte und Freunde, sodann die weiblichen Gäste. Die Braut erhält nichts.

Der Vater der Braut lädt zu Tanz und Gesang ein, worauf die Gäste das Familienglück des Paares besingen.

Gegen Mitternacht führt der Bruder des Mädchens den Bräutigam zur Braut ein und legt dessen Hand auf das Kuhfell, mit dem sie bekleidet ist. Nun müssen sie weinen, sie und ihre Gefährtinnen, sonst hilft man mit Schlägen und Scheltworten nach, um nachher alles mit Schmeichelworten und kleinen Geschenken wieder gut zu machen.

Das Tanzgelage dauert bis zum Morgen; steht den Leuten Milch zur Verfügung, so wird Butter gerührt und der Bräutigam salbt sich den ganzen Leib damit ein.

Die Gäste sind abgezogen, und das Haus wird gereinigt; nur der junge Mann bleibt zurück, um die ersten vier Tage ungestört mit seiner Frau zu verbringen. Seine Eltern übersenden ihm einige Spenden in Mehl, Pombe u. dgl., um ihn zu einem Besuche bei ihnen zu bewegen. Dort bleibt er denn auch vier Tage, um nachher definitiv sein neues Heim in unmittelbarer Nähe seines Schwiegervaters zu beziehen. Bevor er seine Habseligkeiten dort hinüberschafft, holt er sich die Erlaubnis der Schwiegereltern ein.

Die Überführung der jungen Frau an den neu gegründeten Herd geht nicht ohne besonderes Zeremoniell vor sich. Auf der „Türschwelle“ wartet sie auf ein Geschenk seitens ihrer Eltern: ein Kind, das man in ihre Dienste gibt, ein Schaf oder bei Wohlhabenheit eine Kuh. Der junge Mann zahlt den noch ausstehenden Brautpreis ein oder leistet die erforderlichen Garantien.

Eine Schwester der Frau oder eine Freundin läßt diese nun, in eine Grasmatte gehüllt, in das neue Heim tragen. Unterwegs erklingen frohe Gesänge; besonders fröhlich soll es aber mit Tanz und Gesang im Hause des Neuvermählten hergehen.

β) *Kutera umwišgwa* (hinwerfen den *mwišgwa* [s. o. S. 880]).

Die zweite Art der Brautwerbung: Der junge Mann selbst oder einer seiner Freunde begibt sich in das Haus der Braut, unterhält sich unbefangen und legt unbemerkt beim Weggehen ein Arm- oder Fußband auf seinen Sitzplatz. Nun reißt er aus, so schnell ihn die Beine tragen und ruft in die Welt hinein: „Wißt ihr wohl, was sich bei dem und dem zugetragen hat? Es war ein Meisterstück von mir: dort denkt man nicht mehr ans Wasserschöpfen oder ans Brennholz.“ Der Übeltäter muß gute Beine haben; denn wer immer seiner habhaft wird, darf ihn durchprügeln. Im Hause des Mädchens stellt man alle Arbeiten ein bis zum Abschlusse der Heiratsfeierlichkeiten, die gleich nach vier Tagen vorgenommen werden.

¹ Siehe unten.



Bahutu-Mädchen.

Bei den Mädchen sind die *masunzo* breiter als bei den Männern, dazu durch Stützen abgeflacht.

Front- und Profilaufnahme.

7) *Kuterula umukabga* (entheben [entführen] das Mädchen).

Raptus, dritte Art der „Brautwerbung“: sie soll dort bei den Batútsi sehr gebräuchlich sein. Mit einigen seiner Freunde stellt sich der Heiratslustige in einen Hinterhalt und paßt dem vom *umúpfumu* bezeichneten Mädchen auf. Sie wird plötzlich überfallen und nach heißem Kampfe mit ihren Freundinnen in eine Matte eingepackt. Vorläufig bringt man sie in einer eigens zu diesem Zwecke errichteten Hütte unter, und man gibt sich einem Freudengelage hin. Braut und Bräutigam bespucken sich mit etwas Milch. Den Eltern übersendet man ein Bittgesuch in Form eines kleinen Kruges Pombe. Die Antwort sind Schelten und Verwünschungen, wenn man auch im Grunde sehr mit dem Vorgange einverstanden ist. Aus Furcht, sich oder ihrer Tochter den Tod zuzuziehen, bestehen die Eltern nie auf einer Auflösung der neuen Verhältnisse.

Bezüglich des *kutwikurura* herrschen ähnliche Gebräuche wie die bereits geschilderten. Besonders vornehme Leute sollen für diese Feierlichkeiten die Geburt des ersten Kindes abwarten.

2. Heirat einer Ledigen, d. h. einer Erledigten (*musumbakazi*).

Eine verheiratete Frau kann durch Tod des Mannes oder durch Scheidung frei werden. In letzterem Falle geht sie wohin es ihr beliebt, meistens kehrt sie in das elterliche Haus zurück. Beim Tode ihres Mannes verbleibt sie der Familie, bzw. den Brüdern des Verstorbenen, wenn eine Kuh eingezahlt worden war; wurde diese Form der Brautsteuer nicht aufgebracht, so verfügt sie über sich selbst.

Erhält sie einen neuen Antrag, so erkundigt sie sich über die Vermögensverhältnisse des Betreffenden, und bei befriedigender Auskunft gibt sie ihre Zustimmung. Als bald erhält sie eine *inkánda* (Kuhfellschurz) und begibt sich in ihr neues Heim. Das Hochzeitsgelage dauert die ganze Nacht hindurch. Der Vermittler erhält eine Hacke für seine Mühewaltung¹.

c) In Muléra (südliches Gebiet der Birúnga-Vulkane)

Über dieses Gebiet hat inzwischen bereits P. F. DUFAYS eine sehr eingehende Darstellung veröffentlicht, so daß ich hier darüber hinweggehen kann².

d) In Kanage (Landschaft südlich von Bugoyi).

Herr P. DUFAYS wiederum, der einige Monate in Kanage verweilte, übermittelt mir folgende Abweichungen von den schon beschriebenen Gebräuchen.

Bei wohlhabenden Leuten beträgt der Brautpreis zwei Stiere, welche von der Familie des Mädchens aufgegessen werden. Die eine Haut geht „auf“ die Schwiegermutter, die andere auf die Braut über. Es ist nicht Sitte, daß der gezahlte Preis zur Werbung einer Braut für den Bruder des Mädchens verwandt wird, wie es in Muléra geschieht. Auch muß der hiesige Jakob sich

¹ In ähnlicher vereinfachter Weise werden die *basumbakazi* in ganz Ruanda heimgeführt. Hier und da erhält auch die Familie der „Witwe“ die eine oder andere Hacke.

² P. F. DUFAYS: „Lied und Gesang bei Brautwerbung und Hochzeit in Mulera-Ruanda“, „Anthropos“, IV (1909), S. 847—878.

seine von Rizinusöl „tiefende“ Lia mit saurer Arbeit verdienen (*kutenda*). Werben (*kulámbagiza*) wird wie überall mit Pombe (acht Krügen) eingeleitet. Soll Jawort erfolgen, so führt man diese Bacchustonnen ihrer augenblicklichen Bestimmung zu, im gegenteiligen Falle werden sie abgewiesen. Da der glückliche Werber eine ganze Welt gewonnen hat, verspricht er Stiere, Schafe etc., unzählbar wie die Sandkörner an den Ufern des Kivu — denn „das Papier ist geduldig“. Nun werden auch noch zuguterletzt die „sieben Jakobsjahre“ nach Monaten oder Jahren festgesetzt, während welcher die arbeitstüchtigen Arme des Werbers den Befehlen des allgebietenden Schwiegervaters gewärtig sein müssen. Ist der große Durst dieses letzteren nach wiederholten Pombegängen einigermaßen gestillt, so errichtet er vor dem *irembo* eine kleine Hütte, gerade groß genug, daß der darin ausgestreckte Prätendent sich um seine eigene Querachse drehen kann.

Nun beginnt das Schachspiel des Alten. Er hat nämlich im geheimen (oder als offenes Geheimnis, denn allzu gewissensart ist weder Werber noch Angeworbener) mehrere Kronerben zugelassen, und das Zünglein an der Wage wird sich nach den üblichen Schwankungen auf die Seite des Kapitals schlagen. Ist die Hütte bereit, das „liebend Paar“ aufzunehmen, so führt der Werber außer einigen Freunden neuerdings acht Krüge Bananenbräu an.

Nach dem folgenden Gelage ereignet sich das *kweitahira* (Heimführen), indem ihm das Weib an der schwiegerväterlichen Schwelle übergeben wird. Er behauptet seinen Besitz zwei lange Tage und zwei lange Nächte, die ihm aber, wie dem Jakob die sieben Jahre, durch Liebe verkürzt werden. Die Fristen zu erneutem Liebesgenusse werden ihm genau bestimmt, und so kehrt er nach Hause zurück.

Das heißt Platz machen; denn es ist eigentlich ein Liebeszyklus, ein Konkurs, den der berechnende Familienvater inszeniert. Alle Mitbewerber proben das könobitische Leben in der kleinen Hütte. Die schweren Tagesfragen drehen sich dann um die Kapitalstüchtigkeit des „hoffnungsvoilen Jünglings“, bis schließlich ein allerhöchster schwiegerväterlicher Entscheid fällt, der die Hoffnungen mehrerer zugrunde gehen läßt oder vielmehr in neue Bahnen lenkt, betretene oder unbetretene. Nach diesem Entscheid darf der „Mann“ sein Haus bauen, vielleicht zu einer Zeit, die seinem ersten *kweitahira* um fünf bis sechs Monate vorausliegt. Die Hütte wird auf seinen eigenen Stammgütern errichtet und man führt ihm alsdann sein Weib zu (*kušolera*).

Die Einlösung des Brautpreises muß vor der ersten Geburt erfolgt sein oder doch bei derselben erfolgen, sonst kommt das Kind (oder die späteren Kinder) der Schwiegermutter zu.

II. Die Ehe bei den Batútsi.

Wie schon angedeutet, ist es überaus schwierig, bei den Batútsi Erkundigungen über ihre Gebräuche einzuziehen. Entweder geben sie ausweichende Antworten oder erdichten im Handumdrehen eine ganze Geschichte, denn im Lügen sind sie groß.

Wir haben nun einen älteren Mututsi-Christen, den ich zu verschiedenen Malen anzapfte — aber immer ohne Erfolg; N. antwortete mir unentwegt: „Was weiß ich noch über die Gebräuche der Batútsi?“ — denn einfach einen *múkuru* (Vorgesetzten) anzulügen, genierte ihn doch, da in seinem Edelmannsgemüte sich bereits geläuterte Begriffe über Ehrgefühl zu bilden beginnen. Andererseits wollte ich ihn auch nicht einer wissenschaftlichen Versuchung aussetzen, mit der Gefahr, alles mögliche unwissenschaftlich „hineinzufragen“. Ich war also bestrebt, ihn mir zunächst zum Freunde zu machen, und als ich ihn eines Tages in feucht-fröhlicher Stimmung traf, erneuerte ich mein Ersuchen. Er sagte zu, und von da ab war sein Ehrenwort engagiert; denn N. ist in dieser Hinsicht vollendeter Edelmann, und wenn er einmal sein Wort gegeben hat, so widerruft er es nicht. Seine Gläubiger stehen sich in dieser Hinsicht gut. Wenn ein Inder, ein Muhutu etc. ihn mit plebejischen Forderungen bedrängt, so regt sich sein Stolz, und er wirft ihnen vor, was er eben unter der Hand hat, sollte es auch den doppelten Betrag der Schuld darstellen. Das will etwas heißen für einen Mututsi!

Ich bot ihm Lohn an für seine Mühe, denn das Antworten auf ein genaues Ausfragen stellte doch immerhin eine Arbeitsleistung von mehreren Tagen dar — und N. hat Nomadenblut —, war also ein großes Opfer der Selbstbeherrschung für ihn. „Nein, Pater!“ sagte er, „ich habe dir mein Wort gegeben, und dabei wollen wir es bewenden lassen!“ Meinen „Lohn“ muß ich also in Form eines Geschenkes anbringen. Diesen ist er sehr zugänglich — möglich auch, daß er darauf spekuliert — ohne Anzüglichkeit!

N. ist vom hohen Adel der *batsóbe*, welche mit Geringschätzung auf alles niedere Adelsgezücht herniederschauen:

Abatsóbe n' abákuru rgwose; bataháli, umwámi ntabaša
Die Batsóbe sind vornehm ganz und gar; sind sie nicht da, der König kann nicht

kwima.
den Thron besteigen.

Ihnen obliegt es nämlich, den König zu krönen.

Die *batsóbe* sind sodann *abíru*, d. h. Hüter der heiligen Traditionen:

Abíru bamén amagámbo y' ukúšir' umwámi ku ntebe bakamén

Die Abíru kennen die Worte, zu setzen den König auf den Thron, und sie kennen

amateka y' abami ba kera, bańóye ikihángo k' ukwimika
die Geschichte der Könige von ehemals, sie haben getrunken das *kihángo*¹ zu krönen

umwami n' ukuméńa ubgíru . n' iyo migénso y' abami.
den König und zu wissen das Bgíru, d. h. die Sitten der Könige.

¹ *Kihángo* = Beschwörungstrank.

N. ist lange Jahre mit dem Kriegerkönig Luabugiri Kigeri¹ durch die Lande gereist, und als sein Oberlehnsherr infolge von Hofstreitigkeiten geblendet und entsetzt wurde, wandte sich N. der christlichen Religion zu.

Und nun *ad rem*.

Bei den Batútsi haben die Kinder eine große Ehrfurcht vor ihren Eltern und führen aufs sorgfältigste ihre Befehle aus. Ist nun so ein junger Adelspross zur Reife gelangt, so zeigt er sich traurig und saumselig im Dienste seiner Eltern. Die Eltern sprechen alsdann: „Er ist groß geworden, er will eine Frau haben“.

Erwachsene Mädchen der Batútsi erscheinen nicht mehr in der Öffentlichkeit; sie fliehen nicht bloß den *Bazúngu*², sondern auch Angehörige ihrer Kaste. Der Vater wendet sich also an seine Freunde, um das Dasein irgend einer Perle unter den Weibern auszukundschaften. Ist nun so eine *Mapyapity* in weiblicher Fassung gefunden, so wendet sich der Interessierte bei Gelegenheit an seinen Adelskollegen, zu Hause oder wo er ihn treffen mag, z. B. in der Residenz. Pombe oder irgend eine sonstige Formalität ist nicht gebräuchlich. „Welches Mädchen?“ fragt der, sagen wir, Schwiegervater. „Nun! Die Nírafúko!“ Er ist richtig orientiert und erhält das Jawort mit der Weisung, die Kühe heranzuführen. Soll verweigert werden, so lügt der Besitzer etwas vor und sagt: „Ist schon verlobt“. In diesem Falle ist alle Freundschaft aus. *Umugéni atéran' abantu* (Braut entzweit Menschen).

Zwei bis drei Tage nach dem Jawort schickt der Werber eine Hacke mit einem *isánda* hinüber. *Isánda* ist ein einfacher, oben gegabelter Stab: „*N'ubúkuru bg'ukusába*, es ist Würde des Werbens“; selbst der König übersendet diese Sachen. N. weiß dieser Sitte keine Bedeutung beizulegen. „*N'umugenzo wa kera*, es ist ein Gebrauch von altersher“³:

Isuka n'ínkuru rgwose, utakirúta isuka; n'isánda

Die Hacke ist sakrosankt ganz und gar, nichts übertrifft die Hacke; auch das *Isánda n'ínkuru*, *bigenda hamwe kureša*.
ist verehrungswürdig, sie gehen zusammen gleich zu sein.

Bald nachher übersendet er eine Kuh mit einer *imperekéza* (Begleitkuh). Diese werden später zurückerstattet, die erste durch Umtausch, die *imperekéza* „in persona“ (*kugárura*, zurückbringen).

Nun nimmt der Bräutigam sich seine Zeit, eine Hütte zu bauen: einen, mehrere Monate, ein Jahr. Die Batútsi-Paläste, mit Ausnahme des mehrerwähnten Ruhimbi, sind im Grundrisse den Bahútu-Hütten ähnlich, nur besser ausgestattet und größer angelegt⁴.

¹ Cf. v. GÖTZEN: „Durch Afrika“.

² *Bazúngu* = Europäer. Der landläufige Name ist aber *Bitúku* (Rothäute).

³ Soll man darin ein Zeichen ihrer Herrschaft über die Bahútu „Ackersleute“ sehen? Hacken werden auch sonst symbolisch verwendet, siehe Anhang II (S. 901). Andererseits tragen die Batwále einen kleinen „Marschallstab“. Die Gabel weist wohl auf die Kuhhörner hin. Die Kuh ist A und Ω aller Batútsi. Kuhhorn in natura oder als feine Miniaturschnitzerei wird viel als Emblem verwandt (Hausschatz, Amulett, Schmück?). Bei der Thronbesteigung trägt der König eine Hacke und bei seinem Tode wird vier Monate lang nicht geackert.

⁴ Über Ausstattung cf. KANDT: „Gewerbe“, Kunstflechterei etc.

Nach dieser Frist macht man sich an das *kutebutsa*. Es wird ein Krug oder vielmehr eine schöne Kürbisflasche (*inzoga*) hinübersgeschickt: *ʒubguki* (Hydromel) oder *inkangaza* (Bananen-Inzoga mit Honig). Beide sind sehr alkoholhaltig. N. ergänzt: „Aber etwas Feines, sage ich dir!“ Der Überbringer „*asubira mu magambo*, kommt zurück auf die Worte, i. e. Jawort“. Man antwortet ihm:

„*Turakuhaye ineza, ni ya mbere nta nabi iliho.*“
 „Wir haben dir gegeben Gutes, es ist das von früher nichts Übles ist da.“

Der erste antwortet, notabene immer ein Mututsi:

„*Nagiye kwitegúra, muzanzánire umugeni.*“
 „Ich gehe vorbereiten zu Hause, ihr möget mir zuführen die Braut.“

Nun kommt man auf den Tag überein (*kuvúgana imisi*) und man verabschiedet sich.

Der Termin steht auf etwa acht bis zehn Tage. Das *kwitegúra* beim Bräutigam besteht in folgendem: *lugo* schön aufbauen, Rohrvorrat dazu herbeischaffen, Fußboden in der Hütte belegen, *inzoga* vorbereiten und *basángwa* bestellen.

Kutegúra beim Schwiegervater: *bakwe* bestellen. *Basángwa* und *bakwe* sind stets nur Batútsi oder geadelte Bahútu. Letztere tragen wohl den Namen Batútsi, sind aber bei weitem nicht gleich geachtet und befinden sich stets in untergeordneter Stellung. Alle *Kutegúra*-Arbeiten (*kwitegúra* reflexiv) werden selbstverständlich von den Bahútu-Hörigen ausgeführt.

Das *kurágura* findet erst beim oben erwähnten *kutebutsa* statt, nicht bei der ersten Werbung. Hier findet man so ungefähr alle Formen des *kurágura*: *rugumbu*, *inzuzi*, *inkoko* (Küchlein), *intáma* (Schafe). Beispielshalber führe ich eine Formel an. Der *umúpfumu* wendet sich an die *inzuzi* oder die *inkoko* mit folgenden Worten:

Niba umugóre azáza, ntitunágwe, ntituséne
 Wenn das Weib kommen wird, daß wir nicht geplündert werden, daß wir nicht verjagt
tukatúnga, were.

werden und daß wir reich werden, sei weiß, i. e. günstig.

Ist das Fatum ungünstig (*kwirabura*, schwarz sein), so erhält der Schwiegervater eine Botschaft mit der Meldung: „*Twábuze inzuzi*, es fehlen uns die *inzuzi*“. Man wendet hier das Wort *inzuzi* an, von welcher Art das *kurágura* auch gewesen sein mochte.

Zur Ergänzung mag Vorbemerkte werden, daß vielfach, um nicht zu sagen immer, eine Art Probeehe bei den Batútsi stattfindet. (Eigentlich auch bei den Bahútu, da ein jeder Muhutu vor seiner eigentlichen Heirat mit einer oder mehreren *basumbakazi* ein „gemeinschaftliches Leben“ führt. Wenn das nicht der Fall war, suchen sie wenigstens eine solche vorübergehend auf, um bei ihr „das Handwerk zu lernen“. Sie wird dafür bezahlt.) Der junge Mututsi-Mann erhält ein Muhutu-Mädchen, Tochter eines der Hörigen seines Vaters, oder auch eine *muža*, d. h. ein Mädchen aus niederem Adel in dienstbarer Stellung. Die Beiwohnung vollzieht sich häufig im *ndaro* (s. Plan S. 871,

Nr. 24), d. h. der Ahnenhütte, eine Art Ahnenkult. Ich hörte verschiedene Ansichten unter Eingebornen. Einer behauptete (möglich, daß er einen Einzelfall im Auge hatte, von dem er mir erzählte), diese Experimentfrauen ließen es nicht zur Konzeption kommen¹. N. behauptet mit mehr Sachkenntnis und Wahrscheinlichkeit, daß diese Weiber alles Interesse haben, Kinder aus dieser Konkubinage zu haben, um ihre Zukunft sicherzustellen.

Ist der Tag der Verheißung angebrochen, so schickt man ein Pombe zur Braut², heißt *inzoga y' ukuhagurutsa* (Inzoga zum Aufstehenlassen). Die Braut rührt aber den Trank nicht an — zum Vorteile ihrer Angehörigen. „Sie hat keine Kraft, sie weint nur“. Es werden nun zwei *ingóbyi* herbeigeholt mit entsprechenden Trägern; die *bakwe* legen sich in Gala. Das zweite *ingóbyi* ist für die Brautjungfer bestimmt. Diese erhält auch zwei *baža* zum Geleit; die Braut selbst drei *baža*. Letztere verbleiben der Braut, während die ersteren mit der Jungfer zurückkehren. Die Braut wird ferner mit folgenden Artikeln ausgerüstet:

- 1 *ikótero* mit 1 *ikigágara*³,
- 10 *inkoŋóro* plus 10 *ibýántsi* (Milchgefäß oder besser Melkgefäß),
- 10 *imbéhe* (Holzschüsseln aller Formen),
- 1 *mudaho* (Holzschöpflöffel),
- 4 *imikóndo* (Holznäpfchen mit Butter),
- 1 *impuzu* (Rindenstoffdecke für das Bett, fertig ausgeräuchert),
- 1 *inkánda* (Kuhfellschurz),

1 Kuh, *imirínga* (Armbänder) und *bútega* (Fußringe aus Grasbast) in Menge. Ferner 1 *isoro* (Kupferschmiedestück, ähnlich geformt dem Stahlschläger, dessen man sich in manchen Gegenden zum Feuerschlagen auf dem Feuerstein bedient; wird aufrecht über der Stirn getragen).

Braut und Jungfer hüllen sich in feine *kisúna*-Matten, aus Kínaga (Süd-Kivu) stammend, ein und besteigen die *ingóbyi*. Ein *múko*-Ast (Paternoster-Baum, *Abrus L.*; s. Plan S. 871, Nr. 25: *mulínzi*) wird gespalten und die beiden Hälften hält man winkelförmig (den Winkel nach oben) über den Ausgang. Das Mädchen muß durch dieses Brautjoch hindurch. Im Augenblick, wo sie durch-

¹ Als Antikonzeptionsmittel wird der Saft des *muhoko*-Strauches in leichter Wassertinktur eingenommen; stärkere Dosis dient zum Selbstmord. Als abergläubisches, aber „unfehlbares“ Mittel benutzt die Mutter des Mädchens, um entehrenden Konzeptionen vorzubeugen, das erste Menstruationsblut. Auf ein beliebiges Zeug aufgefangen und eingetrocknet, bewahrt sie es auf oder bindet sich den Lappen z. B. an den Fuß (die massenhaft vorhandenen *butege* verdecken die List). Konzeption ist von da ab unmöglich, wie das Mädchen sich auch anstellen mag. — Ich kenne den Fall eines Mututsi-Mädchens, das von ihrer Tante auf Befehl der Eltern wegen unehelicher Empfängnis mit *muhoko* getötet wurde. Zum Zwecke des Selbstmordes bedient man sich auch, um andere „Methoden“ unerwähnt zu lassen, einfacher Milch, die durch Mund und Nase in Menge eingeführt wird.

² Die Bañaruanda sagen „ein Pombe“, wie wir „ein Bier“ sagen.

³ *Ikótero* ist ein Tontiegel, *ikigágara* ein weitmaschiges, halbkugeliges Korbgeflecht von 0.70—1 m Durchmesser. Der Apparat dient zum Parfümieren der Gewänder. Im Tiegel wird Feuer angelegt, das man mit wohlriechenden *imibávu*-Spänen unterhält. Das *kigágara* wird über den Tiegel gestülpt. Die vorher mit Buttersalbe gesättigten Gewänder werden über dem Geflechte dem aufsteigenden Räucherwerke ausgesetzt, und nachdem die Butterschmelze unter Einwirkung der Wärme die Gewebe ganz durchdrungen hat, werden die Kleider buchstäblich ausgewrungen.

passiert, wird sie vom *umúpfumu* mit *amázi y' ikúhagiro* (s. bei Bahútu) besprengt, aber nur im Falle, daß man auch vorher schon durch *kurágula* die Dienste des *umúpfumu* beansprucht hatte. Die Braut bleibt in ihrer Matte vor dem segnenden, gekalkten Naß geborgen. Um diese Zeit auch bestreicht ein *musángwa* alle Hauspfeiler des Bräutigams mit Kreideerde, einfach die Hände anwendend. Wohnte die Braut weit abgelegen, so setzte sich der Zug schon sehr früh in Bewegung, z. B. gegen Mittag. Auf kurze Entfernung vor dem Hause des Bräutigams hält er an. Alles geht in äußerster Stille vor sich, ohne Gesang usw. An besagter Stelle erwartet man Botschaft vom Bräutigam. Ist die Einladung erfolgt, so bricht man auf, aber wieder hält der Zug vor dem Eingangstore: „*Bašáka inka y' irémbo*, sie wollen die *irémbo*-Kuh“. Man leistet die Kuh (hier eine wirkliche Kuh). Beim Durchpassieren bricht ein *musángwa* ein Ästchen aus dem *irémbo*, und darauf zeigt man ihnen die Absteigstelle. Braut und Jungfer begeben sich in die neue Wohnung mit den begleitenden Frauen und Mädchen, die anderen in die Haupthütte. Auch hier beim *irémbo* wird die Braut nach den oben erwähnten Satzungen besprengt. Immer erhält der *umúpfumu* die sogenannte *inzoga y' ikúhagiro* (Sprengwedelpombe). Lanzen, Bogen usw. werden auf die Seite gestellt. Die Ehrenstelle erhält auch hier der *mukwe mukuru*, dem es obliegt, *kuvúga amagámbo akómeyé*, d. h. zu sprechen Worte starke, während der Feier starke Männer-töne zu reden (s. bei Bahútu). Auch hier befindet sich der *musázawe*. Die Träger bleiben im *muryángo* (s. Plan S. 871). Sie erhalten *amargwa* (Hirsebier). Nun beginnt die eigentliche Feier.

Den *bakwe* wird die erste Pombe aufgetragen, sie sagen ab; man bringt die zweite, dieser sprechen sie zu, und gleichzeitig lösen sich der Zunge Bänder:

Bakaririmba bakivuga¹ bakavuga inka bakavuga ubugabo.

Und sie singen und sie sprechen sich und sie sprechen die Kühe und sie sprechen die Männlichkeit.

Die Frauen im „Neubau“ haben auch ihr Bananennaß erhalten. So nimmt denn die Feier in bereits bekannter Weise ihren Fortgang. Sobald sie alle betrunken sind, meint N., erhebt ein Beliebiger aus der Gesellschaft seine Stimme und ruft:

Ni muróngere, impyisi zitarahuma.

So heiratet, die Hyänen, da sie noch nicht heulen (d. h. bevor die Hyänen heulen).

Man bringt die *imbazi*-Milch herbei. Wenngleich auch die Bahútu die Milch einer jungen Färs vorziehen, die ihr Erstkalb, ein Stierkalb, säugt, so müssen sie doch im allgemeinen die Milch nehmen, so wie sie sie bekommen. Bei den Batútsi ist es aber stets die Milch einer solchen Färs (*isugi*); ihr Stierkalb heißt *imána*. Auch das Melkgefäß muß ein *ikántsi* 'k' *isugi* sein, d. h. ein ganz neues 'kántsi. Was von der *imbazi*-Milch übrigbleibt, wird am

¹ Hier und im folgenden „sprechen“ im Sinne von „feiern“. *Kwivuga* = sich selbst feiern. Jeder Munyarunda oder doch wenigstens jeder Krieger hat ein 'kivugo, d. h. einen Zunamen, der seine hervorragenden Eigenschaften, speziell kriegerische, feiert. Die *byivugo*, oft so lang, daß sie noch gerade in einem Atemzug abgesprochen werden können, werden stets ungeheuer schnell, singend mit Tanzbewegung und in einem Atem vorgetragen.

Morgen einem *Muse*¹-Kinde gegeben. Nun erhebt sich der *musázawe* und es erfolgt dasselbe Zeremoniell wie bei den Bahútu. *Bakavúza impundu* — man klatscht (?) Beifall. Gleichzeitig legen laute Gesänge der Mädchen los, das Weinen der Braut zu übertönen; zu demselben Zwecke werden auch stets einige Bátwa, die größten Lärmschläger Ruandas², eingeladen.

Das Fest nimmt nun wieder seinen Verlauf bis zum ersten Morgengrauen, worauf *bakwe* und *basangwa* austreten. Man ruft sie zurück, um sie also- gleich von oben bis unten mit Buttersalbe einzureiben. Daraufhin breitet man eine Matte vor der Hütte aus und neuerdings kredenzt man *inzoga*. Während der Zeit führt man die schönsten Kühe der Umgegend, die aufzutreiben sind, zu einer Kuhrevue herbei. Sie heißen entsprechend *imbyúkuruke* (*kubyúkurutsa*, Kühe aufführen). Alsbald nachher findet feierliche Molke statt. Ohne Kuhrevue mit Annexen gibt es ja nun einmal kein Batútsi-Fest. Der *mukwe mukuru* erhält ein schönes junges Rind, die alte Brautjungfer einen kleinen Stier; nunmehr schickt man sich zum Heimgang an. Alle erhalten noch etwas „Weg- zehrungs-*inzoga*“ (*inzoga y'impámba*) mit, aber vor allem darf die *inzoga y'umwišgwa* (*umwišgwa* s. oben bei Batútsi) nicht vergessen werden, die dem Schwiegervater überreicht wird. Dieser Pombekrug ist mit dem *umwišgwa*-Kranze belaubt. Der Schwiegervater fragt sie nach Papa-Art, wie sich das Fest zu- getragen und ob sie „schön gesprochen“ haben. „*Bakamwemera* (sie nehmen es ihm an, d. h. man bejaht)“. Er bietet ihnen *inzoga*, und das Trägheitsgesetz des Trinkens wirkt neuerdings nach.

Sind die ersten fünf Tage verstrichen, so kommt unsere alte Jungfer wieder mit Milch und einem ungeheuren Pombekrug heran, um nach ihrem Braut- paar zu sehen.

Nach Verlauf etwa eines Monates (oder später, je nach dem Range des Ehepaares) nimmt man das *kutwikurura* vor. Der *musázawe* erscheint, um das *kwarika* (Hirsebreikochen) vorzunehmen. In einem kleinen Körbchen bringt er Hirsemehl. Im gemeinsamen Bunde gießen alle drei Wasser in einen Koch- topf, und hat dieses den Siedepunkt erreicht, so tun sie das Hirsemehl daran. Ein *Muse* (s. o. S. 895, Anm. 2) besorgt das *kuvuga* (umrühren). Dafür erhält er seine *inzoga y'abase*. Ist der Brei fertig, so beginnt in Liebe eine gegenseitige Speisung:

Umugabo aramuha 'kenda, nawe mugore aramuha 'kenda

Der Mann gibt ihr neun, uns sie das Weib gibt ihm neun

d. h. neun Breikügelchen, mit Zärtlichkeit in des Partners Mund gesteckt (*kutamika*). In einem kleinen Gefäßlein ist auch etwas Milch herbeigebracht worden, und auf einen jeden Bissen kommt ein Schluck Milch. Das *kutwikurura* bei den Batútsi stellt also eine intime Familienfeier dar. *Bakwe* und *basangwa* werden keine eingeladen, jedoch ist es Freunden gestattet, durch eine gut

¹ *Abase*, Angehörige der beiden großen Familien der Bagéssera und Bazigába, haben die Spezialität, im Zeremoniell des *kuróngora* und des *kubándwa* (*Ryángómbe*-Weihe) aufzutreten. Sie dürfen sich über alle Welt lustig machen, einem das tollste Zeug vorwerfen, z. B. Mäuse zu essen, ohne daß man das Recht hätte, sich darüber zu erzürnen. Sobald also jemand in dieser Weise losschlägt, denkt der Munyaruanda sogleich: „Es ist halt ein *Muse*“.

² Die Bátwa, speziell ihre Frauen, sind auch Gesangskünstler.



1. *Muhutu*. Ein *muse* aus der Familie der *Bagessera*.
 2. *Mututsi*. Aus der königlichen Familie der *Bañigña*.
 Front- und Profilaufnahme.

angebrachte Selbsteinladung dem glücklichen Pärchen einen Besuch abzustatten und die „geprellte Zeche“ nachzuholen.

Von da ab ist es der Mututsi-Frau gestattet, ihren Anteil am öffentlichen Leben zu nehmen, insoweit ihr Stand dies zuläßt.

Anhang.

I. Brautgesänge.

Verschiedentlich wies ich auf P. DUFAY's Sammlung von Gesängen („Anthropos“, IV, S. 847—878) hin, die uns einen anschaulichen Einblick in die Lyrik Muleras ermöglichen. Demnach war ich versucht, mich einer weiteren Mühe nach dieser Seite hin zu entziehen — als mich KARL BÜCHER's gewichtige Mahnungen in „Arbeit und Rhythmus“ zur Einkehr bestimmten. Mit Männern seines Schlages — und ihrer sind erfreulicherweise viele —, die sich so eingehend und liebevoll einer gründlichen Erforschung des Kulturbesitzes der Naturvölker widmen, stehe ich am liebsten auf freundschaftlichem Fuße.

Für heute bringe ich denn der Vollständigkeit halber einen Beitrag von zwei Brautgesängen, die uns in plastischer Weise zeigen, wie die Naturkunst, frei von aller Verkünstelung, Gefühl und Ausdruck in harmonischen Einklang bringen. Das erste Lied ist wirklich schön zu nennen, sofern man sich eines weichen, ansprechenden Andantino befleißigt; aber auch die Intonation des zweiten Liedes, ein munteres Allegro, entspricht sehr dem sollicitierenden Charakter der Komposition. Ich tue dann noch etwas von meiner kunstkritischen Würze hinzu (cf. CREMER: „Die poetischen Formen“) und hoffe, durch diese Digressionen, zu Anhang II summiert, den Rahmen meiner These nicht allzuviel überschritten zu haben.

Der Text wird von einem Mädchen (resp. Fräulein¹, Pardon!) vorgetragen, alle Anwesenden stimmen in den Refrain ein; alles „klatscht“.

Na ñokoséŋge yar' umukobg' iye kor'
Na ñokowánu yar' umukobg' iye kor'
Na Níraŋgábo yar' umukobg' iye kor'
Na Níraluburíka yar' umukobg' iye kor'
Na Ntabugi yar' umukobg' iye kor'
Na Kaŋgondo yar' umukobg' iye kor'
Na Nírabakéra yar' umukobg' iye kor'
Na Níraleméra yar' umukobg' iye kor'
 etc. Alle Namen der anwesenden Frauen.

Der angegebene Taktschlag ist der in Issavi (Zentral-Ruanda, Bganamúkale) gebräuchliche. Hier in Maráŋgara ist ein etwas einfacherer zu diesem Liede üblich:



Wenn man in Betracht zieht, daß die letzte Silbe des Vordersatzes und die beiden letzten Silben der Antiphon ein bloßes Übertragen der Stimme

¹ Ich gebe mich nämlich der Hoffnung hin, durch meine rhythmische Übertragung diese Gesänge salonfähig gemacht zu haben.

darstellen, so findet man bei genauerer Analyse die rhythmische Strophe, der man den Wohllaut nicht absprechen kann:

u u — u — u u — u — u — | u u u — u — u | u u
 ' u u u — | u — || u u — | u — | u — |
 u u u — | u — | u — | (Ein Nachhall des Vorsatzes.)

Es liegt nicht in meiner Kompetenz, als Opitz des Bantu-Rhythmus aufzutreten, vielmehr fühle ich mich berufen, gelehrte Untersuchungen dieser Art meinen „werten Kollegen von der anderen Fakultät“ zu überlassen. Doch sollte es mich freuen, eine Anregung nach dieser Seite nicht ganz erfolglos gegeben zu haben. Es liegt mir näher, einige in die Augen fallende Momente herauszugreifen, die dann etwa als Grundlage zu einem späteren Ausbau dienen könnten.

Zunächst ist ersichtlich, daß die Plastik unserer Strophe keine strenge Quantitäts-, sondern vielmehr eine Tonmessung aufweist — doch wenigstens ein Verwandtschaftsgrad mit unserer edlen deutschen Sprache. Dafür zeugt schon der Umstand, daß die poetischen Ergüsse vielfach Erzeugnisse der gehobenen Augenblicksstimmung sind, aber doch nach den unerbittlichen Gesetzen des Handtaktes sich einer festen Norm von rhythmischen Arsen (mit willkürlichen Thesen) anpassen müssen. So stehen wir also im Zeichen der Tonmessung nach freiem Rhythmus:

„Dô wuohs in Nederlanden eins rîchen kûniges kint,
Des vater (der) hiez Sigemunt, sîn muoter Sigelint.“

oder:

„Jetzt marschieren die Preußen vor Prag,
Ei, wohl vor die wunderschöne Stadt.“

Unsere Naturkinder, ebenbürtig dem Geiste, der unsere schönsten Volkslieder schuf, sind also heil von aller „verknöcherten Silbenstecherei“, der „Meistersinger-Tabulatur“.

Bezüglich der Metrik wäre hervorzuheben, daß man eigentlich drei Betonungswerte beachten mußte: schwer, mitteltonig (unbezeichnet), leicht, *lyē*, *iholerē*. In diesen Fällen ist der Handtakt bestimmend.

Eine kritische Anwendung der Diärese mag ja ihre gewollten Effekte haben. „Leise flehen meine Lieder“ — nach meinem Empfinden drückt sie hier eine schüchterne Zurückhaltung aus, ein hoffnungsvolles Erwarten. Doch liegt in einem solchen Rhythmus schon mehr künstlerisches Kalkül als freier genialer Erguß, der der primitiven Naturpoesie eignet und alle poetischen Elemente, inbegrifflich der musikalischen, zu einem Kunstganzen verschmilzt, in dem die häufige Anwendung der Antithese, sei es als Zäsur, sei es als Gegentakt, aller Eintönigkeit Tür und Tor verschließt. Wenn ein solches Moment selbst in der vorgeschrittenen Poesie als erstes Kunstprinzip festzuhalten ist, so müssen wir unsere Bantustrophe als ein kleines Meisterwerk betrachten, dem übersprudelnden Naturgenius entsprungen; überall Antithese: Handtakt zu Zeittakt, Zeittakt zu Verstakt, Verstakt zu Satztakt!

¹ Die anlaufenden Doppelanapäste, im Geiste des Themas mild skandiert, haben etwas überaus tändelnd Einschmeichelndes.

Diese summarischen Hinweise mögen genügen, die Aufmerksamkeit des interessierten Lesers auf meine „poésie de sauvages“ zu ziehen. Es erübrigt mir, der philologischen Seite noch einige Beachtung zu widmen durch eine streng wortgetreue Übersetzung. Die sinngemäße Übertragung werde ich mich bemühen, im Negerhythmus herzustellen, damit alle meine Freunde die Genußtuung haben, ein echtes Negerlied „naturgetreu“ singen zu können.

Indirimbo z' ukuhóza.

Gesänge des Tröstens.

(Zu den Tränen der Braut nach der Vermählungsformalität.)

Iholére¹ máma, iholére máma, iyé hóra.

Beruhige dich Lieb, beruhige dich Lieb, ja sei still.

Ay iholére mama, iyé hóra.

Ach beruhige dich Lieb, ja sei still.

Iholére, ibisábo bivúga urgwúnge, iyé hóra.

Beruhige dich, die Butterkürbisse sprechen zusammen, ja sei still.

Iholére, ibibúmbiro bya Luyúmba, iyé hóra.

Beruhige dich, die Tränken von Luyúmba, ja sei still.

Iholére, birámuka bya Imána, iyé hóra.

Beruhige dich, es sind wohl die (Dinge von) Imána, ja sei still.

Umwózi wa ibyántsi ko yánze kuhóra, hóra.

Die Spülerin der Milchgefäße wirklich will nicht stille sein, sei still.

Iholére, namutegwintebe ndénde, hóra.

Beruhige dich, (du) der zubereitet ist ein Schemel hoch, sei still.

Iholére mukóbga, ubáye nka abándi, hóra.

Beruhige dich Mädchen, du bist wie die anderen, sei still.

Nóko, wakubyáye, yári umukóbga, hóra.

Deine Mutter, die dich geboren, war ein Mädchen, sei still.

Na nokoséngé yári umukóbga.

Und deine Tante väterlicherseits war ein Mädchen.

Na nokowánu yári umukóbga.

Und deine Tante mütterlicherseits war ein Mädchen.

Namen der Frauen.

Indirimbo z' ukutwikurura.

Gesänge der Enthüllung.

Ngwino, ndebe-se² máma we? Ye ngwino, ndebe.

Komm, soll ich sehen Lieb dich? Ja komm, daß ich sehe.

Ngwino, ndeb' uko waŋgaŋe.

Komm, daß ich sehe, wie groß du bist.

Ngwino, ndeb' umutšo, wakutšiye.

Komm, daß ich sehe das Los, das dich getroffen.

Ngwino, ndeb' iko waže kwenda.

Komm, daß ich sehe, was du kamest holen.

¹ Applikationsform (reflexiv) von *kuhora*, cf. *hóra* == sei still.

² *se* (Fragepartikel).

- Ngwino, ndeb' ko wakibóne.*
 Komm, daß ich sehe, was du erhieltest.
- Ngwino, ndebe kikundiro.*
 Komm, daß ich sehe Liebe zu (dir).
- Ngwino, ndeb' ik' abasore.*
 Komm, daß ich sehe das was der jungen Leute (ist).
- Ngwino, ndebe-se Nirabaža?*
 Komm, soll ich sehen Nirabaža?
- Ngwino, ndebe ko waliboye.*
 Komm, daß ich sehe, daß du dich marmoriertest (?)¹.
- Ngwino, ndebe mukobga we.*
 Komm, daß ich sehe Mädchen dich.
- Ngwino, ndebe-se mwana wanže?*
 Komm, soll ich sehen Kind mein?
- Ngwino, ndebe mubyeyi we.*
 Komm, daß ich sehe Gebälerin dich.
- Ngwino, ndebe rugori², rgwera.*
 Komm, daß ich sehe Mutterkrone, die weiß ist.
- Ngwino, ndebe mugore mwiza.*
 Komm, daß ich sehe Weib schön.

II. Natalia.

Bei der Geburt sind die Männer nie gegenwärtig, es müßten denn Notfälle sein. Die Tätigkeit der Hebammen besteht darin, das neben dem Bette auf einer Matte knieende Weib zu unterstützen.

Am folgenden Tage wird die Placenta mit den Eihäuten einem Hunde vorgeworfen. Diese Nachgeburt heißt *ingóbyi*, dasselbe Wort wie für Tragsänte³. Die sonstigen Unreinigkeiten werden einfach abgewaschen, und die Matte erscheint wieder im täglichen Gebrauch. Die Asche des Herdes mit den Unreinigkeiten des Kindes werden auf den „Kinderacker“ (*umúlima w'abána*) geworfen (s. unten S. 901).

Nun hat die Mutter *kúmar'imisi y'ikílili*, i. e. das Wochenbett zu hüten (*kukira*, heilen). Während dieser Zeit obliegen dem Manne die Hausarbeiten: Holz herbeischaffen, heizen, Sorghum mahlen lassen, dem Neugeborenen Milch herbeiholen; denn am ersten Tage wird die Muttermilch⁴ ohne weiters beseitigt, und das Kind bekommt Kuhmilch, wenn sich keine Frau findet, die Ammendienste tun kann. Öfters legt die Wöchnerin aber auch am ersten Tage ein älteres Kind an die Brust. Während all dieser Zeit läßt der Mann die *bapfumu* viel über die Zukunft des Kindes befragen, und selbst die Hebammen gleich

¹ *waliboge*, Infin. *kulibóra*. Durch gute Nahrung, speziell durch vieles Milchtrinken bedeckt sich der Leib der Eingebornen mit kaum merklichen, hellen Farbadern als Zeichen des Wohlergehens. Diese, Marmoräderchen gleichenden Linien befinden sich besonders auf den Brüsten der Frauen und Mädchen.

² Kopfband aus Sorghum-Bast als Zeichen der Mutterschaft, öffentlich getragen.

³ *Ingóbyi* bei Menschen; bei Tieren *umuziha*. Blut und Fruchtwasser bei Menschen *ibisánza*, bei Tieren *ibisándurire*.

⁴ Diese Milch heißt *umuhóndo*.

bei der Geburt nahmen viel Hokuspokus vor. Will die Mutter sich für einen Augenblick aus der Hütte entfernen, so muß sie, war es ein Junge, ein Sichelmesser in die Hand nehmen; war es ein Mädchen, eine Korbnadel.

Am achten Tage fällt die Nabelschnur ab (*kukúŋgura*). Alsdann wird die Zeremonie des *kusóhora umwana* (Herausführen des Kindes) vorgenommen, und am neunten Tage die der Namengebung.

Der Mann hat folgende Sachen vorbereitet, wenn ihm ein Sohn geboren wurde: 1. *itšumu ry'umutobotobo* (Rizinusstengel-Lanze), zwei obere Seitenästchen werden nach oben zusammengebogen und in Form einer Lanze, vermittels eines gewöhnlichen Rindenbastes verflochten; 2. *ingabo* (Schild), ein winziger Stockschild, der Griff ist auch aus Rinde; 3. *imyámbi* (Pfeile), gewöhnliche Rohrstäbchen; 4. *umuhéto* (Bogen), kleiner gebogener Ast mit der erstbesten Schnur; 5. *amásuka* (Hacken), kleine Stumpfpäste, Stelzen ähnlich. Soll das *kusóhora* beginnen, so werden Kinder herbeigerufen; sie erhalten die „Hacken“ und machen sich daran, ein Areal von etwa einem Quadratmeter zu bearbeiten. Man besät diesen „Kinderacker“ (*umúlima w'abána*) mit Hirse oder ähnlichem, und der Mann gießt einen Krug Wasser darüber, das bedeutet Regen. Frau und Kind wurden für diese Feier frisch, resp. zum erstenmal geschoren, und die Frau sitzt mit dem Kinde am Türeingange. Nun kommen die Kinder zu einem Festmahle ins Haus, das den Namen *ubuńáno* trägt. Die Leckerbissen werden auf einem *intara y'isuri*¹ aufgetragen. Die aufgetragenen Gerichte bestehen traditionell in *umútsima* (Sorghobrei), Bohnen und Feldsalat. Nach dem Mahle werden einem der Knaben Lanze und Pfeile in die Hand gelegt und dann über der Türe aufgehängt.

Auf meine Frage, was das alles zu bedeuten habe, erhielt ich stets nur die Antwort: „Es ist so Gewohnheit.“ Ein Christ sagte mir: „Es geschieht wohl, damit der Junge gut ackere und schieße.“ Darin geht ja eigentlich das Leben eines Muhutu auf, sofern er sich nicht zum *mugáragu* eines Häuptlings bestimmt und auf diese Weise mit Kühen „belehnt“ wird.

War das Kind ein Mädchen, so fallen Bogen, Schild und Lanze weg, und die Kinder ackern bloß — Hauptarbeit der Frau. Die Mädchen raufen überdies Gras, so wie es zum Bestreuen des Fußbodens in der Hütte dient, und die sogenannten *ize*² und legen alles neben der Mutter nieder: wohl als Symbol, daß das neugeborne weibliche Wesen auch ihre Hausarbeiten später sorgfältig verrichten werde. Das *kusóhora* wird dann wie oben weitergeführt.

Am neunten Tage findet die Namengebung statt. Der Vater gibt zwei Namen, die Mutter auch zwei, doch wird der erstgegebene Name des Vaters Rufname.

Die Kinder erhalten auch vielfach Kosenamen (*izina ry'ukusingiza*), um dann später ausschließlich mit ihren eigentlichen Namen benannt zu werden.

* * *

Ich gebe noch einige kurze Bemerkungen zu den beigelegten Notensätzen der Lieder:

¹ *isuri*-Getreideschwinge; *isuri* eine Strauchart, besonders in Buńabóngo, am westlichen Russissi-Ufer, Kongostaat, zu finden.

² Wärterinnenkräuter, womit die Kinder gereinigt werden.

Anmerkungen zu den Musiknoten.

II.

Hier wählte ich den Handtakt von Marángara, weil er leichter auszuführen ist. Zieht man den vielleicht schöneren von Issavi vor, so muß man sich vor einer uns Deutschen eignenden Tendenz hüten, zu scharf zu akzentuieren, und sich eines gleichmäßigen Vortrags befleißigen, da man die rhythmische Kadenz sonst leicht verfahren könnte. Letztgenannter Handschlag macht den Eindruck von Gegentakt und trägt viel zur Lebendigkeit des Rhythmus bei.

III.

Metrum } — ◡ — ◡ — ◡ —
 — — ◡ — ◡

Zur Bestätigung der allgemeinen Normen für Gesangkunst, so wie sie in „Arbeit und Rhythmus“ niedergelegt sind, mag noch hervorgehoben werden, daß die Wakérewé in Zeitmaß und Körperbewegungen, so viel ich als Neuling vor zwei Jahren beurteilen konnte, den Rudertakt einspielen lassen. Die Wakérewé sind Bootsleute.

In obigem Liede folgen die mittellangen Silben mehr der Melodie als der Prosodie.

IV.

Nach der Theorie unserer Tonarten hätte die Vorzeichnung speziell der ersten Lieder wohl mit sechs Kreuzen stattfinden sollen, aber nach dem wissenschaftlichen Prinzip der experimentellen Voraussetzungslosigkeit enthielt ich mich überall eines Vorgehens nach vorgefaßten Regeln: mit Hilfe eines Harmoniums habe ich naturgetreu „photographiert“. Ist nun die Vorzeichnung der eigentlichen Tonart entsprechend oder allgemeiner, sind unsere festgerammten Tonarten alleinherrlich im Reiche der Töne — diese tiefgründigen Fragen überlasse ich wieder einem Fachmanne. Vor unseren ehrwürdigen, althergebrachten musikalischen Traditionen stehe ich in fürchtigem Schauern; bezüglich dieser noch neuen Naturkunst schlage ich mich ausnahmsweise auf die Seite Descartes' und seines „doute méthodique“, das um so mehr, als ein bedeutender Harmonielehrer, P. PIEL, schreibt: „Die Zeit liegt nicht so ungemein weit hinter uns, daß die den Tonstücken zugrunde liegende Tonreihe keine vollständig ausgeprägte Dur- oder Molltonleiter war¹.“

V.

Die Vorliebe der Banyaruanda für Choral läßt sich vielleicht in einer gewissen Verwandtschaft einiger ihrer Gesänge wenigstens mit Choral begründen. Ich übernehme beispielshalber zwei Lieder DUFAYS'² und setze sie in freien Choral um. Umgekehrt werden auch wir diesen Negerchoral schön finden müssen und speziell der Litanei die demütig flehende Intonation eines „*Oro supplex et acclinis*“ nicht absprechen können.

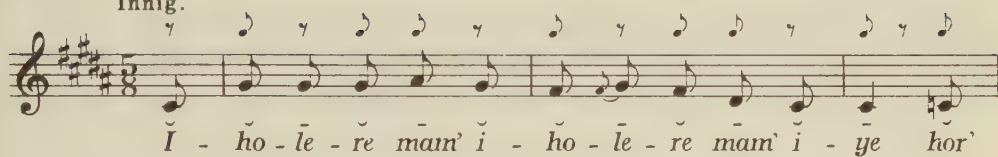
¹ PIEL: „Harmonielehre“, S. 212.

² „Anthropos“, a. a. O., S. 870 und 875.

I. Indirimbo z'ukuhoza.

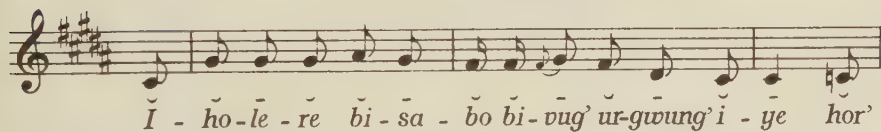
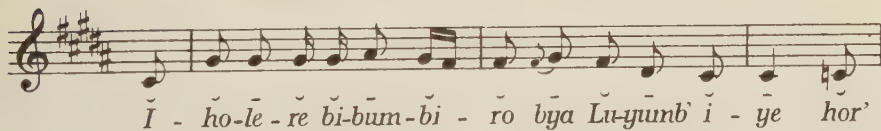
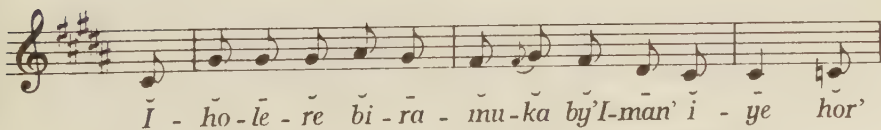
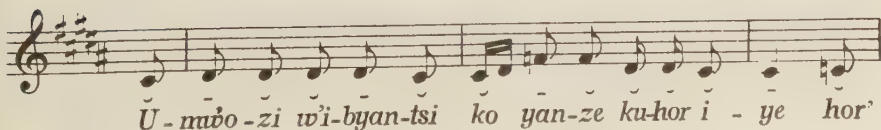
Vorsängerin.

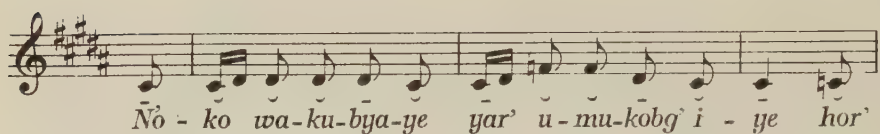
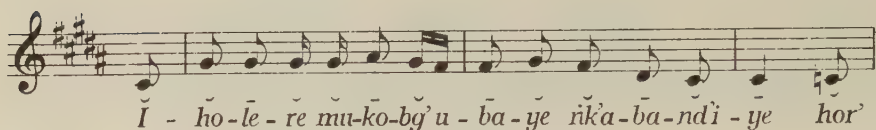
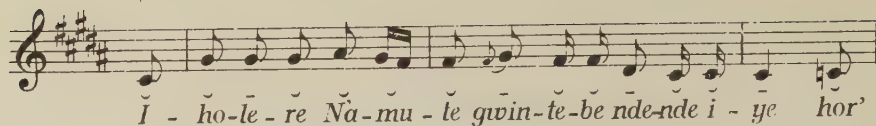
Innig.



Alle.

REFRAIN.

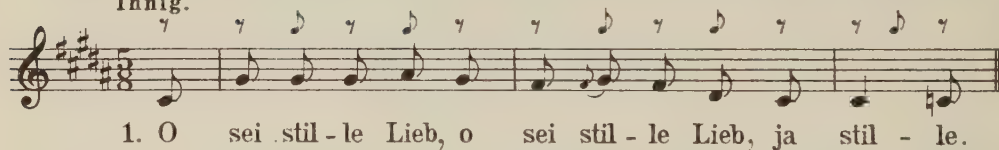
Alle.
REFRAIN.Alle.
REFRAIN.Alle.
REFRAIN.Alle.
REFRAIN.



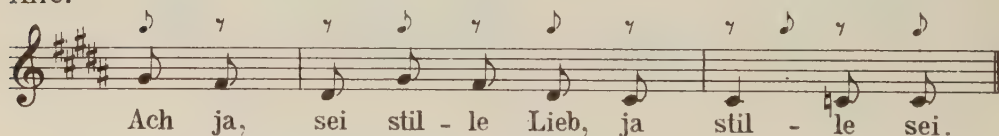
II. Trostgedanken.

Vorsängerin.

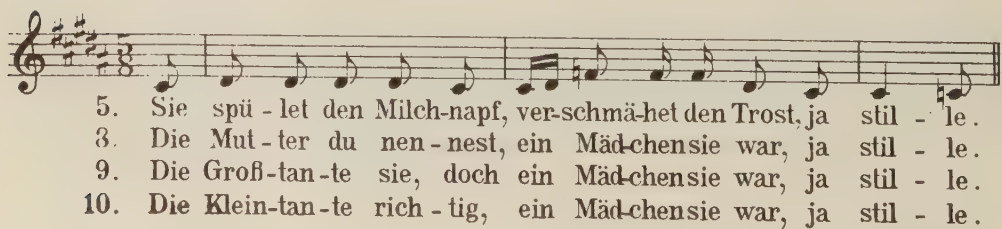
Innig.



Alle.



2. O sei stille, hör' wie man buttert fein, ja stille.
3. O sei stille, freu' dich der Tränken Lugumbas, ja stille.
4. O sei stille, Gott leiht uns Segen reich, ja stille.
6. O sei stille, thronend zu Sitze hoch, ja stille.
7. O sei stille, Mädchen gleich andern eins, ja stille.



III. Indirimbo z'umusi w'ukutwikurura.

Vorsängerin.

Allegro.

Alle.



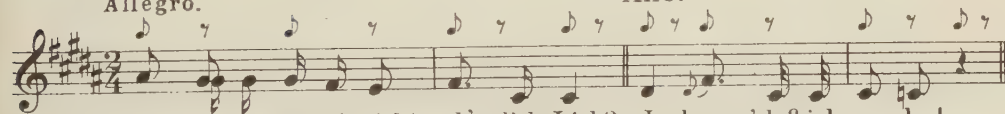
Ngwi - no nde - be - se ina - ma we Ye ngwi - no nde - be
 Ngwi - no ndeb' u - ko wan - ga - ne " " "
 Ngwi - no ndeb' umutšo wa - kut - šiye " " "
 Ngwi - no ndeb' ik' o wa - že kwenda " " "
 Ngwi - no nde - be ko wa - ki - bohe " " "
 Ngwi - no nde - be ki - kun - di - ro " " "
 Ngwi - no ndeb' ik' a - ba - so - re " " "
 Ngwi - no nde - be - se Ni - ra - baža " " "
 Ngwi - no nde - be ko wa - li - boye " " "
 Ngwi - no nde - be mu - kob - ga we " " "
 Ngwi - no nde - be - se mwa - na wanze " " "
 Ngwi - no nde - be mu - bye - yi we " " "
 Ngwi - no nde - be ru - go - ri rgwera " " "
 Ngwi - no nde - be mu - go - re mwiza " " "

IV. Enthüllungsfeier.

Vorsängerin.

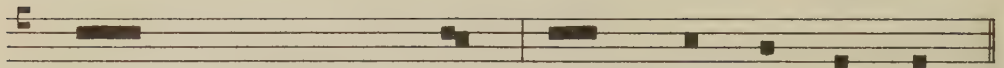
Allegro.

Alle.

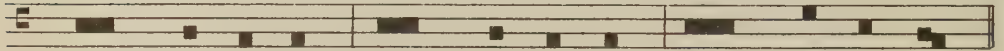


Kom - me, darf ich nicht seh'n dich, Lieb? Ja, komm, daß ich se - he!
 Komm, daß ich se - he, wie groß du bist! " " " " "
 Komm, daß ich se - he, wie du es trafst! " " " " "
 Komm, daß ich se - he, was du ho - len kamst! " " " " "
 Komm, daß ich se - he, was dir zu teil! " " " " "
 Komm, daß ich se - he die Lieb' zu dir! " " " " "
 Komm, daß ich se - he, was Bur - schen - art! " " " " "
 Kom - me, darf ich seh'n Ni - ra - baža? " " " " "
 Komm, daß ich se - he dein Schönheits - mal! " " " " "
 Komm, daß ich se - he, o Mäd - chen, dich! " " " " "
 Kom - me, darf ich nicht seh'n dich, Kind? " " " " "
 Komm, daß ich se - he, o Mut - ter, dich! " " " " "
 Komm, daß ich se - he die Kro - ne weiß! " " " " "
 Komm, daß ich se - he dich, Weib so hold! " " " " "

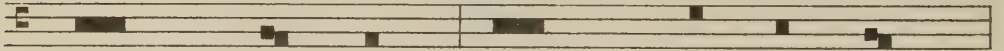
V.



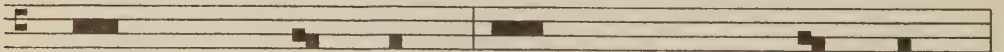
Dixit Dominus Domino me-o: Sede a dex-tris me-is.



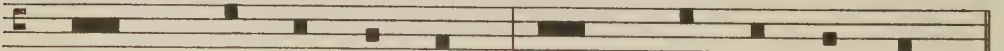
Kyrie e-le-i-son. Christe e-le-i-son. Kyrie e-le-i-son.



Christe au-di-nos. Christe ex-au-di-nos.



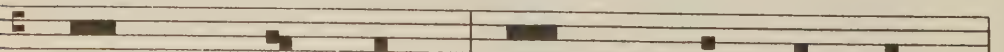
Pater de coelis De-us, Fili Redemptor mundi De-us,



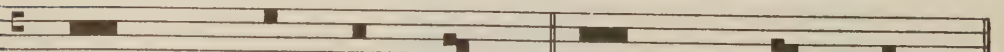
Spiritus Sanc-te De-us, mise-re-re no-bis.



Sancte Trinitas u-nus De-us, mise-re-re no-bis.



Sancta Ma-ri-a, Sancta Dei Ge-ni-trix,



Sancta Virgo Vir-gi-num, Ora pro no-bis.



Construcción de los edificios en las prefecturas de *Coăn-čiu* y *Ciañ-čiu*, Fû-kien sur, China.

Por el P. Fr. GREGORIO ARNÁIZ, O. P.

Introducción.

1. Maestros de obras. — Principiaremos diciendo algo sobre los maestros de obras, para que así se comprenda mejor el modo de proceder de los Chinos en la construcción de sus edificios.

Son maestros de obras los cabezas de albañiles, aunque algunas veces también son los carpinteros, cuando en la construcción prevalece la madera sobre las piedras y ladrillos, si bien siempre se convienen entre sí para hacer la obra de común acuerdo.

El albañil comienza su carrera á los 13 ó 15 años, sirviendo de ayudante á un maestro durante tres años y cuatro meses, no recibiendo en este tiempo más que la comida y dos pesos (Doll. 2) al año para poder comprar algo de ropa.

Terminado el aprendizaje ya puede ganar de 20 á 30 céntimos de peso por cada día de jornal, según la aptitud que muestre en su oficio. Es de notar que las únicas lecciones que recibe de su maestro se reducen á reprensiones más ó menos severas cuando hace mal alguna cosa; así es que, á fuerza de constancia en ver é imitar lo que hacen otros, consigue despues de 15 ó 20 años darse cuenta del modo de ejecutar las obras, para poder tomarlas luego á su cargo; y esto en el supuesto de que sea un hombre de buena disposición, pues la mayor parte de ellos tienen que pasar toda la vida siendo dependientes de otros. Así se explica que no hagan progreso alguno en su oficio, contentándose, aún los más aventajados, con poder llegar al grado de perfección de los antiguos maestros.

2. Lo mismo sucede respecto de los carpinteros; pues el maestro mide y señala por sí mismo cada una de las piezas para que los aprendices ejecuten el trabajo material, sin decirles dónde se han de colocar ni darles la menor explicación acerca del modo de prepararlas.

De este modo consiguen los maestros de albañiles y carpinteros que haya pocos competidores en su oficio, y al mismo tiempo pueden tener bien sujetos á sus dependientes, pues sea que trabajen á jornal ó por contrato, cada operario recibe de su maestro lo que este juzgue conveniente darle, quedándose él siempre con alguna ganancia.

Los honorarios de cada jornal varían bastante, según los tiempos y las localidades. Actualmente suelen ser de Doll. 0,35 á Doll. 0,50 los de albañiles y carpinteros y de Doll. 0,20 á Doll. 0,30 los de peones de albañiles. En el puerto de Amoy son algo mayores dichos honorarios.

I.

Operaciones preliminares.

3. Cuando los Chinos tratan de edificar una casa lo primero que hacen es llamar á un geomante (*tê-li sien-sê*), para que vea si el lugar escogido es bueno y determine la disposición de las distintas partes de la casa, á fin de que los que la hayan de habitar sean felices. Así lo hace conforme á los principios mágicos de viento y agua (*Fon-súi*), y también fija el día que han de comenzar las obras.

He visto casas situadas en lugares bastante buenos, pero tan mal dispuestas, que parece se habían propuesto edificarlas contraviniendo á todos los principios de la higiene. El pavimento, por ejemplo, estaba más bajo que el nivel del suelo; las ventanas pequeñas y demasiado elevadas; la fachada mirando al Norte ú Oeste, pudiendo haberla dispuesta hácia el Sur ó Este, que son las mejores posiciones para estas latitudes. Preguntada la causa de tal disposición, me contestaban diciendo que así lo había determinado el geomante.

Después que este ha cumplido con su cometido, llaman al albañil para la ejecución de la obra, según el modo determinado; comenzando indefectiblemente en el día señalado por el geomante, aunque esté lloviendo, pues de otro modo creen que no podrá salir bien la empresa.

Si al albañil no le gusta la disposición dada por el geomante, manda llamar á otro; el cual se cuidará muy bien de no desprestigiar al de su misma profesión, y así dirá que no está mal la disposición dada, pero que si no les gusta se puede dar otra. Así lo hace á gusto del albañil, cuya teoría en cuestión de edificaciones participa más de los principios supersticiosos que de los científicos; y fija de nuevo el día que han de comenzar las obras.

4. Levantamiento del plano. — Llegado el día señalado, y preparados los materiales convenientes, mide el albañil el terreno con una regla de cinco pies¹, dividida en pulgadas y medias pulgadas, y hace un croquis, indicando la dirección de las paredes y apuntando su longitud, señalando después donde han de estar las puertas. Muchas veces ni siquiera hacen el croquis, pues ni el dueño lo exige, ni tampoco lo necesitan, si se trata de casas ordinarias y de pequeñas dimensiones.

5. Nivelación. — Ante todo describiremos el nivel de albañil por ser algo diferente de los de Europa.

¹ Comparando varias medidas de albañiles y carpinteros, he observado que el pié de Amoy, usado en *Čoăn-čiu* y *Čian-čiu*, viene á tener 0,2997 metros. El pié se divide en 10 pulgadas y la pulgada en 10 líneas.

Consiste en una regla *A, B* (fig. 1) bastante gruesa de cuatro á cinco pies de longitud. Hacia el medio ensambla con ella á caja y espiga otra regla *D, C*, y para que esta se conserve perpendicular á la *A, B*, se unen por la abrazadera *e, f*, la cual está clavada por sus dos extremos en las dos reglas.

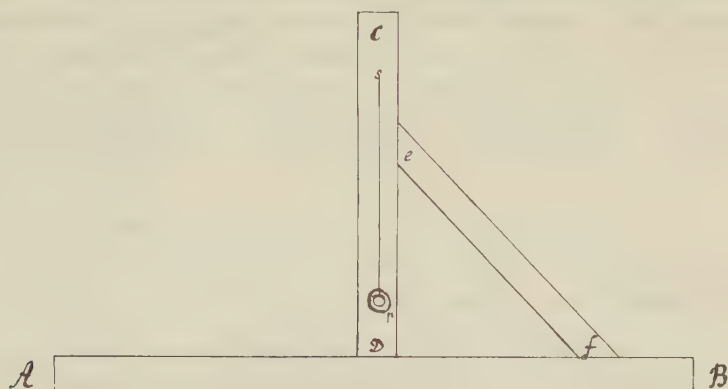


Fig. 1.

En la parte superior de la regla *D, C* hay una plomada suspendida que viene á parar á una concavidad *p* abierta en la parte inferior. Cuando el hilo de la plomada coincide con un trazo vertical *s, p*, la otra regla *A, B* tiene la posición horizontal.

Medido el terreno y clavando estacas en los cuatro ángulos, toma el albañil el nivel y se va al extremo donde el terreno está más bajo, si es que no es del todo llano. Supongamos que comienza por el ángulo *A* (fig. 2), y que aquí el terreno está más bajo que en los ángulos *B, C* y *D*. Hace una pila de ladrillos en dicho punto, y colocando sobre ella el nivel, observa sucesivamente los otros puntos *B, C* y *D*, para ver si el más elevado está, próximamente á la misma altura que la pila, en cuyo caso la señala en la estaca próxima. Despues hace otra pila en el punto *b* distante de *A* unos tres ó cuatro pies; coloca el nivel sobre las dos pilas, y quita ó pone pedazos de tejas de la segunda, hasta que esté á la misma altura que la primera. Así continua haciendo pilas por todo el contorno, señalando la altura en las estacas.

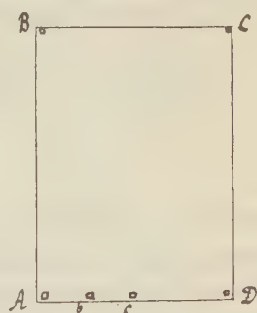


Fig. 2.

Terminada la operación, tira una diagonal desde *A* á *C* con una cuerda, y luego otra desde *B* á *D*, para ver si hay la misma distancia. Si una diagonal es más larga que la otra remueve alguna de las estacas, hasta conseguir que las dos diagonales sean iguales.

6. Excavaciones. — Constituido el cuadrado dicho, abren una zanja de unos dos pies de anchura por pié y medio de profundidad próximamente, tratándose de terreno firme: formando escalinatas en los puntos donde el terreno está más elevado. Si el terreno es compresible, ahondan y ensanchan la zanja un poco más, y á veces abren hoyos de trecho en trecho hasta cuatro ó cinco pies de profundidad.

7. Pilotaje. — En terrenos poco consistentes, como las sementeras de arroz, márgenes de los ríos y orilla del mar, después de abierta la zanja un poco profunda, clavan pilotes de madera para que sirvan de base de edificación. Los colocan en grupos de cinco, de ocho y de once (fig. 3) ó en filas alternativas, según que el terreno esté más ó menos expuesto á los depósitos y corrientes de agua. La distancia de un pilote á otro, la longitud y diámetro



Fig. 3.

varían bastante, según los casos. La mayor longitud que les suelen dar no pasa de cinco metros, y el diámetro medio viene á ser de 10 cm.

La hincada de los pilotes se efectúa por medio de un martinete de brazo ó de torno sin engranaje, tan rudimentario y empírico como todos los instrumentos de que se sirven estos Chinos.

La maza es de pórfido, y su peso es bastante variable, aunque no muy grande; pues para elevarla á brazo bastan seis ú ocho peones, y la de torno la elevan entre dos ó tres. Al llegar al rechazo relativo de la maza cesan en la hincada, y los pilotes que sobresalen demasiado los sierran un poco, dejando las cabezas uno ó dos decímetros fuera del fondo de la zanja.

Cuando los pilotes no pasan de dos metros, los hincan con una maza de piedra rectangular de granito, la que mueven cuatro operarios por medio de dos palancas bastante resistentes, sujetas á ella con cuerdas (fig. 4). Con



Fig. 4.

este sencillo sistema se adelanta bastante en la hincada, pero resulta un poco molesto para los operarios, y así estos tienen que descansar con mucha frecuencia. La hincada con el martinete á brazo la hacen muy despacio, pues aunque el director de la obra dá las

señales convenientes para el movimiento de la maza, tiene que esperar á que cada uno de los operarios tome la posición conveniente; lo cual no se verifica hasta que cesa por un momento la espantosa gritería que arman, pues todos quieren mandar, prevaleciendo el que dá más gritos.

Dada la poca elevación que aquí tienen los edificios, resulta el pilotaje bastante resistente, pero sucede que estos Chinos pocas veces calculan bien los puntos que hay que reforzar, notándose después de algún tiempo descensos parciales, por haber prescindido de aquel donde era muy necesario.

II.

Materiales de construcción.

8. Antes de comenzar á tratar de la edificación propiamente dicha, conviene decir algo sobre los materiales empleados en ella, pues de la calidad de estos depende en gran parte la estabilidad de las obras.

9. Piedras. Čiòh-liào 石料. — Las más empleadas son las de granito, por ser muy abundantes. Son de superior calidad y bastante blancas, aunque las hay más ó menos cenicientas, según que en su composición entre en mayor ó menor cantidad el feldespato. Las parten con cuñas de hierro, para lo cual abren una serie de rozas con punteros de hierro acerados en su extremo piramidal, golpeándolos por el otro con una maceta. Colocadas las cuñas, las van golpeando sucesivamente, hasta que salta el pedazo señalado. Aunque son muy variadas las dimensiones de las piedras, estas generalmente son largas y estrechas, para que se puedan trasportar con más facilidad, á hombros ó en barcos.

El pórfido, llamado por los Chinos ö-čĩ-čìòh 烏青石 (negro-verde piedra), se encuentra en pocos lugares, y es difícil darle una figura regular por estar formado de capas concéntricas, y así tiene un uso más limitado que el del granito. No obstante, por ser de constitución más homogénea que la de este, lo emplean con preferencia para la escultura, basamentos de columnas, etc.

Donde abundan los cantos rodados, se aprovechan de ellos, tanto para los cimientos como para los muros de poca consideración.

10. Preparación de las piedras. — El desbaste la hacen en la misma cantera por medio del puntero acerado y la maceta, pues no usan martillos puntiagudos. Después de trasportarlas al pié de la obra, las labran con los mismos instrumentos, empleando algunas veces un martillo en forma de hacha para pulimentar las caras vistas ó de paramento exterior.

La plantilla de que se sirve el picapedrero es una escuadra *A, B, C* (fig. 5) enteramente igual á la del carpintero. Consta de dos reglas unidas *A, B* y *B, C* formando ángulo recto. El lado *A, B* es de madera, y sus dimensiones son de 30 *cm* de largo por 3 *cm* de espesor. En una de sus caras tiene clavada una chapa de hueso, y en ella estan marcadas las divisiones de pulgadas y líneas. El otro lado *B, C* es de caña, el cual está incrustado en el anterior, siendo casi doble de largo que aquel, con un tercio de espesor.

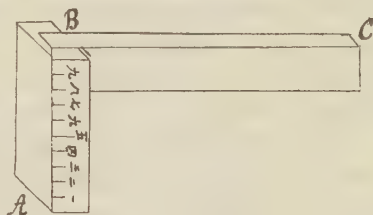


Fig. 5.

Los sillares los labran por cinco caras, y sus dimensiones suelen ser de un metro á dos de largo por 20 ó 30 *cm* de ancho. Su espesor varia entre 10 y 20 *cm*, pero las cuatro caras por las que se colocan en contacto unos con otros las dejan rebajadas, y apenas tienen 5 *cm* en la parte simétrica.

Entre dos sillares colocan un sillarejo, el cual está labrado unicamente por la cara exterior y un poco por el extremo de las cuatro caras que han de estar en contacto con los sillares, sirviendo como de llave de estos. Los sillares de los muros laterales ordinariamente apenas los labran, contentándose con desbastarlos un poco.

Las piedras de las puertas suelen ser paralelepípedos rectángulos de 20 á 30 *cm* de lado, y la longitud varia entre 1·8 y 2·7 *m*; pues cada jamba ha de ser de una sola pieza. El dintel y la repisa son un poco más anchos, para dar lugar á poder formar en sus extremos los quicios en que se introducen los espigones de la puerta.

Para los marcos exteriores de ventanas preparan cuatro piedras perfectamente rectangulares de 5 á 15 *cm* de espesor, por 15 ó 20 *cm* de ancho, siendo la longitud muy variable. En vez de rejas suelen poner tres ó cinco piedras de las mismas dimensiones que las jambas, las cuales son un poco más estrechas que el dintel y la repisa.

Las columnas las hacen de granito, aunque también las hay de pórfido, y son cilíndricas, paralelepípedos rectángulos, exagonales ú octogonales. La base, que es de pequeñas dimensiones, la suelen hacer por separado, y el cornisamiento lo sustituyen por piezas de madera, sobre las cuales descansa el armazón del tejado.

He visto en varios templos de ídolos columnas cilíndricas de pórfido, pero labradas con mayor esmero, pues la imagen del dragón parece que es postiza: tan artísticamente está ejecutada la obra, á pesar de haberse servido el escultor de instrumentos en sumo grado rudimentarios.

11. Cal. *Hóe* 灰. — La cal de conchas calcinadas es casi la única empleada por no haber otra, excepto en la parte NO. de las dos prefecturas, pues allí se pueden proporcionar la de piedra, aunque la hay en pocos lugares. Diremos algo sobre los diversos modos de emplearla en la construcción.

12. Mortero de *cháu-hóe*. — Además del de cal y arena, hacen otro agregando á estos dos elementos una hierba parecida al esparto. Hacen la mezcla del modo siguiente. Después de remojada la hierba y amasada la cal con arena fina, preparan una artesa provisional con cinco ó seis piedras. Después que el mortero de cal y arena ha perdido bastante agua por la evaporación, lo echan juntamente con la hierba en la artesa, apisonándolo fuertemente hasta que se haya hecho bien la mezcla, de la cual resulta un excelente mortero que llaman *cháu-hóe*. Lo emplean para la unión de las dovelas de las bóvedas y en las obras que han de estar expuestas á la acción de las lluvias. A veces le añaden melaza de azucar para darle más consistencia.

13. Mortero de *cóa-kin* 紙根. — El yeso lo sustituyen por un mortero llamado *cóa-kin* compuesto de cal bien cribada y recortes de papel blanco de caña, previamente mojado, apisonándolo hasta que el papel esté completamente deshecho. Emplean este mortero para las molduras, estucados y juntas de ladrillos finos.

14. Hormigón y mortero de *sam-hap-thó* 三台土. — De arcilla, arena y cal en convenientes proporciones hacen una mezcla que llaman *sam-hap-thó* y la emplean para el hormigón de los cimientos. Apenas echan agua; siendo suficiente la que contienen la arena y arcilla, si están un poco humedecidas. De esta mezcla también hacen mortero; para lo cual, hecho un montón de los tres ingredientes, toman dos ó tres operarios las palancas que les sirven de piones, y poniéndose de un lado, apalean el montón hasta que la superficie esté bien compacta. Cesan un momento, y rascan suavemente de abajo arriba con la azada toda la superficie, echando lo extraído al lado opuesto. Comienzan otra vez á apalea, y así continúan sucesivamente hasta haber dado por completo la vuelta á todo el montón. De este modo se consigue que se mezclen bien los tres ingredientes. Después lo amasan con agua, resultando un excelente mortero para los muros.

15. Hormigón y mortero de soàh. — En algunas partes sustituyen con ventaja esta mezcla con un compuesto natural¹ de arcilla en polvo y arena, llamado vulgarmente *soàh*, añadiendo un poco de cal. También de este compuesto y cal hacen mortero, cribándolo antes para excluir la arena gruesa.

16. Piedras artificiales àn-liào 紅料. — Sabido es que la calidad de estos productos depende de la tierra con que se hacen, del moldeo y de la cocción. Diremos pues un poco de cada una de estas cosas.

En el curso inferior del Río de los nueve dragones, entre Čian-čiu, Čiòh-bé y el puente *Kan-tan-kiò* hay mucha tierra de aluvión, la cual es excelente para la confección de toda clase de piedras artificiales. En el interior de los montes tienen que mezclar mucha arena con la arcilla para que esta

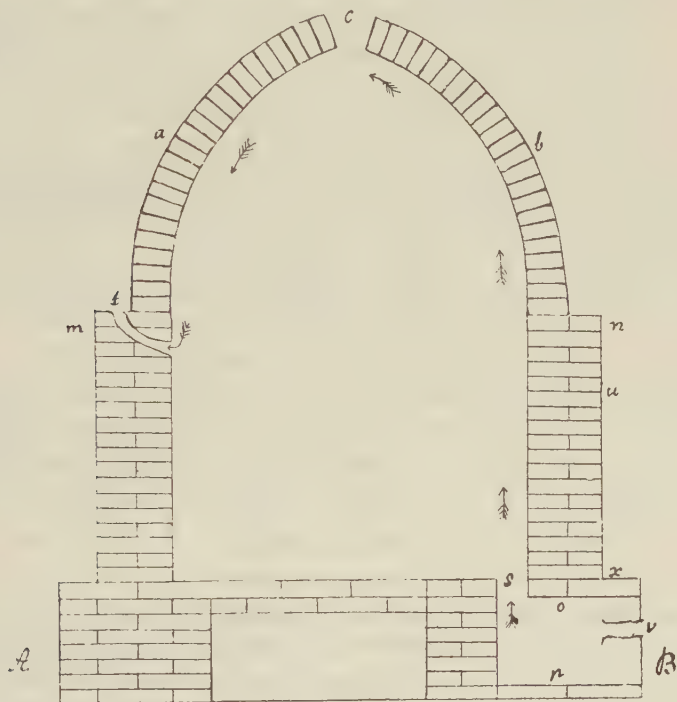


Fig. 6.

no se resquebraje, resultando así los productos poco consistentes y tienen un color negruzco parecido al del pórfido. Si los de cerca de Čiòh-bé, pues, son mucho mejores, no es por la habilidad de los fabricantes, sino porque la misma naturaleza ofrece los materiales apropiados al efecto.

En los alrededores de Čoăn-čiu también hacen ladrillos bastante buenos, si bien no llegan á los de cerca de Čiòh-bé.

17. Moldeo. — Preparada la tierra con más ó menos esmero, según que se destine á productos finos ó bastos, proceden al moldeo, acerca del cual nada hay que advertir, por ser lo mismo que él que se hace en otras

¹ Este compuesto se encuentra en varios lugares de Čian-čiu, y el mejor depósito que se conoce se halla junto al río del Norte, cerca del puente de *Kan-tan-kiò*, desde cuyo punto lo trasportan en barcos al lugar de su destino.

partes donde no se sirven para este objeto de máquinas de vapor. Pasemos, pues, á tratar de la cocción, la cual es algo diferente, como se observará, dada la disposición de los hornos.

18. Hornos. — Sobre un basamento *A, B* (fig. 6) redondo de ladrillos, de uno á dos metros de altura por cuatro ó cinco de diámetro se levanta una pared cilíndrica *m, n* que sostiene una concavidad *a, b* de forma bastante irregular, la cual se aproxima á la bóveda elíptica ó parabólica. A un lado del basamento hay una concavidad cilíndrica *o, p* de un metro de diámetro ó menos, la cual constituye el fogón del horno, cuyo fuego es alimentado con manojos de hierba que se introducen por una ventanilla *v* situada cerca del fondo. El espacio comprendido dentro del muro cilíndrico *m, n* suele tener tres ó cuatro metros de diámetro por unos cinco de altura, y sirve de depósito de los productos que se han de cocer. Para introducirlos hay una puerta *u, x* encima del fogón y una ventana *c* en la parte superior de la bóveda, las cuales se tapan herméticamente con ladrillos y barro despues de cargado el horno. En la parte opuesta á la puerta dicha, hácia el punto donde arranca la bóveda, hay un orificio ó dos *t* que sirven de chimenea del horno. El fuego pues, penetra en el depósito por la parte *s*, y siguiendo la dirección indicada por las flechas, vá á salir por el orificio *t*.

De esta disposición del horno resulta que los productos colocados en la parte superior salen bien cocidos, y los de la inferior á medio cocer; presentando todo el conjunto gran variedad de grados de cocción.

Los hornos de *Ŭoăn-čiu* son algo más pequeños, y aunque estan hechos según el mismo sistema, su forma viene á ser la que resultaría de cortar verticalmente por cerca de la mitad él que hemos descrito; y así su base tiene la forma de un semicírculo en el interior, aunque es cuadrada en el exterior.

Hecha la descripción del horno, diremos algo de cada clase de productos en particular.

19. Ladrillos. — Sus dimensiones son de 8 pulgadas (24 *cm*) de largo por 6 (18 *cm*) de ancho y $1\frac{1}{2}$ ó 2 (de 4.5 á 6 *cm*) de espesor. Los más gruesos siempre están bien cocidos, pero los más delgados los dejan á veces á medio cocer. Algunos de esta clase los colocan en el horno de tal modo que la mitad del ladrillo salga bien cocida y la otra mitad á medio cocer.

Hay dos clases de ladrillos finos, cuya longitud es de 8 y 6 pulgadas respectivamente, siendo su anchura un poco menos que la mitad de aquella, y el espesor, una pulgada los menores, y una y media los mayores.

20. Baldosas. — Hay bastante variedad: grandes y pequeñas, bien cocidas y á medio cocer. Las de mayores dimensiones tienen 16 pulgadas (47 *cm*) de lado por 2 (6 *cm*) de espesor, y las más pequeñas 9 por media ó una pulgada respectivamente. Tambien las hacen de la forma de un exágono regular. Los baldosines constituyen un producto medio en los ladrillos y las baldosas, y así los emplean, tanto en los muros como en los pavimentos de los patios.

21. Tejas. *Hia.* — Son de lo peor que se conoce, tratándose de esta clase de productos. Extendidas forman un cuadrado perfecto de 26 *cm* de lado,

variando su espesor entre 4 y 8 *mm*. Las encorvan muy poco, resultando su radio de curvatura de 60 *cm* próximamente. Como son tan delgadas no las cuccen mucho para que no se deformen, y resultan muy frágiles. Las del interior de los montes salen negras como los ladrillos.

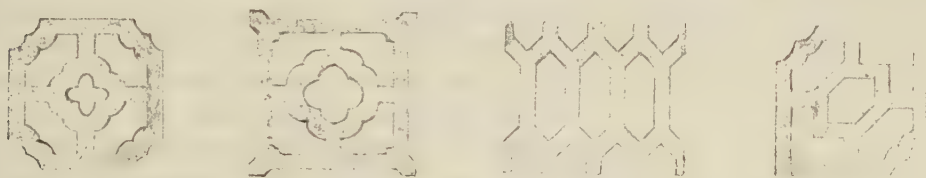
Hay otra clase de tejas encorvadas hasta formar media circunferencia, cuyo radio de curvatura es de 4 *cm*. Estas son más consistentes y las emplean en algunos casos para enlazar los canales del tejado, como se vé en la fig. 6, parte media del primer *lô* (departamento).

También hacen tejas planas parecidas á los baldosines, pero su espesor viene á ser de 5 *mm*, y así se rompen con suma facilidad. Los emplean para preparar la superficie plana en que han de descansar los canales del tejado, como veremos al tratar de las cubiertas.

22. Otros productos. — Hay varias clases de baldosines calados (figg. 7, 8, 9, 10), y los emplean para adornos de ventanas, sirviendo como de enrejados.

Para conductos de agua y cañones de chimenea hacen tubos cilíndricos ó cuadrados, cuyo diámetro ó lado es de un decímetro ó menos.

23. Adobes. — Los hay de varias dimensiones, aunque comunmente suelen ser de 30×18×12 *cm*. Los que estan hechos con tierra de sementeras de arroz son bastante consistentes, pudiéndose emplear en obras de alguna



Figg. 7, 8, 9, 10.

consideración; pero los que hacen con arcilla que contiene mucha arena, por más que mezclen paja, resultan muy endebles.

24. Maderas. *Sam-lião* 杉料. — Las de abeto son las únicas empleadas en construcción. Despues de cortadas y secas convenientemente, las quitan la corteza y la punta, y así las presentan en el mercado. Las mayores no suelen pasar hoy en día de 6 *m* de longitud, siendo su diámetro en la punta de 30 *cm*. Antiguamente las empleaban hasta de 8 y 10 *m* para los grandes edificios. Las medianas son más ó menos largas que aquellas, presentando gran variedad en su diámetro mínimo. Entre las más pequeñas las hay que no pasan de 3 *m* de longitud, siendo su diámetro medio de 10 *cm* proximamente.

De las primeras hacen columnas, vigas principales, tirantes de grandes armaduras y tablones para puertas. Las medianas las emplean para pequeñas columnas, vigas, tablas delgadas, marcos de puertas interiores, etc. Por último de las menores sacan tablitas llamadas *kák*. El espesor de estas tablitas es de 2 á 3 *cm*, y las emplean, como en Europa las ripias, para las cubiertas.

A fin de aprovechar bien la madera, hacen las vigas cilíndricas, ó mejor dicho, como troncas de conos cuyos lados prolongados formarían un ángulo

muy agudo; pues no es un inconveniente él que por una punta sean algo más gruesas que por la otra. Del mismo modo labran los tirantes, columnas y remates de entramados.

Antiguamente usaban para todo de piezas mayores, y procuraban que las vigas, tirantes y columnas resultaren cilindros perfectos; mas hoy en día no es posible hacerlo, porque resultaría la construcción muy costosa; pues abundan poco las piezas grandes, y el precio de ellas aumenta en progresión geométrica respecto de su diámetro.

III.

Fundaciones.

25. Utensilios de albañiles y peones. — Ante todo conviene dar á conocer los útiles y herramientas de que se sirven los albañiles y peones, tanto en los cimientos como en las fábricas, para que así se comprenda mejor el modo de construir las distintas partes de la obra.

La plomada se reduce á un pedazo de ladrillo atado provisionalmente á la cuerda que usan para tirar líneas. En vez de martillo se sirven de una paleta de hierro *A, B* (fig. 11) llamada *hoa-to* 瓦刀, la cual es bastante gruesa, y tiene á un lado una muesca *m* para partir las tejas. Tienen también un



Fig. 11.

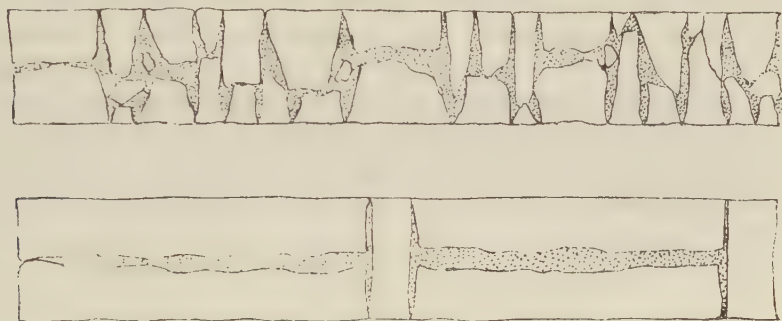
escoplo pequeño para partir ladrillos y baldosas, golpeándole con la paleta dicha, y otro mayor para remover los materiales de los muros antiguos, y por fin una paleta para el barro. Estos son los únicos instrumentos de que se sirve el albañil en la construcción, además de la regla y nivel mencionados y del molde para hacer tapias que daremos á conocer en el no. 29. Para dar de cal y hacer el decorado de las molduras tiene paletas bastante adecuadas á su objeto, las cuales no me detengo á describir por lo parecidas que son á las de Europa. No usan de martillo, pues el preparar las piedras es cosa del picapedrero, y los albañiles las colocan en la obra tal como se las presentan.

Los peones se sirven de la hazada, hazadón y espuerta para remover y trasportar los materiales. El uso de la pala y carretillas es poco menos que desconocido entre estos Chinos¹. Los pisones son unas palancas de madera dura y pesada, cuya longitud viene á ser de $1\frac{1}{2}$ m, y su diámetro inferior no pasa de 5 cm. A veces están guarnecidos en la base con un círculo de hierro para que no se desgasten. No les dan mayor diámetro que el indicado, para que así sea más eficaz su efecto; pues este está en razón inversa de la extensión superficial de la base.

¹ Para que se vea lo aferrados que son estos Chinos á sus tradicionales costumbres, voy á referir un hecho que sucedió el año pasado (1909) en la ciudad de *Čoăn-čiu*. El misionero que allí reside tenía necesidad de trasportar bastante piedra para edificar iglesia y casa. Viendo que se podían emplear carretillas para el efecto, mandó hacer una, pero no le fué posible hacerles traer piedra con ella, pues á los dos ó tres viajes, por más que les resultaba bastante cómodo el transporte y traían más piedra, la sustituyeron por su antiguo método, porque así, decían, les daba mejor resultado.

26. Cimientos. — Parece lo más natural que en los cimientos se empleen piedras grandes y resistentes, puesto que han de soportar la carga de todo el edificio. Estos Chinos no opinan de este modo, pues aprovechan para este objeto las piedras más irregulares de pequeñas y medianas dimensiones, los cantos rodados y las capas exteriores del granito. Las colocan por toda la excavación un poco separadas entre sí, rellenando los espacios intermedios con pequeñas capas de hormigón de *sam-háp-thó* ó de *soáh*, pisonándolas fuertemente, de tal modo que formen con las piedras una masa bien compacta. En la fig. 12 aparece el corte horizontal de las piedras, tal como las colocan en los cimientos, y en la fig. 13 el del zócalo, representando la parte punteada los rellenos de *sam-háp-thó* ó de *soáh*.

Si las zanjas tuviesen la anchura y profundidad convenientes, y las piedras fuesen proporcionadas al efecto, ofrecerían los cimientos una grande



Figg. 12, 13.

resistencia, porque el hormigón de *sam-háp-thó* y de *soáh* fraguan pronto, constituyendo á los dos meses próximamente un bloque homogéneo, capaz de resistir grandes cargas.

Si en la excavación han hecho hoyos, despues de rellenados, prosiguen haciendo los cimientos por toda la zanja, del modo dicho. Aunque los puntos reforzados ofrecen más resistencia, esta apenas se comunica á los puntos intermedios, porque no hacen bóvedas rebajadas; resultando de aquí, que por no repartirse proporcionalmente la carga del muro, este se abre por las partes no reforzadas, como he observado en algunos edificios.

En el pilotaje rellenan con hormigón los espacios comprendidos entre las cabezas de los pilotes hasta que estos quedan bien cubiertos. Según este sistema no hay necesidad de poner emparrillados sobre los pilotes, pues el hormigón así inmerso constituye con ellos una buena base para el sostenimiento del muro, aunque á veces suelen colocar una fila ó dos de piedras largas que abracen las cabezas de unos y otros.

Cuando ya está cubierta la zanja unen con cuerdas los puntos señalados en los ángulos, determinando el paramento exterior de los muros. Prosiguen haciendo los cimientos en los puntos más bajos con mampuestos pequeños y medianos, revistiéndolos en su interior con mortero de cal, *sam-háp-thó*

ó *soáh*. Poco antes de llegar á la señal de las estacas colocan las piedras del zócalo como ladrillos á sogá. El zócalo de la fachada suele tener adornos, sobresaliendo únicamente estos fuera del paramento exterior. El de los muros laterales sobresale algunos centímetros.

IV.

Fábricas.

27. Hay fábricas de sillería y mampostería, de ladrillos, tapiales y adobes, entrando en algunas toda está clase de materiales. Diremos, pues, algo de cada una de ellas.

28. Fábrica de sillería y mampostería. — Los muros de mampostería cuya base es de sillares en el exterior suelen tener de espesor pié y medio (45 cm). Preparados los sillares como hemos dicho (no. 10), los colocan hasta tres ó cinco filas sobre el zócalo¹, entrelazándolos á veces con sillarejos, y rellenando la par interior del muro con pequeños mampuestos y mortero de cal. No suelen elevar más la fábrica de sillares, porque como estos tienen tan poca base (v. no. 10), no ofrecerían bastante seguridad para soportar el peso superior del muro. En los ángulos de la fachada colocan una piedra rectangular bastante gruesa que abraza las filas de los sillares (fig. 14) y así se oculta el poco espesor que estos tienen. La fábrica de mampuestos la elevan unos dos metros más, concluyendo lo que falta para terminar el muro con

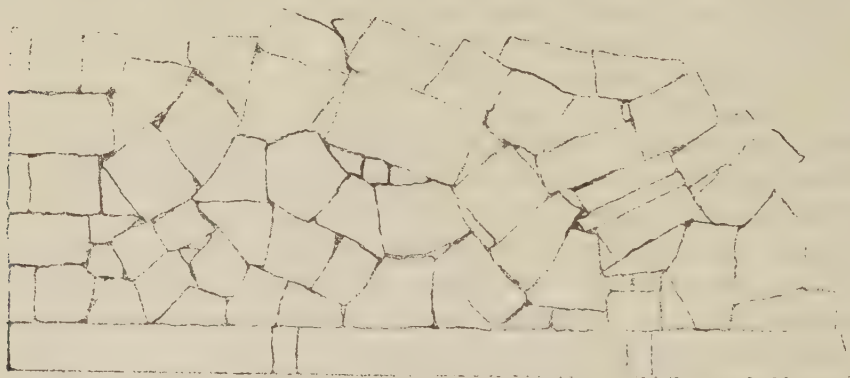


Fig. 14.

fábrica de ladrillos entrecruzados ó de tapiales, de que hablaremos luego. La causa de no elevar más el muro de mampostería es la ya indicada para la sillería, pues si la fábrica de esta resulta endeble, por más de que á la vista parezca otra cosa, la de mampostería lo es mucho más; pues el albañil, al colocar los mampuestos, siempre procura que la cara más regular quede al

¹ En los templos de ídolos y fanos de tablillas el número de filas de sillares es par, mientras que en las casas particulares suele ser impar. La razón de esto es, porque en aquellos tienen en cuenta los emblemas del *I-king*, y en las segundas se atienen á los números del cielo.

exterior, aunque no se introduzcan en el muro sino algunos centímetros. Mas aún dado caso que algunos mampuestos se acerquen bastante á la forma de un paralelepípedo rectángulo, los colocan á veces oblicuamente respecto de la línea horizontal, como aparecen en la fig. 14; presentando un aspecto poco agradable á la vista de los que no sean Chinos. Además, y esto es la más censurable en los albañiles chinos, raro es el mampuesto que atravieze el muro de parte á parte, por lo cual bien se deja entender, que este no tiene consistencia, por falta de la trabazón conveniente de unas piezas con otras¹. No obstante, en el interior de los montes, donde cuestan mucho los ladrillos, hacen los muros de mampuestos solamente, elevándolos hasta 4 ó 5 metros, pero se vienen al suelo con bastante frecuencia.

29. Fábrica de sillares y ladrillos. — El muro suele tener 8 pulgadas ó un pié de espesor. Las filas de sillares son tres ó cinco en la fachada y una ó tres en los lados. Si el espesor del muro es de 8 pulgadas, que es la longitud del ladrillo, rellena con medios ladrillos la parte interior



Fig. 15.

correspondiente á los sillares, prosiguen la obra colocando todos los ladrillos á tizón. Cuando el espesor del muro excede un poco á la longitud de los ladrillos, estos los colocan cruzados perpendicularmente unos con otros, apareciendo en el exterior unas filas á panderete y otras á tizón. En la parte superior de la fig. 15 se vé el corte horizontal del muro, y abajo el paramento exterior.

¹ Después del ciclón de 1906 que tantos desastres causó en Hong-kóng, tuve ocasión de observar en aquella colonia iglesia algunas cercas exteriores de mampostería medio caídas, y se notaba en ellas, que los mampuestos no llegaban más que hasta la mitad del muro; y sin duda por esta causa se habían caído. Saco pues en consecuencia, que los Chinos de Cantón ejecutan las obras de mampostería lo mismo que los de aquí, aún en obras dirigidas por arquitectos ingleses. Sin duda que estos, por tratarse de obras secundarias, las dejan completamente en manos de los operarios, y estos se aprovechan de la ocasión para hacerlas á su modo.

Ejecutan esta fábrica uniendo los ladrillos con mortero de *coa-kin*, sustituyendo la paleta de hierro por una de caña de la forma de un cuchillo, para no poner más que el mortero necesario en las juntas, rellenando los huecos interiores con escombros. Así, aunque el aspecto exterior es agradable á la vista, su fábrica es más endeble que la de mampostería. No obstante, si quieren dar al muro más consistencia, colocan una fila de ladrillos á panderete por el paramento exterior y otra á tizón por el interior, sin dejar huecos entre unos y otros.

30. Fábrica de mampuestos y ladrillos ó baldosines. — Si la parte inferior del muro es de mampuestos en vez de sillares, suelen hacer la parte superior con ladrillos ó baldosines entrecruzados, colocados según el primer modo de los dos que acabamos de mencionar.

31. Fábrica de ladrillos finos. — La ejecución de esta fábrica es un poco delicada, pues se requiere que la obra tenga bastante consistencia y al mismo tiempo que presente buen aspecto. A fin, pues, de que las hiladas sean iguales, emplean el mortero de *coa-kin*, sirviéndose de la paleta de caña.

32. Bóvedas. — Las bóvedas de las puertas de las antiguas murallas y fortalezas, lo mismo que las de algunos puentes de un solo ojo, son de piedra de granito, y las de puertas de casas, de ladrillos. Todas tienen la forma circular, de medio punto ó rebajadas. Las de curva elíptica son completamente desconocidas para estos Chinos. No las hacen de grandes dimensiones; y para construirlas se sirven de cimbras de madera ó de ladrillos y barro. En las bóvedas de arcos pequeños, cuyas dovelas son de ladrillos finos, como las de las puertas laterales de algunos edificios, á fin de que las juntas no presenten mal aspecto por la notable diferencia del trasdós con el intradós, recortan un poco las dovelas por el paramento exterior, y las cubren con pedazos de baldosas en forma de arco, tal como aparece en la fig. 16.

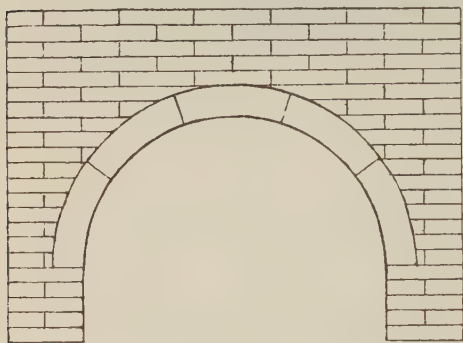


Fig. 16.

33. Tapiales. — En Europa se hacen de tapiales los muros de poca consideración, mas en China emplean con buen éxito esta clase de fábrica, aún para los muros de las casas más elevadas.

Antes de entrar en detalles describiremos el molde de que se sirven para este objeto. Consiste en dos tablonces *A, B, C, D* (fig. 17), cuya longitud es de 5 á 6 pies por uno de anchura, con los cuales ensambla á caja y espiga una tabla gruesa *E, F* por medio de los salientes *q, q'* y *r, r'*. Estos salientes están atravesados por clavijas *s* para que no se salgan, pues están introducidos con bastante holgura, para el facil desarme de las piezas. Dicha tabla *E, F* es de la misma anchura que los tablonces, y su longitud varia entre 30 y 45 *cm*, según el espesor que se quiera dar al tapial. En la parte de arriba y hacia el medio del lado exterior hay un clavo *o* que sostiene una

plomada p para nivelar el aparato. A fin de que los dos tablones se conserven paralelos se les adapta un ajustador G, H , cuyas dimensiones son proporcionales á las de la tabla E, F .

Construida la base del muro con sillares, mampuestos ó ladrillos hasta cierta altura, preparan tierra y arcilla, humedeciéndolas con un poco de agua. Luego colocan en un extremo de la pared el molde descrito, poniendo debajo un palo que atraviese todo el muro, para que descansen sobre él los extremos A y C de los tablones. Enseguida adaptan el ajustador G, H , el cual es apretado por medio de la pieza e, f , poniendo al mismo tiempo entre los dos tablones una estaquilla provisional de la misma longitud que la tabla E, F ;

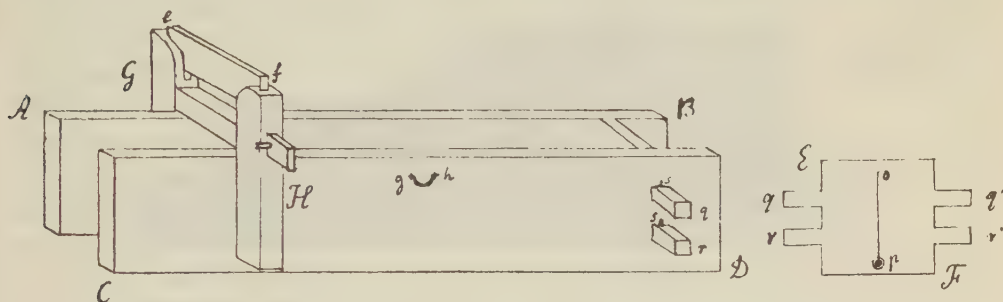


Fig. 17.

pues como en el interior de los extremos A y C no hay punto de apoyo, no podría adherirse á ellos el ajustador. En las tongadas siguientes ya no hace falta poner dicha estaquilla.

Después de nivelado el molde ponen pedazos de tejas y piedras pequeñas á lo largo de los tablones por la parte interior, á fin de tapar bien todas las rendijas que quedan cuando la base no es perfectamente plana. Dispuesto así el molde extienden con la espuerta una capa de tierra preparada, de algunos centímetros de espesor, y la apisonan fuertemente hasta quedar bien comprimida. Prosiguen echando capas de tierra apisonándolas sucesivamente hasta llenar la concavidad del molde, excepto en los extremos A y C ; pues como allí falta un lado para sostener la tierra, esta la dejan formando un plano inclinado. Quitan luego la pieza e, f del ajustador, y los tablones se separan un poco. Entonces un peón levanta el molde por medio de dos aldabas g, h , y dando media vuelta, le pone de modo que los extremos A y C descansen sobre el palo colocado anteriormente. Nivelado de nuevo el molde, prosiguen la tarea, y así continúan toda la obra. En la fig. 18 se representa el paramento exterior de un muro lateral, apareciendo en primera línea las piedras del zócalo. Siguen después cinco filas de sillares abrazados por una piedra rectangular (v. no. 27), la cual se vé á la izquierda, y encima aparece parte de una fábrica de ladrillos finos y sobre los sillares las primeras tongadas de un tapial.

Si en la tierra empleada predomina la arcilla virgen, ponen tablitas en vez de pedazos de tejas á cada lado de los tablones. La razón de esto es, porque la arcilla se contrae al secarse, abriéndose el tapial; y colocando las tablitas, son parciales las aberturas; evitándose así que estas atravesen todo

el muro en una misma dirección. Si en vez de arcilla emplean tierra ordinaria mezclada con bastante cal, no hace falta poner dichas tablitas, pues se forma una masa bien compacta que no se abre y ofrece gran resistencia.

La mayor parte de las antiguas fortalezas de *Čian-čiu* están hechas según este sistema con hormigón de *sam-háp-thó* ó de *soáh* y cal, y á pesar de que hace bastantes siglos que los muros estan á la intemperie, todavia se conservan bastante fuertes. A los tapiales así contruidos los dan de cal según los van haciendo. Pues terminada la primera fila la dan un revoque, comenzando por un extremo. Al concluir por el otro, la cal se ha contraído un poco en el primero, y entonces espolvorean sobre ella arena fina. Pasan luego

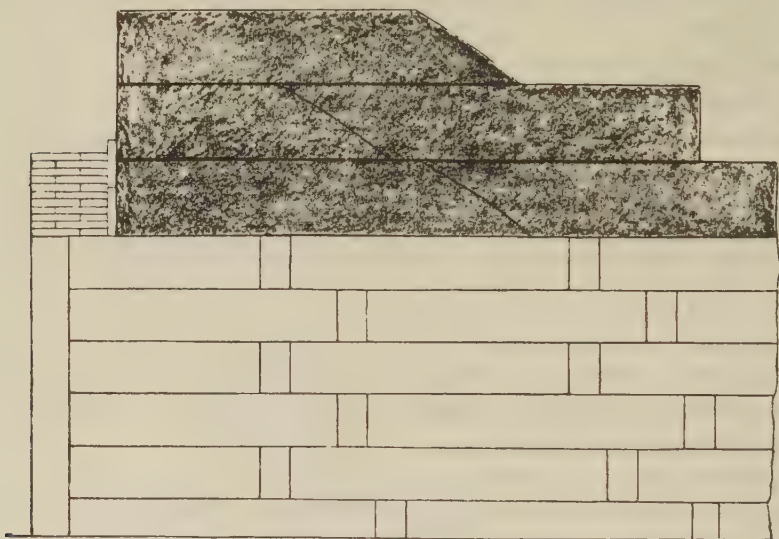


Fig. 18.

la paleta varias veces por encima, y de este modo queda la cal perfectamente adherida al muro; constituyendo con este al secarse una masa bien compacta.

34. Remate de los muros. — Poco antes de terminar el muro colocan varias filas de baldosas y baldosines que sobresalen un poco fuera del paramento exterior, para que sirvan de base á las molduras, de que hablaremos en el no. 45.

V.

Obras de carpintería.

35. Dejando por ahora á los albañiles, vamos á decir algo de lo tocante á los carpinteros; pues lo que sigue hasta cubrir el tejado casi todo es obra de ellos.

36. Herramientas del carpintero. — Vienen á ser bastante parecidas á las de Europa, y así únicamente haremos mención de las que más se diferencian.

La regla de medir es como la de los albañiles, aunque de madera más fina, y la escuadra es la descrita en el no. 10.

El uso de la azuela es completamente desconocido para ellos, lo mismo que el de la barrena propiamente dicha. Esta la sustituyen por un clavo terminado en corte como el escoplo (fig. 19), el cual está incrustado en un pedazo de madera dura. Lo introducen á golpe suave de martillo, y lo van dando vueltas, para que la madera vaya cediendo y no se abra. Se explica este modo de proceder, teniendo en cuenta que el abeta es madera blanda y cede con facilidad. No obstante, ya se van introduciendo poco á poco las barrenas y berbiquís de Europa y América.

Para el trabajo no tienen banco especial, ni aún los ebanistas, pues se sirven de los que comunmente se usan para sentarse, con solo clavar una cuñita de caña para sujetar las tablas al acepillarlas

La sierra para sacar tablas es un poco más larga que la ordinaria, y la hoja tambien es algo más gruesa y más ancha, y está colocada perpendicularmente al plano del armazón. Sus dientes no están inclinados, y desde la mitad de ella tienen las puntas la dirección opuesta. Puesto el madero sobre dos caballetes bastante altos ó sobre una mesa especial, y sujetado con clavos y corchetes de hierro, se coloca un serrador á cada lado y dan comienzo á la obra.

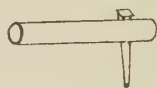


Fig. 19.

Este modo de serrar la madera es muy apropiado para el efecto, pues los operarios no están en posición violenta, adelantan bastante, y dada la disposición de los dientes de la sierra, resulta en esfuerzo de doble efecto; repartiéndose así la resistencia por igual para los dos.

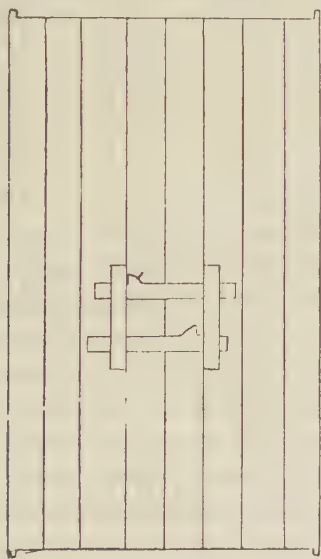


Fig. 20.

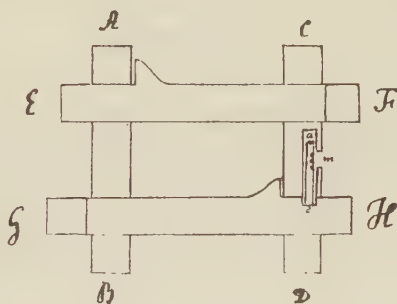


Fig. 21.

37. Hojas de puertas. — Las puertas grandes que dan al exterior son de dos hojas, cada una de las cuales está compuesta de varios tablones ensamblados entre sí por medio de dos travesaños que llegan de una parte á otra. En vez de cerradura de hierro ponen dos piezas de madera, clavadas

una en cada una de las hojas de la puerta. Estas piezas tienen dos concavidades por las cuales se deslizan dos pasadores que impiden se abra la puerta. La fig. 20 representa las dos hojas de una puerta vista por detrás, y en la fig. 21 aparecen en mayor escala las dos piezas dichas *A, B* y *C, D* con sus pasadores *E, F* y *G, H*, por el lado en que están en contacto con la puerta. Si las dos hojas de esta no ajustasen bien despues de algun tiempo, sería facil correr los pasadores por la parte de fuera. Mas á fin de obviar este inconveniente, hacen una ranura en una de las piezas *C, D*, por la cual se desliza una varilla cuadrada *a, e*, la cual impide que corra el pasador *G, H*, y se levanta con el dedo, introduciéndole por el orificio *m*. Para cerrar por la parte de fuera ponen dos argollas de hierro, una en cada hoja, de tal modo que por ellas pueda atravesar un candado.

Las puertas del interior están formadas de tablas cuyo espesor no llega á 3 *cm*, y las unen por medio de puntas hechas de caña gruesa y aguzadas en sus dos extremos. Despues de acepilladas las tablas así unidas por el lado que ha de dar al exterior, las colocan sobre dos bancos, y por el otro lado, no lejos de cada uno de los extremos, hacen con un serrucho dos ranuras oblicuas á las tablas y en sentido opuesto, penetrando hasta un tercio en ellas. Luego quitan con el escoplo la madera comprendida entre las dos ranuras, resultando así una concavidad más estrecha por el exterior que por el interior, y por ella hacen pasar un travesaño que cruce todas las tablas. De este modo quedan estas bastante bien sujetas sin necesidad de emplear clavos de hierro. La tabla de uno de los lados de cada hoja es más gruesa que las otras, para formar en ambos extremos los quicios, los cuales se introducen en las concavidades de dos piezas clavadas en la parte correspondiente del batiente y dintel. Si la puerta es de una sola hoja, clavan en la jamba inmediata una de las piezas indicadas en la fig. 21 con un solo pasador.

Tambien se van introduciendo las cerraduras de hierro en las puertas de una sola hoja, pero lo ordinario es que usen el mecanismo indicado.

38. Ventanas. — Ademas del marco exterior de piedra ó de ladrillos, tienen otro interior de madera empotrado en el muro, y la disposición de las hojas suele ser lo mismo que la de las puertas. Hay tambien una clase de ventanas de marco ancho, cuyas hojas, en vez de abrirse, se deslizan por ranuras abiertas en el batiente y dintel. En el marco de la ventana ponen á veces un bastidor que cubren con papel durante el invierno; pues las vidrieras, lo mismo que las visagras, aún no están en boga entre los Chinos.

39. Entramados. — Las casas chinas constan ordinariamente de una sala en medio y una ó dos habitaciones á cada lado, separadas de la sala por dos muros de ladrillo ó bien por entramados formados de columnas de madera y travesaños, para que puedan sostener las vigas del tejado. La parte superior del entramado es de construcción sencilla ó bien tiene ademas varias piezas de adorno que despues pintan con diversos colores, entrando tambien el dorado, según el lujo y magnificencia que quieran desplegar en su ejecución, y descansan sobre pilones cilindricos de piedra que sirven de base á las columnas. Entre uno y otro pilón ponen ladrillos finos colocados á cordel, ó piedras bien labradas de 8 á 10 *cm* de espesor.

En los espacios comprendidos entre las columnas y travesaños ponen tablas delgadas ó un tejido de cañas que despues cubren con mortero de *čháu hóe* y *čóa-kin*. En la fig. 22 se representa el corte vertical de la parte superior de un entramado sencillo. Los círculos punteados que aparecen en los extremos superiores indican el corte de las vigas del tejado.

Si los muros laterales son un poco elevados, alcanzando más de 6 m en el caballete del tejado, y ademas su fábrica en el parte superior es de ladrillos entrecruzados (v. no. 28), los suelen revestir por el paramento interior con un entramado de columnas y travesaños como los dos centrales, y en este caso los colocan antes de hacer los muros para que queden incrustados en estos.

40. Piso alto. — Propiamente tal, pocas son las casas que le tienen; y dado que así sea, es de poca elevación, reduciéndose á una pequeña bu-

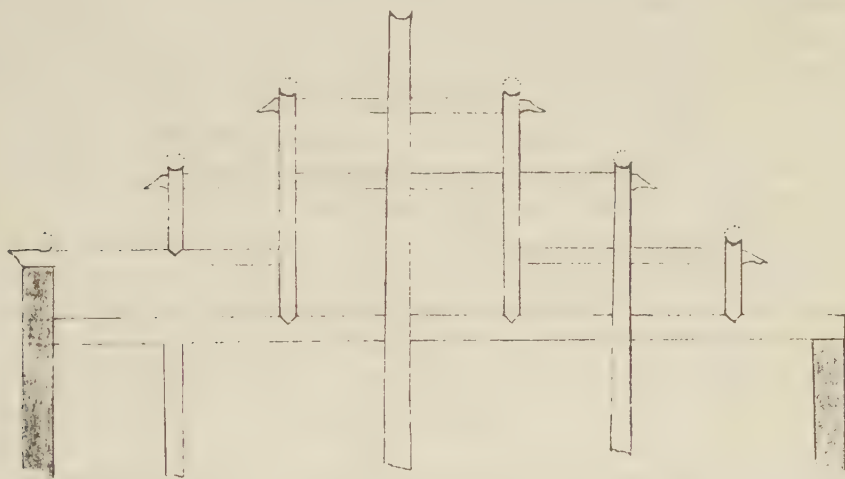


Fig. 22.

hardilla. La escalera para subir á él es movable y está muy poco inclinada, á fin de que ocupe el menor espacio posible, y así, para subir y bajar, tienen que agarrarse á una sogá atada á las vigas del techo, pues de otro modo sería imposible efectuar la subida y bajada sin grave peligro de caerse.

Los Chinos que han salido fuera del reino y otros que han tenido bastante comunicación con los extranjeros desearían edificar casas con piso alto bastante desahogado, pero les es de todo punto imposible, porque se lo impedirían sus vecinos, fundándose estos en la estúpida creencia (*Fon-súi*) de que los edificios elevados absorben toda la felicidad en beneficio de sus propietarios, quitándosela á las viviendas más bajas. No obstante, en el puerto de Amoy edifician casas de uno y dos pisos, imitando más ó menos la forma europea; si bien la mano de obra deja bastante qué desear, fuera de los casos en que los arquitectos extranjeros toman por su cuenta la dirección y la vigilancia de los operarios.

41. Cubiertas. — Las de las casas particulares son de dos vertientes: únicamente las de algunos edificios públicos y templos de ídolos son de

cuatro. En la fig. 23 se representa el armazón de un edificio de cuatro vertientes. Pero como esta clase de cubiertas son más raras, en todo lo que sigue nos referiremos á las de dos vertientes.

La caída de las aguas siempre dá á la fachada y á su parte opuesta. Las vigas descansan sobre los muros laterales y las dos paredes ó entramados del centro, tal como aparece en la fig. 24. El número de vigas varia entre 8 y 16, según las dimensiones de la casa; y en el lado que dá á la fachada siempre hay una menos que en el opuesto. La distancia de una á otra es de 70 á 80 *cm.* La viga del caballete es más gruesa que las otras, ya porque tiene que sostener mayor carga, ya porque la consideran como la pieza más principal de toda la casa. Antes de colocarla consultan las suertes, suelen pintar en ella la imagen del Dragón ó el *Pát-koà*, hacen varias supersticiones y dan á los operarios una buena propina. Las vigas de los lados ensamblian con las del centro á media madera y cola de golondrina, y aquellas están un poco



Fig. 23.

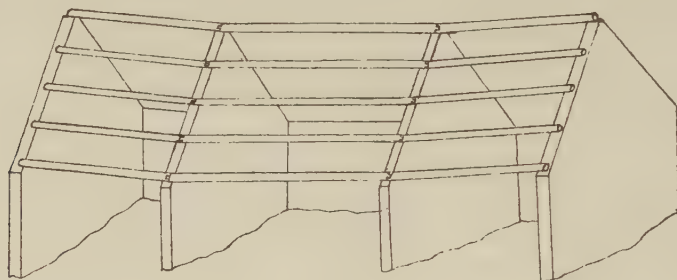


Fig. 24.

más elevadas por el extremo exterior para que los albañiles puedan después formar en el caballete una curva parecida á la parábola.

Si los muros laterales no han de tener molduras, las vigas sobresalen hasta medio metro al exterior, pero lo ordinario es que no traspasen el muro para dar lugar á una pequeña moldura.

Colocadas las vigas, clavan sobre ellas las tablitas llamadas *kák* (v. no. 24), un poco separadas unas de otras, de tal modo que entre cada dos de ellas se pueda sostener una fila de tejas planas. Al ponerlas siempre procuran que no constituyan número par. Fúndase esta práctica en el orden de las letras del ciclo; pues, según las reglas de la magia, las que corresponden á los números pares se consideran ordinariamente como poco faustas.

VI.

Revestimiento de las cubiertas y de los muros.

42. Terminada la obra de carpintería, comienzan los albañiles á hacer el lomo del caballete del tejado; para lo cual emplean tejas y ladrillos con mortero de *cháu-hóe* y *cóa-kin*. Necesariamente le han de hacer antes que lo demás del tejado, porque estando cubiertos los lados, se romperían las tejas al poner los pies sobre ellas. Le ejecutan, ya sencillo, ya con calados y pin-

tarrejeado de mil maneras con todos los colorines habidos y por haber, procurando que en el centro quede más rebajado, formando una curva cóncava. En los templos de ídolos y fanos de tablillas, los extremos del caballete terminan en picos bastante pronunciados adornándolos con figuras del Dragón. A veces las paredes divisorias de la sala central y habitaciones contiguas se elevan un pie ó dos sobre las laterales, apareciendo el caballete con cuatro extremidades. En las casas particulares, unas veces termina el caballete en picos y otras le dejan al nivel de los aleros ó más rebajado. Despues del caballete hacen los lomos de los aleros con baldosas, tejas, ladrillos finos, etc., procurando que queden rebajados hacia el medio ó cerca del extremo inferior, formando tambien una curva cóncava semejante á una rama de parábola.

Como se vé, pues, las cubiertas de las casas chinas son una imitación de las tiendas de campaña. La costumbre de darles esta forma fué introducida en China por los Mongoles en el último tercio del siglo XIII; pues sabido es que estos habitaban en tiendas de campaña colocadas sobre grandes carros para poder trasportarlas de una parte á otra sin desarmarlas.

He preguntado á varios Chinos por que razón dan esta forma á las cubiertas, y dicen que por presentar así mejor aspecto. Se vé que en esto, como en otras muchas cosas, siguen ciegamente la tradición de sus antepasados, sin darse cuenta del origen y fundamento de tales prácticas. Por esto decimos que en el caballete, aleros y caída de aguas forman curvas parecidas á la parábola, pues rara vez resultarán parábolas propiamente dichas, sino que unas veces se acercarán á la hipérbola y otras á los arcos elípticos rebajados. Para hacer estas curvas miden primero las distancias con la regla ordinaria, y despues las observan desde un poco lejos, modificando más ó menos la dirección señalada, hasta que presenten el aspecto apetecido, el cual depende del capricho de cada uno.

Concluidos el caballete y los aleros, van extendiendo las tejas planas sobre las *kák*, y forman y cubren sucesivamente los canales con tejas ordinarias, terminando por uno de los lados. Las tejas las enchufan unas con otras de tal modo que en lo exterior quede solamente un cuarto ó un quinto de su longitud. Si el tejado está un poco alto, dan un revoque de mortero *čháu-hóe* á cada lado de las cubiertas de los canales, para evitar que el viento levante las tejas. Hacia el medio del espacio correspondiente á cada habitación suelen poner una teja con cristales (fig. 25) ó bien hacen una pequeña claraboya que cubren con un marco de madera dividido en varios cuadritos, en cada uno de los cuales está colocada una concha, para que la luz penetre dentro.



Fig. 25.

43. Azoteas. — Donde las casas están demasiado apiñadas, como sucede en los mercados, suelen construir azoteas sobre las cubiertas para poder tomar el fresco por la tarde durante el verano. Las hacen, ya casi planas, ya bastante inclinadas. Sobre la cubierta de tablas preparadas al efecto extienden una capa de mortero de cal, y ponen dos órdenes de baldosas bastante separadas entre sí, rellenando las juntas con mortero poco humedecido de *čháu-hóe* y melaza de azúcar. Despues lo apretan con una estaquilla á golpe suave de la

paleta *hoa-to* (v. no. 25), á fin de que forme un cuerpo bien compacto con las baldosas. La superficie de las juntas la recubren con una capa de *čóa-kin* para que el piso quede bien igual. A veces disponen así todo un lado del tejado, sustituyendo las tejas por baldosas colocadas formando escalinatas. Al rededor de la azotea suelen hacer una pequeña barandilla con ladrillos finos, baldosines, azulejos, etc.

La construcción de las azoteas es bastante delicada, pues además de exigir buenos materiales, se requiere que la mano de obra sea muy esmerada. De otro modo pronto penetra el agua, y si no se acude con tiempo á su reparación, á los pocos años hay que renovarla toda, porque la hormiga blanca ataca enseguida la madera mojada.

44. Canales del tejado. — Cuando las casas son largas y estrechas, como las tiendas de comercio, dividen el tejado en dos ó tres ángulos diedros *A, B, C, D, E, F*, y *F, G, H* (fig. 26), dirigiendo las aguas á uno de los lados

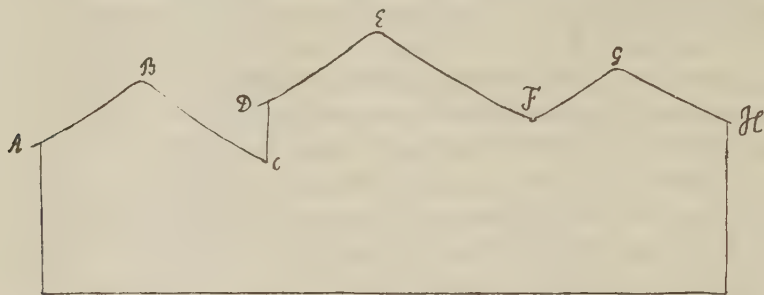
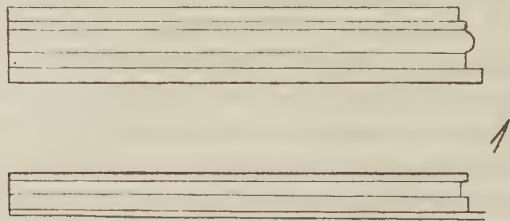


Fig. 26.

por medio de canales contruidos en la línea de intersección *F* de dos diedros contiguos, ó en el extremo *C* del que está más bajo que su inmediato. Estos canales los hacen con baldosas y tejas cubiertas primero con *čháu-hóe* y despues con *čóa-kin*, sirviendo de sostenimiento dos ó tres vigas apoyadas



Figg. 27, 28.

en los muros laterales. Por más que den varias manos de *čóa-kin* á fin de tapar bien todas las rendijas, resultan estos canales poco consistentes, y así hay que arreglarlos con bastante frecuencia.

45. Molduras. — Terminado el tejado, proceden á la formación de las molduras, empleando mortero de *čháu-hóe* y *čóa-kin*, haciéndolas, ya sencillas (figg. 27, 28 y la parte *C, D* de la fig. 29), ya decorándolas con adornos de flores,

aves, paisajes, mamarrachos, etc. En la fig. 29 se representa la forma de una moldura de las más completas. La parte comprendida entre *A, B* la cubren á veces con cristales, y en el fondo se destacan varias figuras de monigotes, aves, reptiles, etc., esculpidas en relieve y pintadas con los más abigarrados colores. Suelen poner esta clase de adornos en la fachada para que estén patentes á todo el mundo. Concluidas las molduras dan dos manos de barro y una de cal á los muros. En la ejecución de las molduras y revoque de cal ponen especial cuidado, para que al terminar la obra presente la casa un aspecto que llame la atención del público. Pero es de notar, que al poco

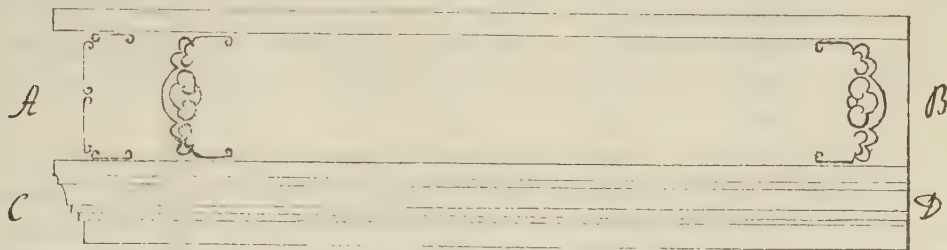


Fig. 29.

tiempo, atacada la cal por el agua se pone negra y se resquebraja, quedando completamente deterioradas las figuras formadas con ella. Mas á pesar de esto, ya no tocan más la casa hasta que en el tejado haya goteras ó los muros amenacen inminente ruina; en cuyo caso arreglan lo más necesario, dejando lo demás como estaba antes.

46. Solado ó pavimento. — El de los pátiós es comunmente de piedras rectangulares más ó menos pulimentadas en la cara que ha de dar al exterior, substituyéndolas á veces por baldosines. El pátió está más bajo que el solado de la casa y sus dependencias, á fin de que pueda recoger las aguas de lluvia, las cuales son conducidas al exterior por medio de canales subterráneos. Sus contornos están formados por cuatro aceras con sillares bastante grandes. La acera contigua á la sala central y habitaciones inmediatas está más elevada que las otras tres, y sus sillares tambien son mayores, habiendo algunos que tienen hasta 7 *m* de longitud, 70 *cm* de altura y 20 *cm* de espesor. Como la diferencia de nivel entre el pátió y la acera más elevada es bastante grande, suelen poner una piedra rectangular que sirva de peldaño para el paso de una pieza á otra. En los templos de ídolos y fanos de tablillas la acera que dá al frontispicio está mucho más elevada que las otras, y así ponen hasta tres y cinco peldaños; aunque á veces suelen poner dos ó cuatro, por la razón indicada al final del no. 41.

El pavimento de la sala y habitaciones es de baldosas más ó menos grandes, las cuales están colocadas, en la sala formando 45° con los muros, y en las habitaciones en filas rectangulares. El suelo que ha de ser enbaldosado lo igualan antes con arena, y de este modo quedan bien fijas las baldosas sin necesidad de sentarlas con mortero de cal.

En el interior de los montes donde no hay baldosas forman el pavimento de las casas principales con mortero de cal y arena fina bien trabajado; imitando las figuras de baldosas y baldosines de colores con tanta perfección, que á primera vista engaña y sorprende al que no está en el secreto. Si quieren, dejan la superficie tan brillante como una mesa de marmol, pero ordinariamente no llegan á tal extremo, porque resultaría muy resbaladiza. Al poco tiempo fragua dicho mortero, adquiriendo la dureza del granito; y así son indelebles las figuras hechas en él, lo mismo que los colores, si los han agregado á la superficie de la masa antes de que esta se seque. Primeramente preparan el suelo con tierra poco humedecida y bien apisonada, y despues de seca, varios operarios á la vez extienden dicho mortero á fuerza de golpes con piezas prismáticas de madera dura bien pulimentada. Despues de igualada la superficie, marcan los contornos de las figuras que quieren imitar con una cuerda bien tirante.

47. Epílogo. — Hemos terminado el bosquejo de la construcción de una casa china, habiendo seguido paso á paso la obra de albañiles y carpinteros. El lector habrá observado, que al tratar de cada una de las partes de la casa, empleamos las palabras, «ordinariamente», «comunmente», «acostumbran», «suelen», etc.; con lo cual damos á entender, que en medio de cierta unidad que se observa en toda la obra, hay gran variedad en la forma, encontrándose muy pocas casas que sean enteramente iguales. Por lo demás, tratándose de la ejecución, siempre tienden los operarios á que en lo exterior aparezca cierta belleza característica de ellos, con gran perjuicio de la solidez que requiere la obra, y observan puntualmente las reglas del *Fon-súi* en la colocación de las distintas piezas. Es inutil indicarles el modo de hacer las obras conforme á los principios y reglas de la arquitectura y que prescindan de vanas observancias, pues, mostrando cierto desprecio de todo lo que huele á extranjero, contestan con la mayor frescura diciendo: *Bõ iâu-kín; an-ne hõ.* (No importa; así está bien.) *Ti-čia pún-tê û cõt-ě kuán.* (Aqui hay la costumbre de hacerlo así.) Esto equivale á decir: ¿A qué vienen estos extranjerillos (*huan-á*) pretendiendo enseñarnos lo que nosotros sabemos mejor que ellos? Hay no obstante algunos albañiles y carpinteros bastante sensatos que procuran ejecutar las obras segun se les indica, pero no se les puede dejar un momento, porque en seguida lo hacen á su modo.

Fijándose un poco en la construcción china se vé que en ella se manifiesta de un modo especial el caracter de sus habitantes, pues sabido es que estos se pagan mucho de exterioridades, siendo en su interior muy distintos de lo que por fuera parecen. Si despues de instalada la casa penetramos en su interior, veríamos tambien esto palpablemente, pues podríamos observar, que lo que por fuera parece una casa de gente civilizada, por dentro tiene mucha semejanza con una cabaña de salvajes. Es ni más ni menos que penetrar en lo íntimo del corazon de muchos Chinos.

Como complemento pues de este bosquejo, trataremos á continuación de la disposición interior de las casas.

VII.

Disposición interior de las casas.

Las casas chinas constan ordinariamente de una sala en medio con una ó dos habitaciones á cada lado, segun hemos dicho en el No. 39, y de un patio delante con algunas dependencias á los lados que sirven de cocina, gallinero, etc., como puede verse en la figura adjunta. En el fondo de la sala hay una mesa sobre la cual colocan las tablillas de los antepasados,

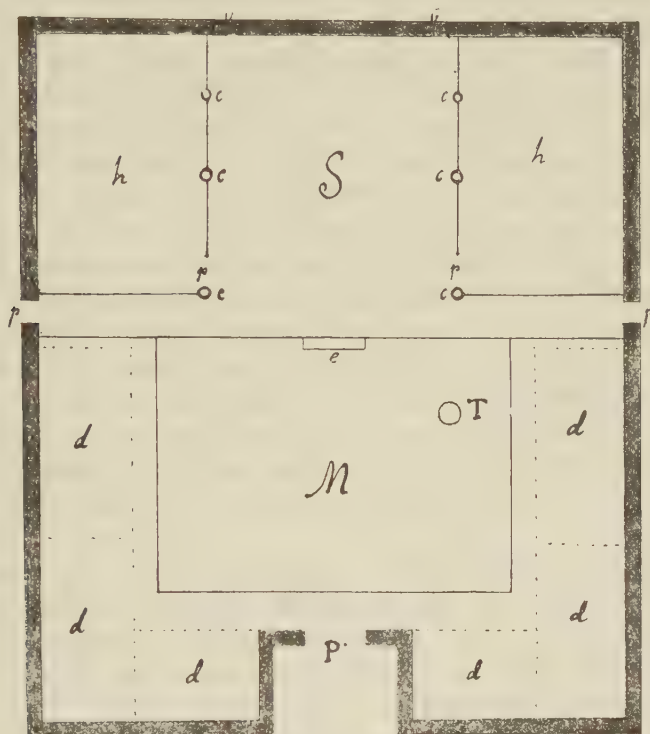


Fig. 30. Planta de una casa china.

S Sala central; *h* habitaciones; *P* puerta principal; *p* puertas de las habitaciones y de los lados de la casa; *c* basamentos de columnas; *M* patio; *e* escalón para pasar desde el patio á la sala; *T* pozo; *d* dependencias para cocina, gallinero, etc. En las casas principales suelen estar detrás todas estas dependencias, en cuyo caso hay dos puertas *v* en los ángulos del fondo de la sala.

ó bien uno ó varios ídolos, cuando las tablillas las tienen en el fano común de los miembros de un apellido. En cada uno de los lados hay un par de sillas con una mesita en medio para invitar á los huéspedes á tomar té. En sus muros, y á veces tambien en las habitaciones, hay suspendidos unos carteles que llaman *lién*, largos y estrechos, con inscripciones ó sentencias de famosos literatos, ó bien contienen imágenes de ídolos, mamarrachos, paisajes, etc. Junto á la puerta de entrada al patio suele haber una tinaja para que tanto los varones de la casa como los huéspedes puedan hacer en ella sus necesidades menores sin salir fuera, como tienen que hacerlo para cosa mayor. El producto líquido no lo desperdician, pues de vez en cuando van

los hortelanos con un par de cubos pregonando á grandes voces la compra de lo contenido en las tinajas, pagándolo á buen precio, como un artículo de grande trascendencia. No les causa molestia en el olfato el tener siempre tan cerca dicho depósito, ya por la costumbre que de ello tienen, ya porque de cada una de las estancias de la casa emanan continuamente efluvios parecidos, viniendo á guardar entre sí cierta armonía y proporción.

Por más que la cocina suele estar algo separada de la sala y habitaciones, no obstante, todas las paredes estan tan ahumadas, que á veces únicamente se conoce que las han dado de cal por los pedazos desprendidos con los continuos golpes. Y es que muchas veces no van á la cocina para preparar el té, sino que en cualquier parte de la casa hierven el agua, sirviéndose de hornillos portátiles que tienen para el efecto. Además, continuamente encienden pebetes ante las tablillas é ídolos, extendiéndose por toda la casa el humo que despiden. Sucede, en fin, en el interior de la casa lo mismo que en el exterior. Es decir, que una vez instalados en ella, por más que al principio presente buen aspecto su decorado, al poco tiempo causa repugnancia el verlo, pues no ponen el menor cuidado para que se conserve un poco decente.

El patio suele tener un pozo para el servicio de la casa, y el agua que se derrama al sacarla de él, por más que tenga salida por alguna cañería, casi siempre encuentra obstruido el paso; y estando detenida provee de mantenimiento á los patos y gallinas que andan libres por el patio y demás dependencias de la casa. La escoba rara vez pasa por el suelo; pues se echan la cuenta de que es inutil barrerlo, porque á los pocos momentos ha de quedar como antes.

En el fondo de cada habitación hay una cama con su mosquitero más ó menos lujoso, dentro del cual ponen las cajas que contienen la ropa y objetos de más valor, y luego debajo de la cama y encima del mosquitero, lo mismo que á los lados de la habitación, colocan una porción de objetos, dejando únicamente el preciso espacio para entrar y salir. La causa de tener tantos objetos aglomerados es, que cuando se inutilizan los utensilios domésticos sienten repugnancia en desecharlos, y así los van amontonado, pues todavía conservan la esperanza de que aún podrán servir para algo. Enfrente de la cama hay una ventana con verjas de piedra ó de ladrillo que dejan pequeñas aberturas para que penetre un poco de luz. No es pues de extrañar que las habitaciones estén siempre húmedas y poco ventiladas, notando grande molestar cada vez que entran en ellas los que están acostumbrados á vivir en lugares un poco decentes.

Las casas de la gente principal suelen tener dos ó tres departamentos con otros tantos patios, á imitación de los grandes templos de ídolos, para que la sala destinada á las visitas y las habitaciones de los huéspedes se encuentren más desembarazadas, en cuyo caso hay dos puertas *v* en el fondo de la sala central, aunque tocante á la limpieza tambien dejan bastante qué desear. No obstante, los que han vivido mucho tiempo en el extranjero y los que están en relaciones más íntimas con los Europeos, como son los cristianos, procuran tener sus casas bastante limpias, sobre todo las familias bien acomodadas.

Las casas situadas en el interior de los montes son de lo más miserable que uno puede imaginarse, pues más bien parecen tugurios provisionales que moradas permanentes de gente civilizada. Y no es que todos sus dueños estén en tanta miseria como pudiera creerse, pues hay algunos que lo pasan bastante bien, uno que, ya sea por la costumbre que tienen de vivir en tales cuchitriles, ya sea para no excitar la codicia de los que tienen por oficio vivir de lo ajeno contra la voluntad de su dueño, jamas se les ocurre edificar una casa algun tanto desahogada.

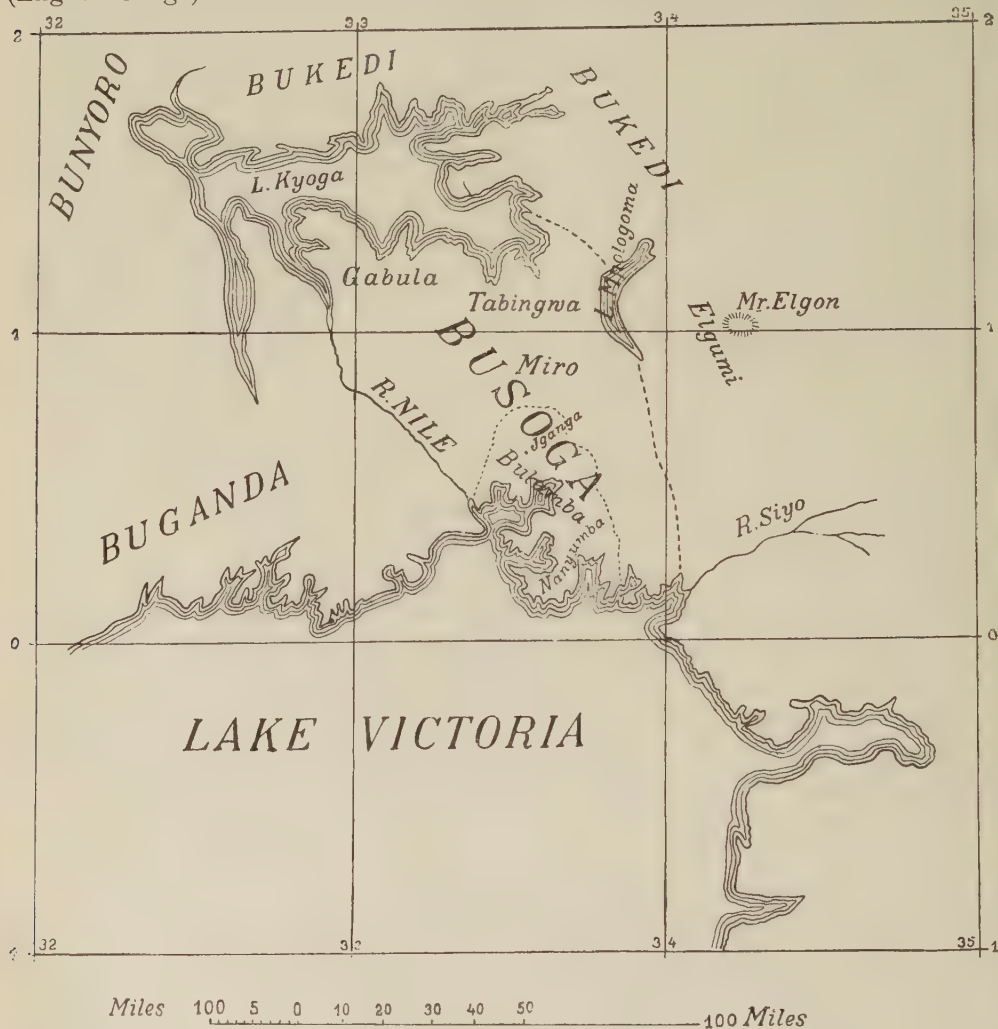


Contribution to the ethnography of the Basoga-Batamba Uganda Protectorate, Br. E. Africa.

By Father M. A. CONDON, Congr. Mill Hill, Iganga, Usoga.

I. Name of the Country and its population in general; Statistics.

The country forming the subject-matter of his article¹ is called Busoga (English Usoga). As will be seen from the enclosed map the country stretches



as far as 1° 15' North of the Equator and lies between the 33rd and 34th Meridians E. Longitude.

¹ In all cases I have sought to give a nine years intimate knowledge of this people and country.

The country is very flat, being very poorly wooded. According to Sir H. JOHNSON's Map the highest altitude attained is 5500 feet. It is so flat, that one may ride a bicycle anywhere and not feel fatigued in the least. In most parts of Busoga the altitude obtained is between 3500 and 2000 feet. The only part attaining the height of 5500 feet is Butamba, the district forming the subject of the present treatise. Most parts of Usoga are considered by the doctors whom I have met, to be very unhealthy, the heat is very oppressive by day, and the atmosphere somewhat damp at night.

Now-a-days Busoga forms a part of the Uganda Protectorate. Long before Buganda came under the protection of the English, that powerful and warlike race, the Baganda, had already made inroads in Busoga and more or less made the Basoga tributary to the King of Buganda, although not entirely bringing them into subjection. Busoga, unlike Buganda, was not a kingdom, but was divided up into what we might call shires, each governed by a *mwami* or paramount chief, who had absolute power. Each of these chiefs was independant of the other. In fact he was king over his shire and people, but without the title of king. The different districts were constantly warring with each other, each trying to conquer the other. Some were less powerful than the others and so determined to seek help elsewhere. One Luba by name called in the Baganda to help him in his wars, and thus little by little the Baganda, instead of giving help to the weak, were bent on land grabbing. On account of these internecine troubles the Basoga became an easy prey to the Baganda. The King of Buganda poured into the country his hordes of warriors, and carried off to Buganda principally women and girls, who in time became the wives of the Baganda. These raids were not put an end to until the countries came under British protection.

Busoga, as already stated above, was divided into shires so to speak, one might say provinces, as will be seen by the map, e. g. Tabingwa, Miro Nanyumba &c., and it is concerning one of these provinces that I confine myself in this article, as it forms a great part, but not the only one of my Parish: Butamba by name, or the country of the Batamba. This province is often called by the surrounding tribes Bunyoro, the reason for which will be seen on a study of the treatise.

The Batamba or people of Butamba are so called on account of their great propensities for buying and selling. The verb *kutamba*, being the infinitive, means "to sell"; in Luganda the word is *kutunda*. Each *mutala*, i. e. the land comprised between two swamps, or in other words each hill, a *kiya* or market was formed to which the Batamba (or in Luganda *Batunzi*) brought their goods such as *ntamu* cooking-pots, fish, salt &c., and got in exchange goats or the *migaire* or native bark-cloths. On account of these great propensities for buying and selling they were named by the neighbouring tribes *Batamba* or traders.

As to their origin I have my information from an old man between 80 -90 years old, as far as I can make a computation from what he told me. They seem to be descendants of the Banyoro and are often called by their neighbours Banyoro. Looking at the map one will see that the country called Bunyoro lies N. N. W. of Buganda. Bunyoro was formerly ruled by a king

called Kabarega, who was very powerful. From this country, so the story goes, the Batamba originated. It came about in this wise. Mukama (English: master) was the ruler of Bunyoro in times gone by. He was not, according to these people, a man in human form, but a kind of a God. This Mukama seeing a country fair to the eye not inhabited, and likely to prove a good home for the Banyoro, determined to take over this province. He therefore took one man and his wife, also a cow, goat, a *kitoke* or plantain, and some *malagala* or potato leaves, set them down in Batamba and told them to live there, to *kuzala* or bear children, to plant the food they brought with them, but to remember that they were still Banyoro and were subject to him although they were far away from the land of their birth. As time went on they brought forth their children, begot other children, and in this way a new Bunyoro was formed. However Kintu, the first progenitor of the Baganda, saw this fair country and came over. Mukama made him his *musigiri* or lieutenant to look after the people. Now these Banyoro or Batamba were forced by Kintu to bring their women and other offerings to him instead of taking them to Mukama. Mukama observing this became very angry with his people. In order to punish them for their actions he disowned them altogether, and said, he would not any more treat them as his own, but would leave them at the mercy of their new ruler Kintu, whom they wished now to obey.

This story about their origin is one well known to them, and one who has seen both the Banyoro and Batamba Basoga, judging from the similarity of their low manners and ways, would certainly declare them to be one and the same race. These people seem to have been always blessed with a number of children and even now-a-days are very fruitful.

The Basoga Batamba were always very careful with regard to the morals of the girls. Not that there was any shame attached to the girl becoming pregnant whilst still unmarried, but on account of the decrease in value of the saleable article. A girl, a *virgo intacta*, when old enough to marry, brought in a good price to the relations, because the buyer or so-called husband knew, he would have a better chance of begetting children, then he would otherwise have if the girl had been used by others. For the begetting of children is a Musoga or Mutamba's great aim and nothing delights him more than to see a lot of children who call him *kitange* "my father" or in real *lusoga-lata wange* "my father". As many as 7 cows were given for a *virgo intacta*, whilst her more unfortunate sister was only worth 8 or 10 goats. In former times it was each *mukopi's* (peasant) delight to offer to his *mwwami* or chief such a *virgo intacta*. Although the chief very often did not give him anything, still it was enough for him, as by this he became a *muko* or relation of the chief. If the chief after being with the girl and finding out she was not a *virgo intacta*, then he wreaked his vengeance upon the father of the girl, for insulting him by offering him such a girl. The girls and women were most jealously guarded, and when going to the well for water or working in their gardens they were always accompanied by a male member of the family. As I said above, there was no question of shame attached to the girl being contaminated, it was only a question of L. S. D.

A girl in Busoga is not free to choose her future husband. When she is young, say 7 or 10 years old, a likely husband or rather buyer comes along, sees the girl, she pleases him; he at once, settles with the father or, in case he is dead, with the brothers, the amount to be paid before the girl can become his. After paying the *mwandu* i. e. the price to be given as a marriage fee, he takes off the girl and she becomes his wife. Although the girl is so young she is sure to be touched by the man if he has not got many wives. If he has 3 or 4, then the girl is allowed to grow to maturity before being at his command.

Polygamy of course is the order of the day, and man's wealth is measured by the number of his women. As long as he can pay for the women, he keeps on marrying. As a rule these Batamba or Basoga have 3 wives. Allowing for deaths, one finds about 4 children to each woman, so that in all there are 12 children. So in a family there are about 16 souls all told. This I verified for myself in several parts of the country, when, last May, during the famine, I was appointed by the Government as a Famine Relief Officer.

The country is divided up into *mitala* or different hills, and each *mutala* or hill has a name. Some *mitala* are a square mile, others again much larger, others smaller. Take for instance a *mutala* called Namunyumya, which is just over a square mile; there are 126 tax-payers, that is about 90 men with families. Some being only newly-married, having one wife, others two and others three. During the famine relief time our computation as to the number of souls to be fed was 700. So this particular *mutala* or hill consisted of 700 or 800 souls all told.

These *mitala* are again divided up into *byalo* or villages. Thus, in a *kyalo* or village there may be 40 tax-payers, some more some less, according to the size of the village. In the *kyalo* near us, called Obo, the chief has 40 tax-payers, thus, allowing for some being unmarried, there are about 400 to 500 souls. Of course, numbers change week by week, as the death rate in Batamba is enormous.

In Batamba itself there are reckoned about 10 such *mitala*. These *mitala*, as I have said, are divided up into *byalo* or villages. Again these *byalo* vary as to number of houses and people. In some one only finds about 30 houses i. e. married men, in others, again 40. If the chief is liked by the people, then his *byalo* may be a very large one. But, as I have said, the deaths are enormous, especially in this part. Some of the *byalo*, and even whole *mitala*, are now-a-days practically deserted. There are only a few *mitala* left in Batamba which are well populated as I have given above.

As to marriages which take place in a year, it would impossible to make even a guess at the number. They are numerous and for this reason: A man takes a woman until he gets tired of her and then sends her about her business if he so desires. The same woman may be liked next day by another man, so he marries her. He in turn, if he dislikes her, can send her away any time. In case he sends her away, then he has no right whatever to get back the *mwandu* or price paid to the relations of the woman. However often it happens that the woman dislikes the man after a time and so she goes back to her

relations. In this instance, the husband has a right to get back the price paid for her. The reasons the woman has for leaving the man very often are very slight, such as, incompatibility of temper.

Equally with regard to births, a computation is not possible; but, as I have already shown, the women are very fruitful. The reason is not far to seek, for, as yet, the Musoga woman, unlike her Muganda sister, has not given herself up to prostitution, although, as I shall show later on, the Basoga Batamba women are beginning to follow the habits of their Baganda neighbours.

These people do not live to a great age. Although having travelled extensively in this country I met very few who reached the ripe old age of 70 or 80. The average age according to natives themselves is about 50 to 60 years for men and not much beyond 50 for women. To account for the women not attaining the age of the men, from observation and accounts of natives, in my humble opinion I put it down to the lives the women lead. In the first place the woman or rather young girl is married and is used very soon. At the age of 15 she brings forth her first child, so that at 20 years she is the mother of 4 or 5 children. Then she is cultivating in the gardens from 6 a. m. to 11 a. m. and very often goes out again in the afternoon. Thus, roughly speaking, she is hard at work in the garden 5 hours a day in the broiling sun, and when she returns home — I have watched this myself, — she appears to be pretty well fagged out. Then she has to go to the well for water, often a mile distant; she has to seek the *enku* or firewood for boiling purposes and then boil the food. Thus she is really a hard-worked woman, and this constant hard work added to the rough life her husband leads her when he is drunk, which is often, is, I put it down, bound to make her look old and wear her out. If one looks at a woman 30 of age, at first sight, she appears to be about 60 years.

At the present day the population is decreasing rapidly. The reasons are not far to seek. In the first place, *kitenduka* or sleeping-sickness has made great havoc among these people. One can see by the map that Butamba is round about the lake which is supposed to be the breeding place of the *bivu* or tsetse fly, which gives or at least carries the disease. Ten years ago, when my superior first landed in Busoga, the disease was not known, and the whole country was one immense plantain garden. Now, however, one goes miles and miles before meeting a garden. The banana plantations showed one the vast population, and now the absence of these plantain gardens gives one a clue to the decrease in population. Disease is another cause of decrease of people, and, as I shall show later on, is brought about to my mind by the wretched conditions in which they live and by their dirty habits.

II. Physical Constitution. — Disfiguration.

The Batamba are of a slight built as a rule, but still many of them could be called well-built. The woman seems to be better built than the man. The general height of the man is 5 feet 5½ inches, that of the woman is 5 feet 4 inches. The tallest man I have met, was 5 feet 9 inches. The natives themselves say that these are very few. The smallest man, that is full-grown,

I have met, was 5 feet, and the smallest woman, met by me, was 4 feet 11 inches. They are inclined to be more of small stature.

The eye has an horizontal position. The colour is of a dark brown. The eye-ball, or the white of the eye, is of a yellowish white, with a tinge of red in it. In many cases, the white of the eye has a very red tinge.

These people are easily distinguished from neighbouring tribes, although one must be observant to do so. The face is the chief distinguishing mark. The women seem to have more a resemblance of their neighbouring sisters, although here again the face is the great telltale. The man can never be mistaken, say for a Muganda.

The look of the face is not such a negro type at all. First of all the nose is not depressed as with other tribes round about. One would not call the nose aquiline exactly, still there is something of a bridge. The nostrils are wide, but in most cases not so distended as to make ugliness. However in this point there seems to me to be a great many forms. Some have a real European form of nose, except the nostrils being a little wider. Other again have an out and out negro nose. The children as a rule have more of the aquiline form, but this seems to change somewhat as they grow.

The lips protrude and are noticeable, but here again, they are not the very thick lips of the negro. In many cases they are absolutely wellformed. The Musoga Mutamba has a lovely set of teeth. He takes a great delight in keeping them in good order. Whenever he has spare time, even when travelling, he will lop off a certain tree, a part of a branch, and this is his tooth-brush. Whilst walking along, he rubs his teeth with this piece of wood. At home his teeth are well-cleaned on rising. After every meal, or snack, he rinses out his mouth, and scrubs his teeth with his fingers.

The colour of the hair is black, and it is of a wooly nature. With the native, the hair is not allowed to get very long. He has it shaved with a knife, which he calls *kamweso*. The process is very simple. The barber, so to speak, wets the head of his subject with water, and then applies the knife. He keeps pouring water on the head, so as to keep the hair wet, until he has finished. It is a good thing the Musoga does not allow his hair to get long, for if it gets any length, then it becomes matted and naturally becomes the breeding-place for vermin. He is not very fond of washing his head at any time. His daily wash on rising is a few handfuls of water, thrown on the face. These people are not of a hairy nature. The men are practically beardless. It is very seldom one sees a creature with something approaching a beard. It seems it only comes to some shape if they reach a ripe, old age.

The colour of the skin differs very largely. In most cases they are not of a jet-black. Many of them are of a copper-colour. One meets, of course, with people as black as jet. The whole body, very often, is not of an uniform colour. There are people whose faces show a very copper-like appearance, still the other members are quite black, and vice-versa. Albinos there are in this country, but very few. They are so few, that when one turns up the people, all rush out to have a good view of him. There are others again who

have white patches on legs and hands. This is supposed to have been caused by the sickness called *kabatongo* or syphilis. They say that when this *kabatongo* breaks out for the third time in the same person, then his or her hands and feet, at joints especially, are sure to become white.

Their visual faculties are very highly developed. Of course, not having had any artificial light, their sight became trained. When travelling along at night, be it dark as pitch, his sight never fails him. He has always to be on the qui vive for wild animals and especially reptiles and he never fails to spot them. Just to give one instance. Very often our calling takes us out at night to sick-calls. We have always one or two men before us, so as to give us warning of the approach of a leopard or reptile. I remember going out one night and whilst going along, all at once the men dashed at something with their sticks. On coming up to them a distance of 10 yards, there lay the deadly cobra. I could multiply cases, but the one will be sufficient to prove the case. No matter what native, one taken out on these occasions, all have the same facility for seeing in the dark.

A passing inquirer would naturally say that the Musoga Mutamba cannot distinguish colours. Their vocabulary in this respect is very poor. As a matter of fact they have three colours only, which are represented in the language by special names, indicating viz. Red, White and Black. The verb "to be red" is *kumyuka*, and a thing of a red colour is called *ekintu ekimyuka*, or *ekintu ekimyufu*, this latter word, *ekimyufu*, being an adjective, whilst the former is the verb *ekimyuka*. The root of the verb is *myuka*, the *ki* is the prefix representing the class to which the noun *ekintu* belongs. "To be white" is represented by the verb *kutukula*, or the adjective *eru* "white". So a white thing would be *ekintu ekitukula* or more often, *ekintu ekyeru*. "Black", or "to be black", is called *kudugala*, the adjective being *dugavu*, so a black thing is *ekintu ekidugala*, or *ekintu ekidugavu*. If one shows a Musoga a purple vestment, and asks him the colour of the cloth, he replies without hesitation: *Kye kidugavu*, i. e. it is black. But show him a black vestment, placed by the side of the purple, and at once he says: Oh yes, they are not of the same colour. For violet or purple they have no word. Blue and green have no real representative words. For gold they have a word *ekintu ekyenvu*, literally a thing which looks ripe. *Amemvu* is a word given to ripe bananas. Having become ripe they look of a yellowish colour, and so they apply this word to any cloth of that colour. So *kyenvu* is used for gold or yellow. They see very well that the colours are very different, but are not able to give the names, as they did not know these colours. Brown of course they call red. Their *migaire* or bark-cloths, for instance, are brown, but the Musoga insists on calling them red.

Among these people there is only one disfigurement practised by them, and that is the extracting the two front teeth of the lower jaw. They tell me that it came about in this wise. In the olden days men and women were punished in different ways. Ears were cut off, noses slit, lips cut off and teeth extracted. At first it was by way of punishment, as they say, so that the saliva would be always running from the mouth, as it does.



1. Bahima or Ankole herdsmen employed by the chiefs. — 2. Women wielding *mbago* or hoe. — 3. *Kiralo* or shippen used by Bahima. — 4. *Muizzi* or huntsman.

However this extraction of teeth grew into a fashion and so all boys and girls, after getting their second set of teeth, the two front teeth in the lower jaw were extracted. This was done by the father. He simply procured a knife, got hold of his son or daughter and forced out the teeth.

This seems to have a marked effect upon the speech. It only occurs, as far as I can see, in the use of the sibilants. For instance, the *z* and *s* are very markedly pronounced. When they say *zino*, the tongue seems to get into the space formed by the loss of the two teeth, and the sound is almost like *th*, thus all *z* or *s* sounds are pronounced *th*, with an attempt to say the *z* or *s*.

The extraction of teeth is no more practised. It has been put down by Government.

Unlike their neighbours, the Baganda, they do not press or shape the nose of newly-born infants, and the younger generation is in no way disfigured.

The head, however, at birth is pressed together. The reason they give is this. If the head is not pressed together, then the child will always have a terrible big head, and so, to keep it somewhat small, the two sides are pressed together at birth. This is done for about three days.

Their idea about people of the neighbouring tribes tattooing themselves or otherwise disfiguring themselves is most amusing. They call them *balalu* i. e. silly or mad, and sometimes use the word *bakambwe*, which means "savages".

Many persons are met who are minus an eye and even both eyes, but this disfigurement was due to some punishment they received for some misdoing.

III. Clothing.

From times immemorial this race seems to have considered dress as part and parcel of their existence. Among them it seems to have been a custom that the private parts at least should be covered and not exposed to view. However from this it is not to be taken that it is from any sense of modesty on their part. If it should so happen, as it does often, that one views a certain part of his neighbours anatomy he or she laughs heartily and seems to be quite content that such a thing has occurred. The children, as I have already mentioned, at least from 6 years and upwards, are very fond of showing each other their naked bodies. A grown up person, however, say from 15 years, covers his body if he finds it not covered, especially if any one is near.

Up to the age of 6 years the children are absolutely naked, both boys and girls.

When a boy becomes about 6 years of age then he is taught to cover his nakedness. That is there is tied around his waist a piece of *byai* or dried plantain-bark. From the back at small of waist a piece of *mugaire*, which I will explain later, is fastened to the *byai* passed between the legs and is tied again at the front just above the abdomen. This piece of clothing is, as a rule, about 4 or 5 inches wide. As a rule, he has no other clothing till he

reaches the age of 15 years. This piece of clothing is so loose, that very often the nakedness is not hidden.

The men have always the same piece of clothing as the boys and work always in this state. However the man, when not at work, has another piece of clothing, called the *mugaire* or cloth, made from the bark of the *mutuba* (fig) tree. This he ties in a knot at the two uppermost corners and slings the knot upon his right shoulder generally, thus covering most of his body from chest to knees. However at one side it is open and so again the part intended to be kept from view is very often in full sight. If he does any work then this second piece of clothing is put aside.

A girl about the age of 6 years is always clothed. Her clothing also consists of the *mugaire* or bark-cloth. It is wrapped around the waist and covers the body down to feet.

The grown up woman is dressed in like manner. Her breasts are not covered and are always exposed. With the grown up woman she is more particular about her nakedness being seen than the man. Now-a-days, of course, religion has brought in a good many new ideas, and should a European come across an adult female, she at once covers her breasts. —

Perhaps it would be well to describe the making of the *mugaire* or bark-cloth. The tree is called *mutuba* of which there are several kinds. The man, for it is his work, takes a knife, commences at the top where the branches begin to grow out, and makes a cut from top to bottom a distance of 8 feet or so. After having made the cut, he loosens one side and with the haft of the knife goes round the tree and pushes the bark off. It is all the world like a butcher removing the hide from the cow. When he has removed the bark he immediately covers the naked tree, so to speak, with grass and banana leaves, because, he says, if exposed to the cold a little, the whole tree will be spoiled. This I have seen myself. From a tree left exposed after peeling off the bark, no more *mugaire* can be made i. e. good marketable stuff. A great feature of the *mutuba* tree is this, it always grows straight. If a branch be taken off which is crooked and placed or set in the ground, it is sure to straighten itself.

In older days these people did not make their own clothing but sold fish, salt &c. in exchange for these *mugaire* or bark-cloths. However, from what I can hear, they learned the making of them many years ago.

After having taken off the bark he places it in water for about three days; the whole bark being porous becomes full of water and this, in a sense, makes it more apt for the mallet. The three days being up, he takes the bark out of the water. Then it may be about 8 feet long and about 2 feet wide. This he places upon a narrow block of wood 7 or 8 feet long and about $\frac{1}{2}$ ft. wide. He takes his mallets, of which he has 2 or 3 different kinds. The large mallet is about 6 inches in diameter. It is a small block about 4 inches thick. As will be seen by drawing all round the edge, there are grooves made. This is done to help the material to stretch when being beaten. He beats the *mugaire* with this large mallet, and after a good deal of work, the bark becomes more supple and, in consequence of the beating, much wider. This process goes on until he finds out that the bark will not

stretch any more. To finish off nicely he takes the smaller mallets and beats once more. Now these mallets leave the print of the grooves upon the bark-cloth, and if a *mugaire* is nicely made, the print of the grooves upon the bark-cloth are pretty even and make a good effect on the market.

Allowing for mistakes to be made by workmen it takes generally three trees to one bark-cloth. The colour is on one side almost white, whilst on the other it is called *lumyufu* or red. The red side is the outside or right side as we put it.

It is only of late that the Basoga Batamba use the *mugaire* thus and so imitating their neighbours, the Baganda. A Musoga wishes his *mugaire* to be of a black colour. To do this he places his *mugaire* in a white mud called *tosì*. After having rubbed the mud well into the cloth, he gets a certain *dagala*, literally medicine, English a dye. This dye is a plant. He boils the plants in water, and thus he gets a very black liquid. Into this liquid he places his bark-cloth and allows it to steep turning over and over, seeing that every part of the cloth gets exposed to the dye. When the bark-cloth has become thoroughly soaked, then he takes it out of the pot or *ntamu* and places it in the sun to dry. When dry, then it is ready for use, being of a dark colour, almost black. A *mugaire* after going through this process is called *ndogo*. This *ndogo* or *mugaire* is the dress of both men and women; there is only a difference in the mode of wearing, as already explained.

It is always worn the same way, so there is nothing corresponding to our "fashions". Of course now-a-days the more europeanized Musoga wears beautiful cloth of all colours, and in this line many fashions are the order of the day. You will have noticed, I spoke of the strips of bark-cloth. Now to make a decent one of the required size to cover the body, many of these strips have to be sewn together. For this process they have a needle made by their own smiths, minus the very sharp point. For thread they use the leaves of the papyrus. These leaves are gathered, and when dried in the sun become very tough. After being dried they are cut in strips and with this the pieces of cloth are sewn together. It is done so neatly, and the papyrus leaves are cut into such thin strips that one has to examine very closely to find out where it has been sewn together.

Head-dress they had none. The head-dress they have now-a-days, a piece of cloth wrapped round the head, something like a turban, is a mode copied from the Indians. Many wear the fez, but, as I say, it is only an introduction, as formerly they had absolutely no head-dress.

Among them there was some kind of foot-wear, but not for the common people. It was only for the chiefs or rulers. This consisted of the hide of the cow. Over the instep there was a *lukoba* or strap, made from the hide of a leopard. This was to keep the slipper so to speak from falling off. The whole foot except the sole was thus exposed. Women, however, not even the wives of the chiefs, never had any foot-wear.

To complete a woman's dress we must not forget the bracelets and anklets. These were pieces of iron of a round shape which were put upon the wrist or upon the ankles. Sometimes one will see as many as 6 on

each ankle and 4 or 5 on the wrist. The women of chiefs especially wear these. However the ankles or bracelets were not confined to chiefs' wives. When they walk one would think that a gang of convicts from Dartmoor was coming along. Very small babies up to the age of 3 or 4 have in place of these iron anklets, a string of cowrie shells and sometimes hollow pieces of iron into which is placed a small stone, and when the child walks these sound like so many bells. Although I have said that the wife of a chief generally wears these bracelets and anklets, it is not an absolute sign, when one sees a woman so ornamented, that she is a chief's wife. In seven cases out of ten one may be sure she is a chief's wife. For these things cost money, and the chief is the only one who really can afford to buy many of these things, as he is, as a rule, rich in cattle.

IV. Fire and Food.

With regard to food, let us first take the fire which cooks the food. In the ground-plan (s. p. 949) the shape of the fire-place and its position in the house are explained. Now how did the savages manage to get the fire? My informant — a man between 70 and 80 years of age — explains to me that he remembers still the time when the fire was made by rubbing together two pieces of dry wood. Before rubbing the pieces together they placed between the sticks a little piece of bark-cloth, which in any circumstance is easily ignited. After having placed the piece of bark cloth in position they rubbed the wood together, and he says, after some time a flame burst out and the piece of bark-cloth began to smoulder, telling them that they could now get some dry grass and place the bark-cloth in it and cause the smouldering cloth to ignite the grass by blowing upon it furiously with their mouths. On this they placed *mulu* or dried reeds obtainable by cutting down the long elephant grass, or very thin pieces of dried branches of trees. If he wanted a good fire to warm himself, then he cut down a big tree, brought in a log and placed it upon the fire.

When they have finished with the fire, they cover up the wood with ashes and so the fire is always ready. In native houses the fire scarcely ever goes out and should it get extinguished then he goes to his neighbour and asks for a few pieces of fire. In all my experience I have never seen any one lighting a fire with two pieces of wood as described above. I asked my informant why people did not light their fires in the same way as did their forefathers. "Oh, he said, there is always fire to be had somewhere for the asking and why go to all the trouble when one can get the same thing without any trouble whatever?"

The foods consist principally of boiled bananas or, I should say, steamed bananas. However they have also native potatoes. The bananas or *matoke*, as it is called, after being steamed is the chief and staple food. The woman after peeling the bananas places two or three leaves of the banana plantain in a basket; into these leaves she places her bananas, then covers them over with the leaves and adding a few more on the top. This she binds with *byai*, the dried bark of the plantain, so that there is a parcel made almost round. Into

her cooking pot she places about a pint of water. Then into the pot she puts the parcel-like food. This being larger than the pot does not go quite to the bottom. She puts fire under the cooking utensil. The water boils and the steam from it cooks and softens the bananas. Of course from time to time she can always tell when the water has boiled away, and then she adds more and so on until the food is cooked. This she presses together, and it becomes one mass of pulp-like substance, which is now ready to be placed before the hungry ones.

The leaves are then placed upon the floor and upon them the food. The woman of the house gets her wooden knife, and portions out to the family taking care that her lord and master is well provided. A negro likes his *enva* or vegetables. There are many kinds, indeed he is sure to have them at his meal. The vegetables are also wrapped up in leaves and placed on top of the big parcel of food.

However very often they place the greens in a small pot with water and so boil them. If they have any meat it is boiled in the same way, never being placed in the water as is done in Europe. Water is placed in the leaves and so they get what they call soup. Again, salt is a commodity often used at meals. They dissolve the salt by placing it among the greens, and each one gets a small pot or *katamu*; in this he gets his share dipping in his *matoke* and in the end drinking whatever is left. Meat, except with chiefs, is rarely to be found in their daily menu.

The Musoga Mutamba eats generally about four or five times a day. He would eat ten times a day if some one offered him the food. He eats first in the morning shortly after rising, this being food left over from the night before. Then at 11½ a. m. he has another feed. At about 6 p. m. he dines once more and very often about 10 or 11 p. m. he has his supper. As I have already said, a Musoga, if he feels so inclined, will have his women to boil any time he wishes.

A typical menu would be the following:

Morning: *matoke* boiled bananas.

Noon: *matoke* or potatoes with *enva* or vegetables in which there is salt.

Evening: *matoke* or potatoes with vegetables and salt.

Night: *matoke*.

If there be meat, then it is taken at noon or night.

Between meals if they desire to eat, which they often do, then a few native potatoes are placed in the ashes and roasted. Potatoes are frequently used to save the *matoke*; otherwise their chief food would soon run out.

If the pots be broken or leak, then they roast the bananas. If they should have more meat than they really want for the present meal, then they smoke it. They cut the meat in small lumps and make a kind of a skewer somewhat the same the butchers use at home. To this they attach a string allowing the meat to hang over the fire, and in this way it becomes smoked meat. This they do to preserve the meat from going bad. Very often they roast the meat. They make the same preparations as for smoking but hold the stick in the hand over the blaze of the fire, and keep turning it until it is thoroughly cooked.

Foods which are forbidden to be eaten by the women are mutton, poultry, eggs and the meat of the wild pig. These foods are not to be eaten by any woman. If one is found eating them, then every one calls her a fool and she is despised by her sisters. To get at the real reason why these things are forbidden them, is not so easy. One reason I hear, and from very sensible men, is this: Women were not looked upon as in any way equal to men, and it would not be becoming for them to be put on a level with the men in this respect. My informants tell me that the men were *ba mulwou* that is greedy, and in order that they would have more choice than the women, they said: "It is not becoming for women to eat such and such a food". With regard to mutton I have heard another story, which is also confirmed by the neighbouring Baganda tribe, who have the same custom. They say that the meat of a sheep is very fatty; that this eating of the fat causes the woman's blood to become very hot and then she is very likely to give free vent to her passions. To curtail this longing for sexual intercourse the men forbade her to eat the mutton. However I give this story as I get it, and never in my experience or in the experience of other fathers has another reason been given for the prohibition of certain foods.

Women during pregnancy are forbidden to eat salt. The eating of salt is supposed to cause the death of the child. When a child is born and gets sick, then the husband quarrels with his wife saying: "*Ajja kufa omunyu* i. e. He dies of a disease brought on by the eating of salt". The women are very strict on this point. From the moment a woman perceives she is pregnant she leaves off the eating of it until she gives birth. The doctors in this country have been trying to dispel this idea from their heads, but no amount of arguing will convince them to the contrary. Most children who die the people say their deaths are caused by the eating of salt by the mother.

However now-a-days these ideas are being dispelled with regard to meats and salt. Yet there are many, even Christians, who absolutely refuse to eat those meats which they were formerly forbidden to eat. For instance the poultry is always left alone and the eggs, the mutton, however, is being eaten by many now, mostly Christians. A heathen will not even think of changing these customs.

Cannibalism is not known among this people.

V. Pottery.

The cooking pots are made of clay called *bumba*. When a *mubumbi* or potter wants to make cooking pots or *ntamu* he seeks good clay. Then he gets together some iron-stone and beats it to a powder. Then he kneads the clay by stamping it with his feet pouring on water. Having got it to his liking he mixes with it the powdered iron-stone, again stamping the same until thoroughly mixed.

Then he forms a kind of a big plate made of banana leaves and on this he lays a very thin lair of clay, not more than a quarter of an inch thick. This first lair is like a soup plate without the rim. He forms from the

remaining clay long, thin rolls, and keeps adding these rolls by pressing them into the other beneath. Thus he continues until he has got the required size. You will see by drawings that it is of a round shape.

In this way he makes the small *enva* or vegetable pots, as also the *nsua* or water pots. Many of these water-pots are made sometimes 2 or 3 feet high. These are generally used for the beer, as in time of plenty, as I will show later on, the beer also forms a great commodity and almost a necessity for these people.



- Fig. 1. *Luwendo* or cup by which water or beer is got out of the *nsua* or water-pot. Notice hole in centre. The same genus as *kita* (fig. 5) and *ndeku* (fig. 3). The plant on which the three latter grow is a creeper something like that of the cucumber.
- Fig. 2. *Nsua* or water-pot made of clay. These *nsua* are also used for storing up beer.
- Fig. 3. *Ndeku* or water-vessel of the same genus as the *kita* or beer-vessel. This is used as a water-bottle or beer-bottle on a journey.
- Fig. 4. *Ntamu* or cooking-pot, in which the bananas are boiled or steamed. I say steamed, because, as I have explained, the process is one of steaming rather than boiling, although the native word *kufumba* means "to boil".
- Fig. 5. *Kita* or beer-vessel, being a large calabash, grows somewhat like a pear, being a kind of a fruit. The inside being soft is scooped out and so is made hollow. When dried in the sun it becomes pretty hard.

To get out the water from these *nsua* they have a small thing called a *luwendo*. This is a plant which forms a kind of a fruit shaped somewhat like a pear with the thin part a little longer. Out of this they get the soft matter and allow the remainder to dry in the sun. In the centre they make a hole about the size of a shilling piece. If they wish to drink water, they scoop the water out and drink from this vessel. There is also a calabash or gourd (*ndeku*) which they use, when on a journey, for water or beer, as the case may be; large calabashes or gourds (*kita*) they always use for beer which they carry from place to place.

It would perhaps be well to mention that the only implement they require to make their clay pots is a flat piece of stone which helps to make the surface quite smooth.

When they have made 10 or 12 of these pots they dry them in the sun for 3 or 4 days. They cut a lot of grass, dry it and place it upon the ground. Among the grass they place thin branches of trees and on these place

the clay pots. Then they cover the pots with more grass and sticks, set fire to the grass, and the pots thus become *ziide* as they say, that is cooked or done.

This pottery business is almost a dying art amongst these people. There is a race near by on an island in Lake Victoria, called Bavuma. These people were the great potters and sold their wares to neighbouring tribes. Thus they became so cheap that it did not pay these people to make their own. Now that the sleeping-sickness has nearly wiped out the Bavuma race, these people are always wanting cooking-pots, which are difficult to get, as they allowed the art to die out. However, I think, necessity is making them revive this art.

Their utensils are very fragile and have to be handled very carefully. When placing a pot in position for cooking, they get three large stones and place them in position round fire, thus ∴. On this they place their cooking vessel.

VI. Houses.

The houses of the Basoga-Batamba are of a round conical shaped structure. The building, as will be seen by photo, does not require the builder to be possessed of many architectural propensities.

The Musoga does not believe in first procuring all the materials, and then commencing his task. He quite upholds the motto: "Sufficient for the day is the evil thereof." In this matter he is somewhat selfish, especially should he be lacking heirs. "Suppose, he says, I were first to store up all the necessary requirements and then die next day: look at the waste of labour on the gathering together of these materials for another man's benefit." When the Mutamba does begin to work, he considers five hours a day quite sufficient. His day's labour begins about 10 a. m., and ends about 3 p. m.

With regard to the building itself, the first material required is a number of pliable young trees. These are planted in the ground and a circle is formed. In order to fill in the intervening spaces between these trees, reeds or tall elephant grass are used. On the outside, the earth is then banked up against the reeds, never more than a foot in height, leaving a small drain or channel all around to carry off the rain-water. The *kasolya* or roof is then made. This is done by interlacing some reeds, the whole on being completed resembling a small circle with long reeds protruding all round. This structure is then placed upon a few poles, and raised in the centre of the building, the height, as a rule, from floor inside to roof being about nine feet. The trees and reeds forming the circle are then bent over, so as to meet the *kasolya*, and are then fastened together. After this, good stout poles are obtained and placed inside indiscriminately, upon which the whole house depends for its support. The structure is then encircled with lines, or rings of reeds tied together. This is done both inside and out, and gives a certain amount of rigidity to the shell. The *mulyango* or doorway is about five feet high, by three or four feet wide. In front of the entrance, the Musoga requires a kind of a verandah of a semi-circular form. This he protects from the elements, by once more using the all-useful reeds. These he fixes into the main structure, allowing

them to hang over the required verandah, and supporting them by more poles. This addition to the roof has a gentle slope and coming within three feet of the floor, so that, anyone entering, must bend considerably to do so. Grass is then required for thatching. The building is covered entirely, and very often the depth of the thatch will be $1\frac{1}{2}$ feet.

The Negro must now turn his attention to the requirements of the interior. He, in doing this, first portions the building into two divisions by a *kisenge* or wall, again made of reeds.

The first portion of the house or anteroom is termed the *diro* or dining-room, although it is used for many purposes, being very often a bed-room.

In the second apartment the *kyoto* or fireplace is situated. It is very simple, being a small shallow hole dug into the ground, generally at the rear of the room. Around this the Negro places three fair-sized stones, called *ma-siga* or cooking stones, upon which the cooking-pot is placed. Then comes the *kisibo*, or place where sheep and goats are tied up. This is somewhat raised, sometimes as much as two feet above the level of the ground floor, it is formed of earth, thoroughly well beaten down with sticks, until it becomes very hard. This raised platform, so to speak, is made to slope towards the rear of the house, ostensibly to carry off animal refuse. Stakes are then driven in, and to these the goats and sheep are tethered. The *luggi* or door is made of reeds, and when shut, is kept in position by three or four stout poles placed against it.

The finishing touch to the interior is the making of the bed-steads. It would appear that the use of bedsteads, such as they are, is only of recent date, the Musoga having learned the art from his tax-masters, the allpowerful Baganda.

Formerly, a little grass was spread upon the floor, and this was the Musoga's mattress. Now-a-days, however, he prefers a bedstead. This consists of four small poles fixed in the ground, over which is placed a kind of tabletop made of stout twigs. The only clothing is the *mugaire* or bark-cloth. Such beds are made and placed in both apartments. These beds are obscured from view, by means of *bitimba* or curtains, made from the bark-cloth, which are allowed to hang down from a rod.

It will be noticed from the general construction, that the interior must be very dark. The only light available is that which enters the door, there being no windows. No chimney is required, the doorway being the only exit for the smoke. The bedding very seldom sees the open. The bark-

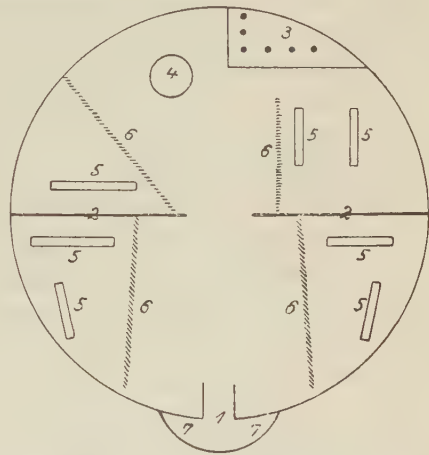


Fig. 6. Explanation of Ground Plan.

1. *mulyango* or doorway. — 2. *kisenge* or partition dividing house into two apartments. — 3. *kisibo*, or place where sheep and goats are fastened; the dots represent *bikonde* or stakes to which the goats are secured. — 4. *kyoto* or fireplace. — 5. *bitanda* or bedsteads. — 6. *bitimba* or curtains. — 7. *balaza* or verandah.

cloths used by the children as covering, are placed out in the sun to dry, but being in constant use for years, and not being washed, on account of the material from which they are made, give out a most unpleasant odour. Consequently vermin is abundant. Moreover, the wife is not overclean in the performance of her duties. Seldom or never does she ply the broom. Again, the pestiferous odour emanating from the spot where the goats and sheep are fastened, is enough to turn one pale. This smell pervades the whole house. Not only this, but the occupants add greatly to the death giving odours, because at night, all the calls of nature are made in the house. Certainly, were one to appear at night outside a hut, the danger would be, his being carried off by a leopard or hyena. However, it would be well if he copied his neighbours the Baganda, who provide the necessary requisites for such emergencies. The poor creatures suffer from many diseases, resulting from impure blood, no doubt the unclean atmosphere in which they live being one of the principal causes. At any rate "Cleanliness is next to Godliness", does not appeal to the dull intelligence of the Musoga-Mutamba. Even of those among them, who are becoming europeanized in their manners and customs, much is still wanting. Everything on the surface with them will be spotlessly clean, but do not make any enquiries as to the underclothing, for this would most probably reveal a mass of dirt, accompanied with a copious supply of vermin.

The Musoga, before he attempts to eat, washes his hands most carefully, but does not inspect the utensils in which the food was cooked. Again the Negro does not build the necessary offices outside as the Baganda are wont to do. Nature's requirements are eased in the high grass, sometimes not more than thirty yards away from the house. It is true the sun pours out heavy rays, and the scavengers provided are many, still, the obnoxious effluvia which arise, are enough to cause great plagues. This manner of living in such a foul atmosphere and in such sordid surroundings, may be a potent factor in the death-rate returns. Then the carelessness of women, or should I say their ignorance in these matters, contributes without doubt to the death-rate, for a child, as soon as born, is taken outside and washed with cold water. The mother again begins her labours all too soon after child-birth, for after three or four days, she may be seen wielding the hoe.

The Mutamba builds a separate house for each wife and her family, so that one need only count the houses to find out the number of wives a man possesses. Should a man possess three of these houses, he takes up his residence in one of them for a fortnight or so, and then removes to one of the others for a similar period.

There is no separation of the sexes among the Basoga. All occupy the same house, and naturally this is the cause of much unhealthy living. Again, the whole conversation at night is more or less of an immoral character, for a native's chat generally turns upon the sexes.

There is no guest house, or appartments set apart for visitors. Should a visitor put in an appearance, he must make himself comfortable on the floor if there is no spare bed. A neighbour or any other person wishing to have a chat goes into the first apartment, and there seats himself, a few stools

made from a solid block of wood having three or four legs constitute the only furniture. The men only use these stools. A female must always accommodate herself with a seat on the floor.

In the case of a chief, there is his private residence, consisting generally of a large auditorium and a bed-room. No cattle whatever must be housed in this house. Moreover, it is kept much cleaner than the peasant's house. A Chief, as a rule, is the owner of several plots of land, in various districts. On each one of these plots he has a harem, generally guarded by a bosom friend, who is ever ready to make known to his master the doings of the occupants.

As has already been pointed out, all domestic animals find a shelter in the family dwelling, and so perhaps it would not be out of place to give a list and names of the same, whilst describing the dwellings.

1. *nte*, generic term for cattle:

nte nume bull or simply *nume*, *nte mugongo* cow or simply *mugongo*, *ndusi* a heifer, *ndao* an ox.

2. *mbuzi*-goat:

mbuzi nume he-goat, *mbuzi mugongo* or generally termed *mugongo* is a she-goat, *ndusi* a young she-goat.

3. *ndiga*, sheep:

ndiga nume the male, *ndiga mugongo* the female, *ndusi* the young female¹.

4. *mbwa* dog:

mbwa nsaja male, *mbwa nkazi* bitch.

5. *Nkoko* general term for poultry:

mpanga cock, *nkoko ye kisonga* hen, *mpimbwa* pullet, *bukoko* chickens.

The Basoga do not brand their cattle, nor is any other mark of ownership in vogue. In this matter their powers of observation are well developed. The herdsmen of the ordinary Musoga are the boys. Although he may not have any male heirs, still there is always a plentiful supply of *balunzi* or herdsmen. Goats and sheep, not numbering more than four or five, are attended to by the housewife. The chiefs, however, who have large herds of cattle, employ herdsmen called *Bahima*, a race of people emanating from Amkole, which lies to the west of Uganda. This race is essentially a pastoral one. Again, a chief's cattle being so numerous, a *kiralo* or fenced in plot of land takes the place of a shippen, the cattle being always exposed to the elements.

Castration is known and practised by the Batamba. The Musoga Mutamba most certainly believes in improving his breed of cattle, sheep or goats, but this must not entail much labour. Among his own herd or flock, he is constantly selecting the fittest for breeding purposes.

¹ If one should meet with persons using the words *nume*, *mugongo*, or *ndusi* and wishing to know whether the conversation is concerning the cow, sheep or goat, he must first put the question *nume ki?*, then he gets the generic appellation as *nte mbuzi* &c.

VII. The chase.

The chase is always undertaken by large numbers. The Musoga Mutamba, although lazy by nature, is ever ready to join a hunting party, because at the close of the day's labour, he hopes to obtain sufficient meat to supply his household's wants for a few days.

The carnivora are hunted, only when these animals have made an onslaught upon the herds of goats, or have attempted to carry off a human being. The herbivora are sought for, two or three times a week, as these supply — for the most part — the family wants. The animals hunted for food include the different species of water-buck, the buffalo, the wild-pig and the *mussu*, or edible rat, about the size of a hare, but in appearance resembling a water-rat. This latter is much sought for by the natives and is considered a great delicacy.

According to the animal to be hunted, different and various methods are employed in the endeavour to secure them. In order the better to understand the numerous means in vogue at these hunts, it will be necessary to give a few descriptions of same.

The preliminaries employed are generally identical, no matter the nature of the animal to be secured as prey. The *muizi*, or one who manages the chase (no. 4 of the plate), rises early and goes in search of the animals, armed with spear, and stout stick. The horn or *bugle* is generally placed around the neck. Having obtained some clue as to the whereabouts and position of the intended prey, he makes his way homewards, all the time sounding the *bugle*-call, thus warning the villagers that their presence is required. The men know at once by the *bugle*-call, what animal is about to be hunted, and therefore, know exactly what weapons they are expected to bring with them.

Should the *bugle*-call apprise the villagers of the fact, that the *mussu* or edible rat is to be the object aimed at, then the hunters get together their clubs, nets and dogs. Each dog wears a small bell around the neck. The tingling of these bells warns the owners of the dogs' whereabouts, as among the tall elephant grass the dogs are not visible. The nets used at these gatherings are made something similar to our tennis-nets but much deeper, say about 10 feet deep. The men having met, they jog along, as noiselessly as possible, to the spot already surveyed and mapped by the huntsman. The nets are at once fixed, and make a kind of enclosure similar to a net placed round the wickets when a few cricketers are practising. Directly behind the nets men are placed armed with stout cudgels, ready to deal the death-blow to anything putting in an appearance before the nets. The remainder of the hunters, guided by the huntsman, form a circle. The dogs are now held by their owners, at a point directly opposite the net. When all is ready the dogs are allowed to go, urged on by their owners. The dogs pick up the scent of the *missu* or rats, and drive them on in the direction of the net, where the inevitable fate awaits them. The dogs are so well trained, that they do not deviate from their own position in the line. The members of the hunt forming the circle are yelling and beating the grass. Once the hunt has commenced in earnest, the only

silent members are the men behind the nets. The rats invariably, and instinctively, I presume, make for the spot in which quietness and silence reign supreme. The animals are easily despatched, as, coming at full speed, they become entangled in the meshes and so are readily accounted for. If the hunt has been successful, then the dogs are allowed to go home retaining the bells around their necks. The tingling therefore is a sign to all parties, that the day's efforts have been crowned with success. Should the day's labour prove a failure, the bells are removed. On arriving home the day's bag is divided equally among the hunters. The division is made by the huntsman, and each one takes his share without the least sign of murmuring, or raising a question as to the fair division of the spoils. The men living in the same *kyalo* or village generally hunt together, and it is only at this hunt that the dog's services are required.

Should the day's sport be the pig or waterbuck, then at the sound of the horn or *bugle*, the hunters, besides taking their nets and cudgels, also go armed with the spear. The nets are fixed in the same way, the best spearsmen being placed behind the nets. However, as these animals do not always go in the direction of the net, each man, or nearly so, in the circle must be provided with a spear, as he may be called upon any moment to grapple with the animal.

The spear is an important factor in the hunting of game. The native wields it with great dexterity, and throws the same with great precision. The waterbuck and the pigs are fleet of foot, but this does not ruffle the coolness of the Musoga. I myself, having been present at these hunts, have seen an animal, rushing along at lightning speed, brought down to earth at a range of from 15 to 20 yards. Once a native gets his eye upon an animal then there need be no doubting as to the result, so sure is he of his aim. However, one need not wonder at such precision, when one considers that from childhood the Musoga Mutamba begins his course of schooling. He learns merely by observation, and, at 14 or 15 years of age, is quite a master at the art of spearthrowing, the only difference between such a boy and a man being merely one of strength.

A wonderful contrivance for the trapping of the wild-pig is the *kkanda*. Looking at the illustration one would think a geometrical problem was being proposed. It will be readily perceived that it consists of concentric circles. As it appears in fig. 7 the *kkanda* is ready for use. The outer circle is made of stout twigs. The remaining circles are made of cord, that is, the natives make the cord or twine from a certain species of strong grass called *tete*. Each succeeding circle is fastened very strongly to the preceding one, as depicted in drawing by small black lines. The whole is then kept together

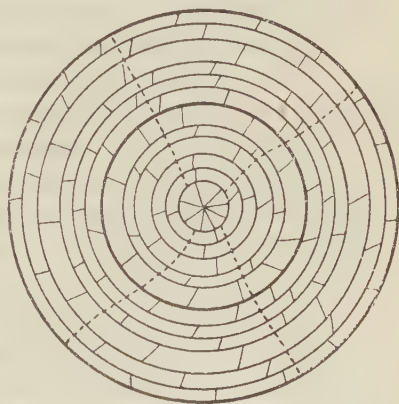


Fig. 7. *kkanda*.

in the form as shown, by small and flimsy pieces of grass, which are easily broken, as shown by the four dotted lines. This *kkanda* is then placed in a spot frequented by the animals. The wild pig coming along dashes into the *kkanda*, the four pieces of flimsy grass give way, and thus the *kkanda* assumes an elongated form, in the meshes of which, the animal becomes entangled, and thus becomes an easy prey to the hunter.

VIII. Fishing.

Fishing is carried on extensively by these people. The larger part of them live, of course, on the shores of Lake Victoria Nyanza. Many again confine themselves to the waters of the Nile, below the Ripon Falls. Others there are who prefer to carry on their labours in the swamps.

Fish as a rule is not sought much, as food, by the men. Women, on the contrary, are very fond of fish, and appear to enumerate it among the delicacies. Many kinds of meat, such as that of the sheep, pig, waterbuck &c. are forbidden to the women, as explained elsewhere. This seems to me to be the only reason why fish is in great demand by those of the weaker sex. Not being allowed to eat the meat of many of the animals hunted, and wishing to have some kind of savoury dish, the woman naturally takes to fish as the only way out of the difficulty. The men are not the only fishers, the women also taking an active part in the work.

The instruments employed by these people are the rod or line, fixed nets, the spear, and baskets, the latter serving as fixed nets.

The rod is simply a very stout and strong pliable twig. To this they attach a line, at the end of which is a fishing hook made of iron. With this simple hook they are extremely clever, for a bite means a sure catch. This kind of fishing is done generally in small dug-outs, never more than two persons entering one boat. This, however, is owing to the frailty of the craft. For bait they use pieces of meat, worms and all kinds of small insects. This method of catching fish is called *kuloba*. The root *loba* probably means "choose" or "pick out".

What I shall term a fixed net, is a line, to which is affixed several hooks. The natives themselves call it *lukosi*, which means rope or string. However, one hears it spoken of occasionally as a net, probably arising from the net-like formation of the line. This net or line is fixed to the *bitogo* or papyrus and is examined occasionally by the fishermen.

The hook method is used for fish called *ngege* and *nandere*, which resemble our whiting.

The large fish are generally speared. The contrivance is simply a three-pronged piece of iron to which is fixed a long handle. The fisher, in this method, stands in the water.

When the baskets, as represented in illustrations, are used, the native term is *kuvuba*, to catch a number of fish together. The two illustrated in fig. 8 and 9 are termed *kiyonjo*, a cage or coop. These are made of pliable twigs, and when finished look very pretty. The entrance, as will be noticed, is narrow, and resembles in shape a safety inkwell. These baskets are used for catching

a fish called *bitete*, which in appearance resemble bloaters. As a rule, these baskets or cages are fixed and are only used in the rivers, or near the lake shore. The *kikirire* or box shaped basket, is made of the same material as the *kiyonjo*. This particular basket is used to catch a certain fish, called *nkeje* which resembles the sprat. This fish is generally found among the *bitogo*, or papyrus parts of the lake and rivers. The fisher stands in the water, basket in hand, whilst his companions move about, thus causing the fish to move in one direction. *Nkeje* is the fish generally sought for by the native women,

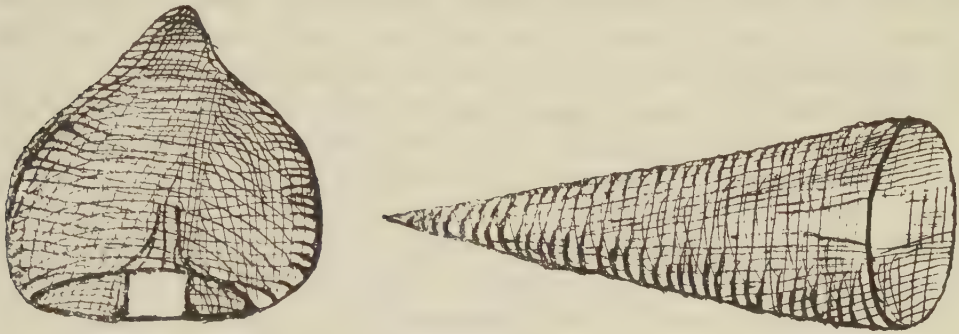


Fig. 8 and 9. *kiyonjo*.

as they say, the peculiar smell and taste of this kind is more palatable. However, from years of observation, my conclusion is that it is most sought after on account of its cheapness, because whenever a woman can obtain enough money to purchase the dearer kinds of fish she does so.

To preserve the products of the chase and fishing, the natives smoke them. Meat is always allowed to hang down over the fires in the houses, and in this way becomes cured. The fish is cured in the open, the reason being that there is such a quantity, that there would not be room enough in the house. The fish, however, is more or less cooked, because the flames are allowed to come in contact with it, whilst the *nkeje*, after being caught, is simply placed out in the sun for 2 or 3 days and allowed to dry. After this process it is ready for sale. The effluvia from this so-called cured fish is most offensive, and one can well understand the offensiveness of the same, after say two or three weeks. This is the fish so prized by the women. The other varieties produce no smell whatever, and are preserved in good condition for a lengthy period. The different kinds of cured fish I have eaten many a time, but could never go so far as to eat the ill-smelling *nkeje*.

IX. Agricultural pursuits.

The Basoga-Batamba is justly described as an agricultural race. They depend for their daily bread upon the land's productions. Cultivation, then, must for them remain a daily labour. Although not too willing to engage in anything causing sweat of the brow, still they must undertake the cultivation of the land if they wish to keep the wolf from the door. Even then, the work need not cause them much fatigue, as nature seems to be only too willing to shower upon them abundant food with the minimum of labour.

In the good old days, as the native naively remarks, the husband and wife, or wives, and children were on the land by sunrise. In fact, the man in those days took entire charge of the bananeries, whilst the wife busied herself with grain-growing and the affairs of the household. Now-a-days, the head of the family has to get together hut and poll taxes, and so being anxious to pay these taxes, he goes out in search of employment, and is no longer able to take part in the cultivation. The woman, then, becomes at present, the principal cultivator. As soon as the children are able to wield the *mbago* or hoe, they too must contribute their quota to the general wants of the household. The male members of the family are required usually to wield the *luti*, a small stick to clear away the weeds from the bananeries.

The chief field-fruits are *mpande* pea-nut, and *maido* oil-nut. The former is used as a green or vegetable. The latter is roasted. The only manuring done by the native in the bananeries is the spreading on the ground of banana leaves, and the plantain itself, after the fruit has been removed. The native on being told of the various kinds of manure used in Europe, gives a sigh of relief, as much as to say, I am glad I am not in Europe. A native is very particular as to the manure used in the bananeries. A native may make the calls of nature anywhere, but not in the bananeries. Should he discover any nuisance in his plantation, then the plantain is at once cut down, and woe to the person caught in the act.



Fig. 10.



Fig. 11.

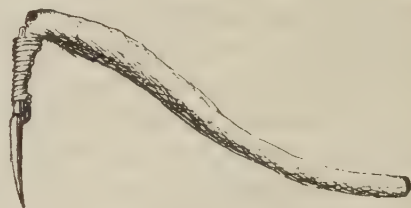


Fig. 12.

The only agricultural implement is the *mbago* or hoe. Fig. 10 is the *mbago* itself and is made of iron forged by natives or neighbouring tribes. Fig. 11 is the *mwinyi* or handle or haft, which is made of wood. This handle is made by the Batamba themselves. The two parts, marked with a cross, have flat surfaces, and are placed together, and fastened by means of a small rope or twine, made from *byai* or plantation-bark (Fig. 12). The depth reached, when cultivating with the *mbago*, is never more than one foot. A bananerie, after having been ploughed once, and the *kitoke* planted, does not require any more attention than the keeping down of the weeds.

(To be concluded.)



Deux enterrements à 20.000 ans d'intervalle.

Par M. HENRI A. JUNOD, de la Mission Romande, St. Blaise (Suisse).

Le Dimanche 17 Janvier 1909, comme nous sortions du service divin sur ma station de Rikatla (25 *km* au N. de Lourenço Marques), le bruit se répandit que Sokis venait de mourir subitement. Sokis était un Ronga de cinquante à soixante ans qui vivait avec sa femme principale dans un petit village à cinq minutes de la station. Il avait une seconde femme habitant au marais de Movumbi, à trois quarts d'heure à l'Est. C'est chez elle que la mort l'avait surpris. Malade de la tuberculose du poumon, il succomba très rapidement à une hémorragie interne. Nous apprîmes aussi que ses parents avaient décidé de ramener son cadavre à Rikatla pour l'enterrer près de son village habituel. Aussitôt je résolus d'aller assister à son enterrement avec mes fidèles anciens, Mboza et Elias. Je le désirais, autant pour apporter quelques paroles d'espérance et de foi à sa famille que pour étudier avec soin les coutumes funéraires des Ba-Ronga. Comme on le verra, je fus servi à souhait et pus examiner sans aucune entrave un spectacle dont j'avais souvent entendu la description, mais auquel un Blanc a très rarement l'occasion d'assister.

Lorsque nous fîmes notre entrée dans le village mortuaire — un petit hameau composé de trois huttes coniques —, de nombreux parents et voisins y étaient déjà rassemblés. Les hommes étaient en train de préparer le tombeau. Ils avaient commencé par creuser à la pioche une fosse ovale de 2 *m* de largeur et de 1.5 *m* de longueur. Arrivés à une profondeur de 80 *cm* environ ils s'arrêtèrent un moment et, après avoir bien aplani le fond de leur trou, ils se mirent à discuter. C'est le frère cadet du mort qui dirigeait les opérations, car c'est lui qui est le « maître du deuil » (*nwinyi wa nkosi*), comme on dit. Abandonnant la pioche, il se mit à excaver le sol sur le côté sud de la fosse avec une planchette courbée prise à un vieux panier (*lihlelo*¹). D'autres hommes vinrent le relayer. Le petit chef du pays, Habélé, donnait des conseils. En fin de compte ils creusèrent comme un second tombeau dans la paroi sud du premier, une excavation de forme ovoïde qui descendait environ 30 *cm* plus bas que la première et formait comme une cellule qu'on ratissa avec grand soin. Cette cellule qui constitue l'étage inférieur, c'est ce qu'on appelle la maison du mort (*yindlu ya mofi*). C'est là qu'on le déposera. La terre qui le recouvrira n'aura donc pas été remuée. Elle formera comme un dôme, un toit au-dessus de sa tête. Quant au premier tombeau qui forme

¹ Le *lihlelo* ou van a la forme d'une grande assiette et ses bords sont renforcés au moyen d'une mince planche circulaire.

l'étage supérieur, on l'appelle la place publique du défunt (*hubo*). C'est là qu'il viendra s'asseoir, jouer, passer le temps, lorsqu'il sortira de sa «maison», dans la terre à l'étage inférieur. Durant toute l'opération du creusage, je remarquai que l'on mettait de côté avec un soin particulier toutes les racines que la pioche coupait. On les réunissait au bord de la fosse. C'est, paraît-il, par respect pour le mort. Faire autrement serait l'offenser, le «jeter de côté» (*ko tsyukumeta*), ce qu'on aurait bien garde de risquer!

Tandis que les fossoyeurs terminaient leur ouvrage nous nous rendîmes dans la hutte de Sokis pour y voir le mort. Il était là, couché sur le côté dans sa couverture brune, les mains ramenées contre la poitrine, les doigts refermés, les jambes à demi repliées, elles aussi. Sa figure bonhommique était entièrement recouverte d'ocre. C'est que Sokis était un possédé. Il avait jadis souffert d'une maladie mystérieuse et les osselets avaient déclaré qu'elle provenait d'esprits de décédés qui avaient pris possession du pauvre homme. Exorcisé par les pratiques fort curieuses du *thouaza*, il était devenu, de concert avec sa femme, un exorciste à son tour. Il possédait une queue de gnou avec laquelle il opérait ses guérisons magiques. Or tous les anciens possédés doivent être ocrés après leur mort. Pourquoi? Je ne sais. Peut-être pour être reconnus par les esprits qu'ils vont retrouver dans l'au-delà? En même temps que nous entra dans la hutte une femme déjà âgée à l'air un peu hébété qui fit apporter de la graisse d'amandes sauvages dans une coque de fruit et de la poudre d'ocre dans une petite marmite. Elle mélangea ces ingrédients dans sa main et se mit à enduire de nouveau la tête, les épaules, les bras du cadavre. Cette femme, me dit-on, est celle qui exorcisa jadis Sokis. Elle avait par conséquent des relations particulières avec lui, l'ayant introduit dans la confrérie des possédés guéris. Mais Elias l'invectiva violemment «Tu es ivre, celà se voit! Ne vois-tu pas qu'on l'a déjà ocré. Sors d'ici.» Elle voulut protester. Il insista. Nous sortîmes tous. Dehors, tout le monde attendait qu'on transportât le corps à sa dernière demeure. C'est à ce moment que les fossoyeurs appellent la femme du défunt pour lui montrer le tombeau. Elle va l'inspecter. Ils lui disent: «N'avons-nous pas tout fait dans les règles?» Elle les remercie. Si à ce moment-là la voûte du tombeau inférieur s'écroule, c'est que la femme du mort a tué son mari par ses maléfices et il en peut résulter une très vilaine histoire... Cette fois-ci rien de pareil ne se produisit, heureusement.

Les hommes étaient impassibles. Par contre une des assistantes qui portait un bébé sur le dos paraissait très émue et se lamentait toute seule. «Te tairas-tu?» lui disait-on. Une autre femme lui montre l'enfant qu'elle a sur le dos: «Tu vas le tuer», lui dit-elle. Et pour l'effrayer davantage elle ajoute: «Le missionnaire te regarde! Gare! Il va te gronder.» C'est que Sokis est mort poitrinaire et la phtisie (*lifuba*) est une maladie très redoutée des Ba-Ronga. Si on pleure un homme emporté par la phtisie, la maladie s'attache à ses enfants. Toutes les cérémonies de deuil doivent s'accomplir sans un cri, sans un pleur! Et la pauvre désolée qui était la tante maternelle de Sokis répondait: «Oh! laissez-moi! Je pleure mon malheur! Notre village n'est-il pas mort aujourd'hui? Qui est-ce qui reste des nôtres?»

Pendant ce temps quelqu'un avait coupé à un *nkanye* mâle un rameau de 10 à 15 cm d'épaisseur¹. Il en avait fait un oreiller de 30 cm de longueur qu'il avait placé dans la «maison du mort» à l'extrémité du tombeau.

Quatre hommes prenant les coins de la couverture du défunt l'apportèrent lentement mais d'un air fort indifférent jusque dans le premier tombeau où ils le déposèrent un instant. Sans le moindre recueillement d'ailleurs, ils procédèrent lentement à l'enterrement proprement dit. D'abord ils mirent au fond du second tombeau sur le sol un vêtement qu'on avait déchiré au milieu. Ils introduisirent le cadavre dans cette fosse inférieure, le couchèrent sur



La petite hutte (1 m de haut.) construite sur le tombeau du possédé; au pied de laquelle des paniers et la petite marmite, qui servait de verre au défunt et qui sera son premier «autel».

le côté gauche par dessus ce vêtement, la tête sur l'oreiller de bois. Puis on lui enleva ses couvertures, on les perça toutes avec un grand couteau et on l'en couvrit de nouveau. Un morceau de calicot blanc fut fendu au milieu de la même manière et on l'en revêtit de telle sorte que la tête et le bras droit passèrent par la fente. Le cadavre alors était étendu, la tête à l'ouest, les

¹ Le *nkanye* est un arbre dioïque qui joue un grand rôle dans les coutumes des Ba-Ronga.

pieds à l'est, mais comme la tête était légèrement inclinée en arrière, on pouvait admettre que les yeux regardaient vers l'occident, vers ces montagnes du Lebombo qu'on apercevait là-bas à l'horizon comme une ligne bleue uniforme et dont la plupart des clans Ba-Ronga sont venus autrefois.

Les quatre extrémités étaient pliées: les bras contre la poitrine, les jambes contre le ventre. C'est là un rite très important aux yeux des Ba-Ronga. Si la tête reposait sur le bras gauche, le bras droit par contre était libre et c'est au moyen de ce bras droit que le frère cadet de Sokis accomplit alors le rite de la baguette sacramentelle. Dans la main du mort, visible encore tout près de la joue, il mit deux petits rameaux pris à la branche qu'on avait coupée pour faire l'oreiller. Les enfants du mort, ses deux femmes furent appelés pour jeter les premières poignées de terre dans le tombeau inférieur. Puis tous s'approchèrent et poussèrent avec les mains très doucement le sable roux du côté du cadavre. Lorsque la terre arriva au niveau du bras qui tenait les branchettes et lorsque celles-ci furent soutenues par le sable, le fossoyeur reprit l'une des deux bagnettes et la passa à l'un de ses aides qui était assis dehors. Celui-ci alla la déposer au pied d'un arbre où toutes les possessions du mort devaient être réunies plus tard. La terre continuait à arriver, le tombeau se remplissait et, au fur et à mesure, le frère du défunt tirait la seconde branchette dehors, la faisant en quelque sorte monter avec la terre par petites saccades. Le tombeau inférieur était plein maintenant. Quelqu'un dit au fossoyeur: «Ne t'embarrasse pas de cette deuxième branchette. Nous en avons déjà une ici, dehors». Et alors il abandonna dans la terre la branchette en question et l'on continua.

Evidemment nos hommes mettaient quelque confusion dans l'accomplissement du rite. La règle, au dire d'Elias, c'est que les deux branchettes doivent rester dans la main du mort. Lorsque la terre commence à remplir le tombeau inférieur, on tire le bras du défunt peu à peu, de manière à faire surnager en quelque sorte les branchettes. Ce bras sera à peu près tendu lorsque la «maison du mort» aura été remplie... Il arrivera donc au niveau de l'étage supérieur, de la «place publique», et c'est à ce moment seulement qu'une des branchettes sera prise, mise de côté pour l'acte religieux qui sera accompli plus tard. Disons encore que ces deux rameaux sont appelés *mhamba*, un mot qui s'applique aussi aux offrandes de toutes sortes qu'on présente aux dieux. La *mhamba* c'est le moyen magique par lequel on entre en relation avec les esprits des ancêtres. Il semble que dans le rite que je viens de décrire, par le fait que l'on prend la branchette de la main même du mort, on lui demande d'établir cette relation, de procurer accès auprès des dieux qu'il va rejoindre. Mais n'anticipons pas.

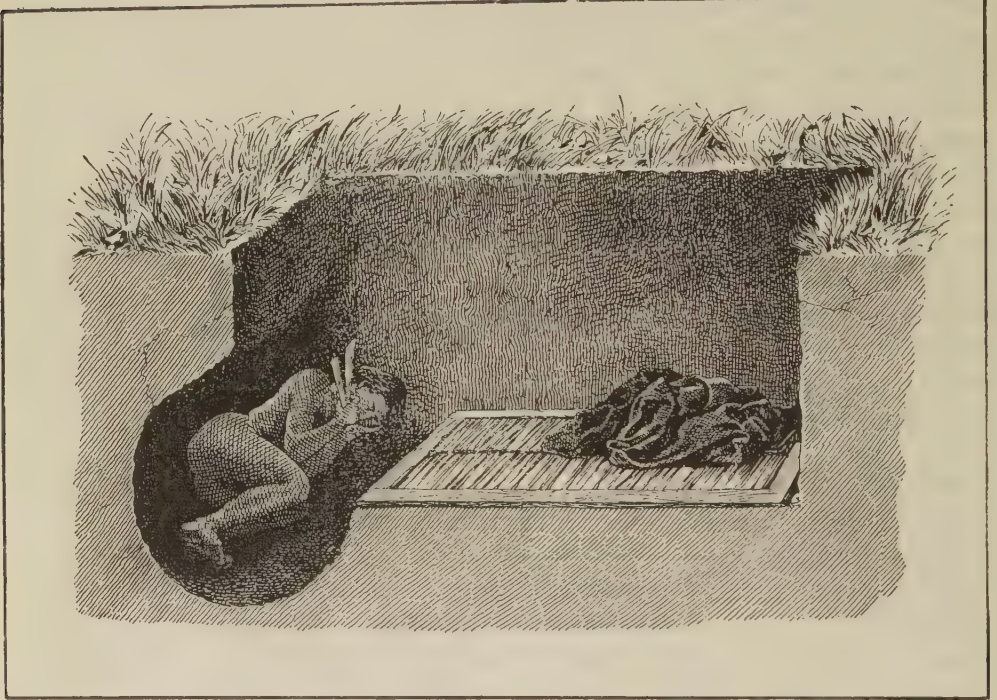
Le cadavre avait maintenant tout à fait disparu, la maison du mort était pleine de sable et le fossoyeur se trouvait sur l'étage supérieur, sur la place publique du décédé. Il prit trois nattes, celles sur lesquelles Sokis aimait à s'asseoir lorsqu'il se reposait sous l'arbre de son village, sur le *hubo*, il les fendit par le milieu et les étendit au fond du premier tombeau. Puis ils fit subir la même opération à toutes les guenilles, vieux habits, vestes crasseuses dont l'exorciste se paraît jadis. Mais il en arracha avec soin tous les

boutons et les jeta hors de la fosse. Ces deux rites s'expliquent comme suit au dire d'Elias: On fend tout ce qui entre dans le tombeau, parce que tout doit *hefemula*, pousser le dernier soupir. Car tout cela est mort en même temps que son propriétaire et doit subir le même sort que lui... Quant aux boutons et à tous les objets de fer, il est formellement interdit de les mettre dans le tombeau; c'est «tabou», car ils ne se décomposent pas comme le corps humain et les nattes et ils ne pourraient suivre le décédé dans le procès de transformation qu'il subira. Le fer pèse, il pèserait sur le mort (*afa yi ta bindela mofi*). Mais comme ces boutons étaient de corne, la vieille exorciste de Sokis les rejeta dans le tombeau, estimant sans doute qu'ils ne rentreraient pas dans la catégorie des choses incorruptibles. Les croquemorts les ramassèrent et les jetèrent dehors une seconde fois... La terre fut ramenée alors, toujours avec les mains; un tumulus se forma et l'un des hommes alla couper deux branches d'une sorte de figuier très vivace qui reprend lorsqu'on en plante un rameau; il en mit une à la tête, l'autre au pied du tombeau.

A ce moment comme tous les assistants paraissaient attendre, je demandai la parole; elle me fut accordée avec cette tolérance admirable que les Baronga témoignent toujours aux prédicateurs de l'Evangile et, avec une émotion compréhensible, je leur dis qu'il y avait plusieurs demeures dans la maison du Père, et que nous ne regardons pas à la misérable maison du mort dans la terre, que nous ne tournons pas non plus les yeux vers l'Ouest mais vers le ciel où est le séjour de gloire... On m'écouta très bien. Et quand j'eus fini mon culte, le frère cadet du mort fit le sien, en sa qualité de maître du deuil.

Il prit la branchette qu'on avait sortie de la main du mort, s'assit à l'extrémité du tombeau, du côté des pieds et, les yeux ouverts, regardant droit devant lui, il traça en l'air deux ou trois circonférences autour de sa tête et prononça par trois fois la syllabe *tsou* . . . *tsou*, très prolongée... C'est l'expression sacramentelle par laquelle on appelle les dieux... Tout autour du tumulus, les hommes étaient assis sur leurs talons. Il dit alors, s'adressant à ses ancêtres décédés: «Vous tous, ceux du clan de Makandja, qui êtes réunis aujourd'hui. Vous voyez ce qui arrive... Vous l'avez repris. Que dirai-je? Ne suis-je pas demeuré seul, dites? Je suis mort, moi aussi aujourd'hui! Je vous en supplie, ne me laissez pas dans le malheur...» Là dessus arrive la vieille exorciste: «Oui, dis-leur tout! N'oublie rien!» fait-elle, tout en marchant autour du tumulus. Puis elle s'assied. Le petit chef Habélé lui suggère d'ajouter quelque chose... Cela dura deux ou trois minutes; il jeta alors la branchette au pied de l'arbre. Tous se levèrent et se dispersèrent. Une femme alla enlever des bouquets d'herbe, devant la porte de la hutte du mort; un jeune homme pratiqua une brèche dans le mur en vue des cérémonies de purification des veuves qui allaient commencer et dans le détail desquelles je ne puis entrer... Puis toutes les femmes arrivèrent pour faire le tour du tombeau. Elles tournèrent autour plusieurs fois, en causant avec le mort: «Adieu! Tu es parti! Ne nous oublie pas! Pense aux enfants. Pense à Moulalène». (C'est la fille du mort.) En disant cela leurs voix tremblaient, mais il ne fallait pas pleurer... à cause de cette terrible malédiction de phthisie qui s'attache à ceux dont le cœur n'est pas fort...

Je partis alors avec mes anciens qui m'expliquèrent tout ce qui ne m'était pas encore clair dans ces cérémonies. Les jours suivants, le reste des possessions du défunt fut déposé au pied de l'arbre où les racines du tombeau et la branchette du *nkanye* avaient été placées déjà, cela en vue de l'aspersion purificatrice qui eut lieu le cinquième jour. Sur le tombeau même on éleva une petite hutte, car le défunt avait tant souffert des esprits qui l'avaient possédé qu'on lui donnait un petit toit pour le tenir à l'ombre du soleil brûlant. Au pied de cette hutte minuscule, on alla mettre la petite marmite de terre qui servait de verre à boire à Sokis. On la perça par dessous et c'est là que désormais la veuve et la sœur du défunt, restées seules au village,



La hutte écrasée, coutume funéraire qui s'accomplit plus ou moins longtemps après l'enterrement.

vinrent verser les prémices de la bière qu'elles fabriquent de temps en temps. Cet autel modeste, elles ont consenti à me le donner, non sans peine... Considérons-le avec respect et saluons-le avec émotion... C'est selon toute probabilité l'autel de l'humanité primitive...

* * *

Le 10 Août 1908, une assemblée imposante de savants anthropologues assistait à l'exhumation d'un squelette préhistorique découvert dans l'abri dit du Moustier, dans la Dordogne, par un archéologue qui exécuta là-bas des fouilles très fructueuses, M. HAUSER. L'extraction de ces ossements humains fut opérée par le prof. KLAATSCH avec un fort grand soin et ce qu'on trouva dans ce tombeau excessivement antique est du plus haut intérêt. Je cite d'après le numéro de Janvier 1909 de «l'Homme préhistorique», revue où

M. HAUSER a publié sa découverte: «Le cadavre de «l'homo mousteriensis» (ainsi qu'il fut baptisé) reposait dans l'attitude du sommeil. Sous sa tête, il y avait tout un empierrement formé de silex. Il est hors de doute que ces silex avaient été mis là intentionnellement, car la configuration de leur surface supérieure et leur disposition sont telles qu'ils s'ajustaient exactement aux chairs et aux saillies des os... Ces silex constituaient peut-être la matière d'un oreiller de pierre. La figure reposait sur le côté droit; le bras droit soutenait la tête; la joue était appuyée sur le coude. Le bras gauche était étendu tout droit. Dans son voisinage immédiat nous avons trouvé le plus beau coup de poing¹ que cette station ait jamais fourni. Il mesure environ 17 *cm* et est remarquablement bien travaillé des deux côtés; sa présence en cet endroit doit certainement être attribuée à une coutume préhistorique de placer des armes dans la sépulture des jeunes gens. Outre ce coup de poing, il y avait près du squelette un racloir très bien travaillé d'une longueur de 13 *cm* environ. Le nez avait été protégé par deux morceaux de silex... Sous le coude droit se trouvait un silex creusé d'une sorte de gouttière où autrefois ce coude s'ajustait... On ne saurait donc douter qu'on se trouve en présence d'un individu enterré selon les règles; c'est ce qu'indiquent également les nombreux fragments d'animaux qui avaient été ensevelis avec le corps et qui ont été trouvés tout autour du squelette et tout près de lui... De plus il y avait en tout, dans le voisinage immédiat du crâne, dix silex taillés d'une façon définissable au point de vue archéologique et soixante-quatorze d'une forme indéterminée... Tout, dans la manière dont le cadavre a été inhumé, témoigne d'égards affectueux...»

L'abri du Moustier est la station classique de cette période du quaternaire que G. de MORTILLET a appelée d'après cette localité: le Moustérien. Les restes de l'industrie humaine à cette époque sont encore extrêmement primitifs. A ce moment-là les glaciers descendant des Alpes couvraient toute la Suisse et une partie de la France. Quant à l'antiquité de ces débris, elle est très grande. Un autre archéologue, M. PITTARD, qui a fait des fouilles très soignées dans la Dordogne, a constaté l'existence de huit couches superposées au dessus des gisements moustériens qu'il a découverts. La plupart des spécialistes sont d'avis que la période du Moustier est vieille d'au moins 20.000 ans, et c'est en tous cas à cette antiquité-là que remonte le squelette trouvé par M. HAUSER.

* * *

Rapprochons maintenant les deux enterrements que nous avons décrits, celui de Sokis qui eut lieu le 17 Janvier 1909 au Sud de l'Afrique, selon les rites de la tribu Ba-Ronga et celui de l'Homo mousteriensis, vieux de 200 siècles, tel que nous pouvons le reconstituer d'après la description minutieuse de HAUSER et KLAATSCH.

Nous ne savons pas ce que pensaient et croyaient les races antiques qui peuplaient la France avant et pendant la période glaciaire. Nous n'avons d'elles

¹ On appelle coup de poing en langage archéologique un instrument de silex de forme ovoïde.

que les restes d'une industrie très primitive et quelques indications peu nombreuses sur les rites qu'elles pratiquaient. Par contre nous connaissons très bien les idées des Bantous actuels et la conception du monde et de l'homme qui a inspiré leurs coutumes. Car nous parlons leurs langues, nous les interrogeons librement et, ayant gagné leur confiance, nous obtenons d'eux pour autant qu'ils les connaissent eux-mêmes toutes les explications que nous voulons sur leurs mœurs. Or on a certainement le droit, scientifiquement parlant, de conclure d'une ressemblance ou d'une identité dans les rites à une



Représentation schématique d'un Ronga de son tombeau, avec la maison du mort et sa place publique.

ressemblance ou une identité probables dans les conceptions. Ce procédé qui consiste à comparer les coutumes des sauvages actuels avec celles que nous révèlent les découvertes paléontologiques, est le seul auquel on puisse recourir pour la solution des problèmes anthropologiques de l'obscur e époque des origines et son application est assurément d'une légitimité absolue.

Quelqu'un objecterait-il que dans le cas présent, on ne saurait tirer de conclusion, puisque nous ne possédons qu'un seul cadavre moustérien exhumé ? Tout d'abord nous dirons qu'il y en a deux, comme nous allons le voir tout à l'heure et d'ailleurs un suffit, car, d'après la définition même du terme, on

ne saurait se représenter des rites accomplis pour un seul individu. La manière en laquelle on a enterré l'*Homo mousteriensis* a dû être pratiquée pour d'autres aussi, dans le clan auquel il appartenait; les rites funéraires peuvent avoir varié d'une tribu à l'autre comme ils varient actuellement quand on passe des Ronga aux Soutos et aux Zoulous. Cela ne nous empêche nullement de tirer des conclusions en présence de ce cas puisqu'il est si bien caractérisé.

Cherchons donc par quels traits ces deux enterrements se ressemblent.

1^o Dans l'un comme dans l'autre, nous voyons le cadavre entouré de soins extrêmement affectueux. On ne le jette pas à la voirie. On ne le laisse pas en proie aux bêtes féroces. Je m'étonnais de la manière avec laquelle le frère cadet de Sokis ramenait la couverture du défunt jusque sur la figure couverte d'ocre, comme s'il voulait empêcher le contact immédiat de ces traits hier encore animés et aimés avec la terre lourde et brutale. De même ceux qui enterrèrent jadis l'homme du Moustier, placèrent des silex sur son nez, sous sa tête, comme pour le protéger ainsi d'un attouchement froissant. Les Ba-Ronga enlevèrent aussi avec soin les racines du tombeau par respect pour le mort, disent Elias et Mboza, et ils poussèrent avec leurs mains la terre dans la fosse, comme s'ils eussent voulu qu'elle fût plus légère sur le pauvre Sokis qu'ils pleuraient. De même, dit M. HAUSER, tout dans la manière avec laquelle le cadavre du Moustier a été inhumé témoigne d'égards affectueux; quelque proéminentes qu'aient été les arcades sourcillères de son crâne, cet homme n'appartenait point à une race de demi bêtes féroces.

2^o On avait replié les extrémités de Sokis. Si jamais son squelette est exhumé, on trouvera ses avant-bras ramenés contre les humérus et ses tibias contre les fémurs. Si on avait exécuté le rite des branchettes dans toutes ses parties, le bras droit eût cependant été allongé. Chose étrange, c'est exactement dans cette position que le squelette moustérien se trouve, sauf que, le corps ayant été couché sur le côté droit et non sur le gauche, c'est le bras droit qui est replié sous la tête et le bras gauche allongé sur le côté. HAUSER ne dit rien des membres inférieurs. Mais un second squelette de la même époque a été découvert depuis lors, en Septembre dernier, dans la Dordogne par le Dr. CAPITAN, le squelette dit de la Ferrassie. Il a été dégagé avec un soin minutieux et photographié sur place. L'illustration vient de publier cette image et l'on constate que, à celui-là aussi, les jambes étaient fortement repliées sous les cuisses et celles-ci à demi fléchies contre le bassin, le bras droit étant plié et le bras droit gauche le long du corps. Or cette manière d'enterrer les morts paraît avoir été celle de toute l'humanité primitive. Les squelettes exhumés des sépultures les plus antiques de l'Egypte et de la Chaldée étaient aussi dans cette position-là. Certains savants l'ont appelée la «position embryonnaire». Ils supposent que ces primitifs ont voulu donner au mort l'attitude qu'il avait dans le sein de la mère avant sa naissance. L'idée profonde exprimée par ce rite serait alors celle-ci: La mort n'est qu'un passage à une vie nouvelle . . . Le défunt s'avance vers une nouvelle naissance . . . M. ED. NAVILLE met en doute cette interprétation quelque peu mystique. Il croit plutôt avec Hérodote que les primitifs ont voulu donner au décédé la posture d'un

homme assis. En l'inhumant ainsi, on l'aurait représenté assis dans sa hutte de mort comme il l'était généralement dans sa hutte réelle de son vivant. Cette explication ne me paraît pas tout à fait satisfaisante, lorsqu'il s'agit du rite tel que les Ba-Ronga le pratiquent. Je croirais plutôt à une raison religieuse obscure. Mais comme eux-mêmes ne la connaissent pas ou ne la connaissent plus, il est inutile de se livrer à d'autres hypothèses. Quoiqu'il en soit, le repliement des membres est en relation directe avec la croyance à une vie personnelle dans l'au-delà.

Quant au fait que dans les deux cas l'un des bras est étendu, je me borne à le rapprocher du rite des branchettes sans prétendre que cette coutume ait été pratiquée par les Moustériens — car je ne sache pas qu'elle soit répandue parmi les tribus Bantou en dehors du pays Ronga.

3° Dans leur tombeau, ces deux primitifs ont été couchés dans l'attitude du sommeil. Entendons-nous bien. Le Ronga vivant, dort, la tête posée sur un oreiller de bois, la main sous la tête, mais les jambes étendues, non repliées. Il n'a donc pas exactement durant le sommeil la posture de Sokis dans son tombeau. Il est évident néanmoins que le défunt est envisagé comme dormant. L'oreiller de *Nkanye* en fait foi. La couche de silex sur laquelle repose le crâne du Moustérien, est probablement aussi une «manière d'oreiller», comme le dit M. HAUSER. Les habitants de la grotte ont donc aussi pensé que leur mort était entré dans le sommeil... Mais quelle sorte de sommeil? Ce n'est point le *burongo*, sommeil ordinaire, mais une existence différente de celle des vivants comme l'existence des dormeurs est différente de celle des gens éveillés. Pouvons-nous deviner comment ils se représentaient cette existence des morts qui, pour eux, n'étaient point anéantis par leur décès mais qui avaient passé dans un nouveau mode d'être?

4° Sokis demeure dans sa hutte sous terre et vient s'asseoir sur sa place publique où l'on a étendu ses nattes, à 60 cm. sous sol. Sa manière de vivre est donc sensiblement la même que celle qu'il avait au village, car là aussi il passait son temps alternativement dans la paillotte et sur la place. On a enterré avec lui ses habits, ses nattes; on a mis sur le tumulus son verre où sa veuve ira verser de la bière de temps en temps; il continue donc, là-bas, là-dessous, sous une forme mystérieuse sans doute, sa vie terrestre. D'autre part il s'en est allé (*a fambile*). Il a été rejoindre ses ancêtres, bien loin, à l'ouest, dans le pays d'où est sortie la tribu et vers lequel on a dirigé ses yeux éteints. Les intuitions des Moustériens étaient très analogues. En effet, ils ont mis près du bras du jeune homme un superbe coup de poing, l'un des plus beaux instruments qu'ils possédassent, probablement celui dont se servait le défunt. L'idée est la même: Là-bas aussi le Moustérien aura besoin de ses armes. Quelque désir que ses héritiers puissent avoir de garder un instrument qui a coûté beaucoup de peine à fabriquer, qui a pour eux une réelle valeur, ils enfouissent l'arme précieuse, et en plus un beau racloir et dix silex travaillés: toute une fortune, car le défunt ne doit pas en manquer.

5° Tous ces rites ont leur explication dernière dans le fait que, pour les Ba-Ronga le décédé, non seulement continue à vivre, mais devient un dieu. Ce mot de dieu, est un mot bien auguste, sans doute, pour traduire les termes

de *chikouembo*, *indhlozi*, *mudimo*, avec lesquels les Bantou Thonga, Zoulou ou Souto désignent les esprits des ancêtres. Faisons abstraction immédiatement d'une bonne partie des idées que ce terme renferme pour nous Aryens et surtout pour nous Chrétiens. Néanmoins la notion du *chikouembo* implique jusqu'à un certain degré les attributs de toute-puissance, de toute-science, de toute-présence que nous n'appliquons qu'à la divinité. L'ancêtre devenu *chikouembo* est tout-puissant pour bénir ou pour tourmenter ses descendants. Il peut faire tomber la pluie qui fertilise; il peut aussi l'empêcher et compromettre toutes les récoltes. Il maintient ou détruit la santé de ses petits enfants. Il dirige les arbres dans leur chute et, le cas échéant, assomme ou protège celui qui se trouve sur place à ce moment-là... On le prie pour obtenir un bon voyage et un dicton fort religieux assurément résume la théologie, j'allais dire la piété indigène: «*Khongelwa a nga dlawi, ku dlawa phalaburena*, celui pour lequel on intercède n'est pas tué; celui qui est tué c'est celui qui se confie dans sa propre force...» Le *chikouembo* possède aussi la toute-puissance et la toute science, car il voit tout ce que font ses descendants bien qu'ils habitent des villages éloignés les uns des autres. Il sait quand on néglige de lui apporter des offrandes. Aussi prend-on soin de bien enterrer le mort qui devient un dieu si redoutable. Car si on ne le faisait pas selon les règles, l'esprit du décédé serait irrité, enverrait des malheurs et exigerait des expiations de ses descendants.

Mais cette notion de la divinité est d'autre part fort inférieure, car la toute-puissance, la toute-science et la toute-présence du dieu sont limitées à la famille ou à la tribu qui descendent de lui. La théologie bantou n'a point déduit logiquement la transcendance divine; l'élément moral aussi fait presque totalement défaut dans sa conception des dieux. Je sais bien qu'il existe dans presque toutes les tribus, à côté des intuitions animistes du culte des ancêtres, une autre notion plus ou moins développée, la notion déiste qui chez les Ba-Ronga est très vague, chez les Zambéziens beaucoup plus claire. Pour eux le Ciel est aussi une puissance divine... Il préside aux orages, à la mort, à l'apparition des jumeaux. Mais on ne lui rend aucun culte, chez les Ba-Ronga, car c'est à peine un être personnel.

Quoiqu'il en soit les Bantou ont une religion, des sacrifices, des prières presque liturgiques et ce sens spécifiquement humain de l'infini, du Tout-puissant qui est à la base du sentiment religieux.

Les Moustériens le possédaient-ils? C'est très probable, car les rites funéraires dont nous venons de constater l'existence chez eux ne s'expliquent que par la conception religieuse qui leur a donné naissance. Les soins affectueux dont le mort est entouré, les objets précieux que l'on enfouit avec lui dans le tombeau, la peine qu'on se donne pour l'enterrer décemment malgré l'horreur de toute l'humanité primitive pour la mort, tout cela est l'effet, non seulement de la piété filiale mais de la crainte d'être maudit, tourmenté par le défunt désormais revêtu de la puissance surnaturelle. Il est légitime de penser que, pratiquant des rites aussi analogues à ceux des Ba-Ronga dans l'inhumation de leurs morts, les hommes du quaternaire avaient des idées religieuses semblables aux leurs. Remarquons en outre que dans le voisinage du squelette de l'homme du Moustier on a trouvé des ossements de bœufs

sauvages en grand nombre; quelques uns sont à moitié calcinés et il semble qu'ils soient les restes d'un repas funéraire célébré sur le tombeau et qui, d'après certaines analogies, est un rite religieux, une sorte de sacrifice.

* * *

Il serait facile de philosopher longtemps sur ces faits. Je me borne à deux remarques pour terminer.

On s'est parfois demandé si vraiment les tribus sud-africaines pouvaient être taxées de primitives. N'ont-elles pas des siècles d'évolution derrière elles? Elles doivent avoir subi un développement, elles aussi, car rien n'est immobile au sein de l'humanité. C'est vrai. Les traces de cette évolution se retrouvent dans certaines de leurs mœurs, spécialement dans celles qui ont trait à la constitution de la famille. Les Ba-Ronga qui ont actuellement adopté en plein le système du patriacat, ont passé autrefois par le matriarcat. Une étude approfondie des relations de parenté le prouve. Mais à d'autres égards, le Bantou d'aujourd'hui est presque identique au Moustérien d'il y a 20.000 ans. C'est extraordinaire, mais c'est un fait et cette stagnation surprenante est un problème pour lequel les anthropologues n'ont pas encore trouvé une explication satisfaisante.

D'autre part la découverte des squelettes de la Ferrassie et du Moustier et la comparaison à laquelle nous venons de nous livrer forcera la science à reviser certaines affirmations qu'on avait prématurément lancées à propos de l'homme des époques paléolithiques. Dans son ouvrage d'ailleurs si admirablement informé, si riche de faits sur l'homme préhistorique, GABRIEL DE MORTILLET a résumé l'évolution de l'industrie paléontologique. Les documents nombreux dont il disposait, rendent très probables ses conclusions sur le développement progressif de la taille des silex à travers les divers étages du quaternaire. Mais en décrivant l'homme de Neandertal auquel celui du Moustier ressemble le plus par ses caractères ostéologiques, comme une sorte de bête féroce ne possédant point la parole articulée, ancêtre des assassins actuels, absolument dénué de religiosité, en soutenant que l'idée religieuse était totalement absente de ces époques reculées et qu'elle a été apportée aux anciens habitants de la France dans des temps bien postérieurs par des invasions orientales, MORTILLET a évidemment conclu trop vite. Sans vouloir tirer de la comparaison entre ces deux enterrements des conclusions sur la religion primitive de l'humanité, il n'est point sans intérêt pour nous de constater que, il y a 20.000 ans déjà, dans l'âme obscure du pêcheur de la Dordogne, comme dans celle du Bantou actuel, il y avait quelque vague lueur d'infini et peut-être aussi quelque aspiration vers la Divinité!

The Great Déné Race.

By the Rev. Fr. A. G. MORICE, O. M. I., Winnipeg, Manitoba, Canada.

(Continued.)

CHAPTER XVI.

Puberty customs.

Menstruation and its Consequences in Antiquity.

"The woman who, at the return of the month, hath her issue of blood, shall be separated seven days. Every one that toucheth her, shall be unclean until the evening. And every thing that she sleepeth on, or that she sitteth on in the days of her separation, shall be defiled. He that toucheth her bed shall wash his clothes: and being himself washed with water, shall be unclean until the evening. Whosoever shall touch any vessel on which she sitteth, shall wash his clothes; and himself being washed with water, shall be defiled until the evening."¹

These stringent prescriptions of the Mosaical Law are well known, and that they were strictly observed among the posterity of Jacob there can be no reasonable doubt. But, apart from the well understood sanitary considerations that prompted them, the fidelity with which they were followed was, in part at least, consequent on the fact that they were apparently but an official consecration of sentiments and customs which prevailed long before Moses' time. The state of a menstruating woman must, indeed, have been extremely repulsive to the inhabitants of Mesopotamia, since when Laban, furious at the disappearance of his family idols, was looking for the same among the goods of his daughters, one of whom, Rachel, had taken them away, it sufficed for her to sit upon them and say quietly: "it has now happened to me according to the custom of women"² to send her father away, and avert from her head the sentence of death which had implicitly been pronounced against her by her husband.

Among the Jews of old, puberty gave rise to at least five distinct observances. First, the woman in her menses was legally impure, and all contact with her entailed defilement. Second, she was sequestered from the company of men. Third, even at the expiration of her menstrual discharges, she remained in a state of mitigated seclusion until the time of her marriage. Fourth, she had then to wear a special costume whenever she went out; and, lastly, she was under the guardianship of a close relative, who was responsible for her conduct and whose duty it was to avenge any wrong done her.

¹ Levit., XV, 19—23.

² Gen., XXXI, 35.

The first two points are so clearly mentioned in the above quoted texts from Leviticus that we need not insist thereon.

That, independently from her menstrual periods, the Jewish maiden remained till her marriage a being apart, who must associate only with persons of her own class seems also certain. The very name of a virgin in Hebrew, עלמה *halmah*, or hidden away, should suffice to prove it. A virgin in the eyes of a Jew was not necessarily one that was pure in mind and body, since the sacred text sometimes finds it necessary to mention that the person referred to by that name was "not known to man"¹. The term was applied to any girl who, having reached the age of puberty, was living in special apartments unfrequented by man, as long as she remained single. For instance, Amnon, who entertained a criminal passion for his sister Tamar, deplored the fact that, as she was a virgin, he could not even see her, and therefore found it difficult to gratify his evil inclinations². Moreover, when Heliodorus came to Jerusalem in order to despoil the temple of its treasures, Holy Writ gives it as a token of the extraordinary commotion the event occasioned among the people that even "the virgins that were *shut up* came forth, some to Onias, and some to the walls, and others looked out of the windows"³.

As regards the apparel proper to those virgins, Dom Calmet says that they had to be veiled, and could be seen only by their nearest of kin⁴. The erudite Benedictine does not adduce any proof of his assertion; but we need not go far to find it. Flavius Josephus states expressly that, in the time of David, maidens wore loose coats "tied at the hands and let down to the ankles that the inner coats might not be seen"⁵. According to St. Jerome, this part of the feminine costume consisted in a summer veil, which covered the whole body, including the head, in front of which was an opening for the eyes, after the fashion of that of the modern oriental ladies⁶.

If we understand the Bible aright, however, this ample vestment was hardly a veil, since we read of Tamar that "she was clothed with a long robe (*posim* in Hebrew), for the king's daughters that were virgins used such kinds of garments"⁷. But it was an outer and secondary piece of apparel, that could be dispensed with without violating the laws of propriety, since, after she had been abused by her brother, Tamar rent it and went out with the evident purpose of showing that her virginity had been destroyed in the same way as the external token of it was now torn.

It was no doubt with this outer garment that Rebecca covered herself at the sight of her future father-in-law⁸. Though above all a badge of maidenly modesty, it was nevertheless in a sense the equivalent of the *prætecta*, of the

¹ Gen., XXIV, 16; Num., XXXI, 17.

² II Kings, XXIII, 2.

³ II Macc., III, 19.

⁴ *Dictionnaire de la bible*, Art. Vierge, Toulouse, 1783.

⁵ "Antiquities of the Jews", book VIII, chap. VIII.

⁶ Hier. in Isai., III.

⁷ II Kings, XIII, 18.

⁸ Gen., XXIV, 65.

Romans, a token of maturity, and as much a sign of the eligibility of the wearer for marriage as the frequentation of the *olag*, or communal house of the unmarried girls, is of the modern Igorots of the Philippine Islands¹.

To return to the Jewish maidens, I have said that they were entrusted to the guardianship of some near relatives. Thus, according to Josephus, Rebecca says to Abraham's servant: "Laban is my brother who, together with my mother, takes care of all our family affairs, and is the *guardian* of my virginity"². Again, after mentioning the massacre of all the Benjamites of either sex with the exception of six hundred men, the same historian says that the Israelites repented when they saw the consequence of their act, which was to be the extinction of the entire tribe of Benjamin. Therefore they allowed the survivors to take to wives "four hundred virgins that had not known the bed of man"³, as the Scripture has it, adding that, should the maidens' parents resent the high-handedness of the proceeding, "they will tell them that they were themselves the cause of what had happened, by neglecting to *guard* their daughters⁴. Furthermore, Josephus gives as one of the reasons why Amnon could not violate his sister "the *custody* she was under"⁵.

Jewish customs among the Déné Maidens.

If we now turn to the Déné girls, we shall be confronted by exactly the same five ritual points which, in the west at least, are just as strictly observed as among the Jews. In the first place, the Dénés have no more proper name for a virgin than the Hebrews of old. The latter, as we have seen, called such a person one hidden away, *helmah*; to the Carriers the same is *sak-æsta*, one that stays apart. This is so true, and the deficiency of the language is so glaring in this respect that, when designating the Blessed Virgin by that appellation, the missionary must explain to the natives that Mary was not a virgin in their own sense of the word, that is, simply an unmarried young woman sequestered from the world by the will of her parents and the custom of her people, but one who never *knew* man, to use the Biblical expression, which is also current in all the Déné dialects.

As to menstruation, let it be well understood that, in the eyes of our Indians, a woman affected thereby is the very incarnation of evil, a plague to be avoided at all costs, a being with whom all contact, however innocent and indirect, entails exceedingly dreadful consequences. The very name of the menstrual discharge is in Carrier as synonymous with evil as it can be. The westerners call it *hwotsi*, while they designate evil as *hwotsi*; with a desinential hiatus.

As soon as the first symptoms of puberty make their appearance, the young girl is mercilessly secluded from all company, even that of her parents. At

¹ A. E. Jenks: "The Bontoc Igorot", p. 66. Manila, 1905.

² "Antiquities of the Jews", book I, chap. XVI.

³ Judges, XXI, 12.

⁴ *Ubi suprâ*, book V, chap. II.

⁵ *Ibid.*, book VII, chap. VIII.

a distance from the habitations a small hut is hastily made for her, wherein she has to dwell until the menstrual flow is well over. She is visited only by a female relative, her mother or maternal grandmother, who daily takes to her the meagre fare customary under the circumstances. The girl has to lie down as long as possible, eat as little as she can, and only of dried food. The comestion, while in her impure state, of the flesh (especially of the head) of any animal, fish or land game, that but lately enjoyed the sweets of life could not but irritate its surviving fellows, which would not fail to resent so grievous an insult by avoiding the traps, snares, arrows or bullets of all the relatives of the guilty party. She must content herself with some bits of dry fish and a few berries, and the greater is her abstinence from food the longer and more enjoyable will be her after life.

While in that state of strict confinement, she is called *a-šta*, she that stays in a hole, a term which seems to imply even more absolute seclusion in primordial times, unless it be taken to mean that the girl is now so much hidden from view that she is practically dead and buried. The word is the equivalent of that by which the Chinese maiden is known among her own people when, banished at twelve from all companionship, she becomes "the girl who sits in the house".

Nor is this all. By reason of the excessively malign influences whereof she is possessed, the Déné girl is strictly forbidden to walk in the beaten tracks, go out to fetch her own fire-wood or water, bathe or even wash herself in the streams and lakes, for fear she would cause the death of the fish or prevent her people from taking any. Above all, she must avoid touching anything belonging to man, especially his hunting implements, which would be thereby defiled and entirely unfitted for the capture of game. She must keep away from the tracks of the same; nay, she is debarred from even crossing the trail whereon "the head of a deer, moose, beaver, and many other animals have lately been carried, either on a sledge or on the back"¹. She must not go near the places where fish-nets are set or beaver is being trapped, and in Hearne's time she could not even walk over the ice of the lakes and streams. Is not this following the Mosaical code with a vengeance?

The same seclusion, accompanied by identical observances and restrictions, recurred with every following menstruation, even after marriage.

After her catamenial course, walking in the steps of her Jewish prototype, the Déné virgin or *sak-æšta* undergoes a mitigated seclusion. At night she sleeps in the partitioned space in the corner of the house, or close by the pillow of her father². She is carefully watched, and when going out she wears (or at least wore till a comparatively late date) the exact counterpart of the Jewish girl's veil or robe.

¹ S. Hearne, *op. cit.*, p. 315.

² "A *tæneza* had a daughter, and she was a virgin. He made her pass every night quite close to his pillow, for he was rearing her with the greatest care" ("Three Carrier Myths", by the writer; *Trans. Can. Inst.*, vol. V, p. 28). Everybody knows that the myths of a people are a perfect mirror representing to the life its past social habits.

This was in the far east "a kind of veil or curtain made of beads", according to Hearne, who adds that it was used as a mark of modesty, because the persons that wore it were then considered marriageable¹.

In the west it was a much more elaborate affair, consisting in a garment which combined in itself the purposes of a veil, a bonnet and a mantlet. It was of tanned skin, and its forepart was cut out into a long fringe, which partially concealed from view the face and breasts. Then it formed on the head a close fitting cap or bonnet, and finally fell in a broad band almost to the heels. This head-dress or veil was made and publicly imposed on the head of the maiden by a paternal aunt, who received at once some present from the girl's father.

This garment was proper to those who "stay apart" (*sak-æsta*) in the same way as the *posim* was the apanage of the Jewish *helmah*, or hidden ones. In both cases it was discarded on contracting marriage.

Proofs.

It requires a long stay among the Indians and some familiarity with their languages to notice such customs and thoroughly understand the why and wherefore of the same, as they are naturally averse to explaining them to strangers. We cannot, therefore, expect mere travellers to remark them, or at least to realize their true import. Of all those which I have just described I have been myself a witness, except as regards the maidenly veil, which all the Indians of a certain age remember vividly. Were my own testimony impugned, I could still point to Hearne, who is quite explicit on those points². Harmon expressly mentions the virgins' outer dress, which in his time (*circa* 1812) consisted of "a kind of veil or fringe [worn] over the eyes, made either of strung beads or of narrow strips of deer skin garnished with porcupine quills"³. He adds that "while of this age [the wearers] are not allowed to eat any thing, excepting the driest food; and especially they may not eat the head of any animal. If they should, their relations, as they imagine, would soon languish and die"⁴.

George Keith, an old trader familiar with the particularities of aboriginal life, writes of the Beaver women: "A woman in her menses lodges alone, and never stirs from her lodge. When decamping, she must walk behind and drop now and then branches of trees on the road, to give notice to any one who might happen to fall upon the same road, in order to prevent strangers from having sore legs, and make them avoid this route"⁵.

Petitot has also the following concerning the natives of the Great Bear Lake basin: "Je m'aperçus que l'on poussait encore, chez eux, jusqu'à la bar-

¹ *Op. cit.*, pp. 314—315.

² *Op. cit.*, pp. 313—315 and *passim*.

³ "An Account of the Indians living West of the Rocky Mountains", p. 246.

⁴ There was indeed a fear for the safety of the woman's relatives; but she was more concerned with their prospects as hunters, owing to the peculiar notions entertained with regard to the brute creation.

⁵ Letter dated 28 Feb. 1810 (in Masson's work, vol. II, p. 91).

barie la loi de la séquestration des femmes malades; car je vis, hors du camp, une cabane en branchages qui ne contenait pas moins de cinq de ces pauvres infirmes, auxquelles il était absolument défendu de franchir le seuil pour couper du bois, aller chercher de l'eau ou de la nourriture, de crainte qu'elles ne souillassent les chemins par leur contact, et ne procurassent aux hommes des maladies, et surtout la mort. Elles se montrèrent toutes honteuses de voir que je ne craignis pas d'aller les visiter dans leur cahute, de leur donner la main et de converser avec elles¹."

But perhaps the most characteristic testimony I can furnish is that of Captain Back. It is so much the more valuable as the explorer relates the occurrence without realizing that the cause of the whole trouble lay in the fact that the woman he speaks of was experiencing her catamenial discharge. Here are his own words.

"A middle-aged woman, with a girl about six years old, came to us in great consternation, seeking protection against a hunter, over whose gun she had unluckily stepped during the night. On discovering what she had done, which, in the opinion of an Indian, would destroy the qualities of the gun and prevent its killing, she was so alarmed for the consequences of her crime, that, though attached to the man, she preferred flight to the chance of what his fury might inflict on her. However, after allowing a reasonable time for the evaporation of his passion, she returned; and as he had, fortunately for her, shot an animal with the same gun since the disaster, she was let off with a sound thrashing, and an admonition to be more careful for the future. This, according to Indian law, was most lenient, as the unhappy female guilty of such delinquency seldom or ever escapes with a slighter punishment than a slit nose, or a bit cut off the ears²."

Other Puberty Customs.

The age of puberty may be considered either as a legal limit based more or less on the law of nature and regulating social advantages and obligations, or as a period of transition when the child really passes into manhood or womanhood. Viewed from either standpoint, it varies not a little according to the codes of the different countries, as well as relatively to the habitat, climate and mode of life. Among the ancient Romans, that momentous change in the human being was deemed to take place between the fourteenth and the sixteenth year. The young Athenians were supposed to reach that age only at eighteen, while the Hebrew boys were regarded as pubescent at thirteen. Six months thereafter the latter were bound by all the laws that affected adults.

As to the Dénés, Dall places at twelve or fourteen the age of puberty among the Alaskans³. According to Hearne, some of the eastern girls have their first menses in their thirteenth year, while others are still reckoned

¹ *Exploration du Gd. L. des Ours*, p. 193.

² "Narrative of the Arctic Land Expedition", etc., pp. 213—214.

³ "Travels on the Yukon", p. 202.

children at sixteen¹. But Harmon is evidently astray when he says that the virginal dress is worn "from the age of eight to eleven"². I should think fifteen a good average for the dawn of womanhood among the western Déné girls.

Over and above the Jewish observances noted in our last section, superstition was responsible for quite a few more in the west. Before we enumerate them, we may well ask ourselves if the impromptu distribution of clothes by the father of a girl reaching puberty could not be regarded as a feeble echo of another ordinance of Leviticus, which has transmitted in a form slightly disfigured by time and peculiar social conditions the Mosaical obligation of making an offering to wipe out any legal uncleanness incurred³. The Déné father certainly thought that he shared the uncleanness of his daughter, in the same way as the progenitor of twins deemed himself unclean after the birth of the latter, and this offering of property, not to a priest who did not exist, but to the assembled community which represented the tribe, was, to use the expression current among the Carriers, intended to "wash out his shame".

Upon attaining womanhood, the girl's fingers, wrists and legs at the ankles and immediately below the knees were encircled, in the latter tribe, with ornamental rings and bracelets of sinew intended as a protection against the terrible influences of which she had become possessed.

Moreover, to avoid contact with the vessel containing the water she drank and, at the same time, be the more enclined to curtail the quantity of the same, the pubescent maid had to use a tube made of a swan bone (fig. 63).



Fig. 63.

A neglect of this observance was considered tantamount to courting serious throat complaints. Nor was she permitted, while in her impure state, even to touch her own head, the seat of her mind and thoughts. To prevent immediate contact with her fingers, she wore suspended at her necklace or belt, along with the drinking tube, a sort of two-pronged comb or rather scratcher, a little implement of wood which affected the shape of fig. 64⁴.

This last was common to both pubescent girls and boys. The latter also tied cords of sinews wound with swan's down at the wrists and around each leg, as in the case of the girls, which they wore for the space of one year, after which they were regarded as having reached the state of manhood. A faithful

¹ *Op. cit.*, p. 315.

² "An Account", &c., *loc. cit.*

³ Lev., V.

⁴ I have never seen the scratcher in use; but the drinking tube was to a late date quite common among the Babines. It was made of the larger wing bones of swans.

observance of this rite guarded them against precocious infirmities, and prepared them for an active life and success in the chase.

To return to the weaker sex. It was at the time of puberty that the piercing of the lower lip was first practised, preparatory to receiving the labret among the Babines. When, after the insertion of several pieces of bone gradually enlarged, the resulting hole was of the required size, the labret proper, a plug of bone or hard wood, was inserted therein. This Harmon quaintly says had "the shape of the wheel of a pulley". He adds that "as the girls grow up,

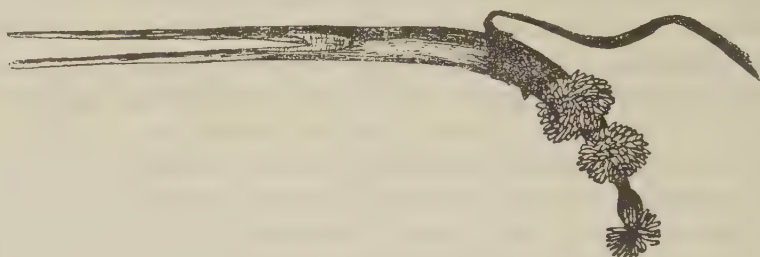


Fig. 64.

this wheel is enlarged, so that a woman of thirty years of age will have one nearly as large as a dollar. This they consider adds much to their beauty; but these wheels are certainly very inconvenient, and to us they appear very uncouth and disagreeable"¹.

I agree with the old fur-trader. A wheel may come very handy when in its proper place; but to have one in the lip must, indeed, have been "very inconvenient". Pity the slaves of fashion, ancient and modern.

Among the Hare Indians, when a girl had attained the age of puberty, her mother would tell her: "If anything of a troubling character should happen to you, put on your cape and hood, and lie down". As soon as she had her first flow, she would therefore cover her head and go off in a hurry to the hut erected for her, as was customary with the other tribes. One of the observances peculiar to the Hares was that, apart from the bonnet or hood proper to her condition², she was made to wear two sticks crossed on her breasts. She was to avoid breaking any rabbit bone, and for a whole month she had to abstain from eating the heart and blood of all animals, as well as from fish-roe and fat³.

Among the Pacific and Southern Dénés.

The puberty customs of the Tsœtsaut, that remnant of a Déné tribe now stationed on Portland Inlet, vary somewhat from those above enumerated, though they testify to the same dread of the malign forces inherent to menstruation. According to Dr. Boas, when one of their girls reaches maturity,

¹ *Op. cit.*, p. 266. The labret was also worn by some Yukon tribes (Dall, "Masks and Labrets", p. 151).

² Fr. Petitot calls it a *capulet*.

³ Cf. Petitot, *Traditions Indiennes du Canada Nord-Ouest*, pp. 247—249.

she wears a neck-ring of crab-apple twigs, earrings of bone and a piece of a rib around the neck, as amulets to secure good luck and a long life. But the most important part of her apparel is the equivalent of the Jewish veil, which seems to have been converted by that band into a large skin hat, which comes down over the face. They claim that if she should expose her face to the sun or to the sky, it would rain, an opinion which betrays a notable deviation from the original notions of the Dénés.

This hat protects also her face against the fire, which must not strike her skin, so that she has to wear skin mittens as a protection for the hands. She keeps the tooth of an animal in her mouth to prevent her teeth from getting hollow. For a whole year she must not see blood unless her face is blackened; else she would get blind.

The hat is worn for two years, during which the girl lives in a hut by herself, though she is permitted to see others. After that period, a man takes the hat off from her head and throws it away¹.

Among the Hupas, the customs attending the dawn of womanhood betray a further derogation from the original observances, to the extent of

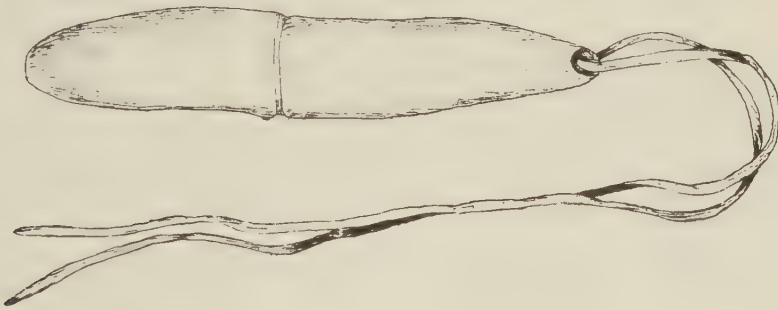


Fig. 65.

not only allowing, but prescribing baths in the rivers for persons having their first catamenial course. These baths are accompanied by ceremonies, and the event is the occasion of dances minutely described by Goddard². But even there we have the enforced seclusion, which lasts ten days, the maidenly veil of many strands, which are in that tribe of maple bark, the penitential abstinence, and the numberless precautions against touching the face or hair with the hands. This last point implies, of course, the ceremonial scratcher, which in this case takes the form of a single piece of bone or horn usually worn at the neck (fig. 65).

The chronicler of these practices does not explain their real intent. That it is identical with that of the corresponding customs in the north is evident from the wording of a mystical formula recited on subsequent menstruations in order to shorten to eight days the period of seclusion enjoined on the woman. On the night of the eighth day from the beginning of her course,

¹ Tenth Rep. on the N. W. Tribes of Canada, p. 45. Among the Carriers, the virginal veil was taken off by the same aunt who had put it on the girl's head.

² *Op. cit.*, p. 53.

she makes a small pool by the river to be used as a bath-room, and repeats a long formula wherein, after marking a cross with a charred acorn on her right arm, she says: "He will hunt deer without harm if he does eat what I leave", and again: "He who eats what I leave will kill deer the same as ever¹."

Among the Apaches of the far south, we find the very same scratching stick and drinking tube or reed as mentioned above. The accompanying fig. 66,

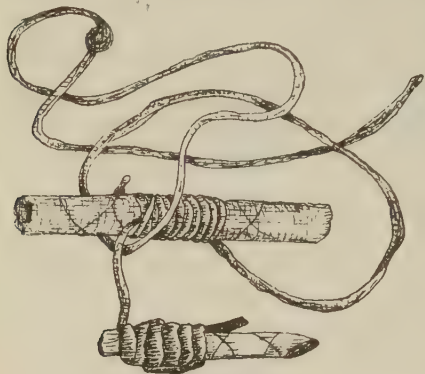


Fig. 66.

copied from Capt. John G. Bourke's "Medicine-Men of the Apache", represents both. In his erudite paper, the author quotes on their object and intent opinions which are, to say the least, amusing, and betray a remarkable ignorance of the mentality peculiar to the Indian. Thus, speaking of the scratcher, Kane declares that a Cree dares not scratch his head "without compromising his dignity"². Bourke states that the rule enjoined among the Apaches is that the first four times that a young man goes to war, he must refrain from scratching

his head with his fingers, or letting water touch his lips³. Hence the two above mentioned implements.

The reason of these prescriptions, even in this case, is not far to seek. The shedding of human blood and all acts leading thereto are defiling⁴. Therefore the same precautions used by the pubescent girl must be observed by the apprentice warrior.

A long leather cord attached both scratcher and tube to the Apache's belt and to each other, though some fractions of the tribe usually wore both in the hair.

As to the drinking reed, Captain Bourke hazards himself tentative explanations which he would not put forth if he had lived in the north and assimilated the ideas of the natives there. He suggests that the earliest conditions of the Apaches having obliged them to resort to all sorts of expedients in cooking and serving their food and drink, the reed may be a device which has survived the introduction of forks and spoons⁵, and was at one time necessary to avoid "the danger of burning the lips with both, or of taking into the mouth much earthly and vegetable matter or ice from springs and streams"⁶.

¹ Goddard, "Hupa Texts", p. 313.

² "Wanderings of an Artist in North America", p. 399.

³ "Medicine-Men of the Apache" (Ninth Ann. Rep. Bur. Ethnol.).

⁴ Cf. our chapter on War.

⁵ Forks are, of course, an innovation among the Indians; but spoons seem to have been known to them from time immemorial.

⁶ Bourke, *ubi supra*.

CHAPTER XVII.

Marriage.**Native Ideals of Female Beauty.**

Speaking of the eastern Dénés Petitot has the following: "Jamais ils ne considèrent la beauté en s'épousant, et la bonté d'une femme ne consiste point pour eux dans la pureté de vie qu'elle aura pu mener avant son mariage. Qu'elle soit soumise, habile à travailler et laborieuse, féconde, joufflue et bien portante, tout le reste importe peu. Un garçon et une fille, si laids soient-ils, trouveront toujours un conjoint, s'ils sont capables de travailler et de nourrir une famille"¹.

These remarks are certainly appropriate. Yet I would take objection to the initial statement that our aborigines have no consideration for beauty when they marry. Their considerations in choosing a partner are not of the highest order; but I cannot help believing that Petitot's assertion is of too sweeping a character. I know pertinently that, except in the case of a few unfortunates who are so circumstanced that they cannot think of a choice, the Dénés do pay great attention to that particular, while they do not overlook the more solid qualities enumerated by the learned missionary. But female beauty is with them of a type entirely at variance with that of our own ideal.

Even Hearne was not unaware of this when he wrote: "Ask a Northern Indian, what is beauty? He will answer: a broad flat face, small eyes, high cheek-bones, three or four broad black lines across each cheek, a low forehead, a large broad chin, a clumsy hook nose, a tawny hide, and breasts hanging down to the belt. Those beauties are greatly heightened, or at least rendered more valuable, when the possessor is capable of dressing all kinds of skins, converting them into the different parts of their clothing, and able to carry eight or ten² stone in summer, or haul a much greater weight in winter. These, and other similar accomplishments, are all that are sought after, or expected, of a Northern Indian woman. As to their temper, it is of little consequence; for the men have a wonderful facility in making the most stubborn comply with as much alacrity as could possibly be expected from those of the mildest and most obliging turn of mind; so that the only real difference is, the one obeys through fear, and the other complies cheerfully from a willing mind; both knowing that what is commanded must be done"³.

Dr. King evidently had this description before his eyes when he made an imaginary guest at a wedding feast exclaim in laudation of the bride: "Behold, my brethren, her broad flat face, small eyes, high cheek-bones, low forehead, broad chin, hooked nose, tawny hide, and pendent breasts, and you will say with me she is the very essence of perfection. Only perceive what strength

¹ *Monographie des Déné-Dindjé*, p. XXII.

² The stone here meant is fourteen pounds (Hearne).

³ *Op. cit.*, pp. 89—90.

she exhibits: a weight of two hundred pounds is nothing for her to carry; and as for hauling up a sledge, she will vie with any of the tribe"¹.

Now, whether the esthetic sense of the natives has improved with contact with people of other ideals, or perhaps because the above portraits partake more or less of the nature of a caricature, it is certain that in the west they could not pass for faithful pictures of a typical Indian belle. There an oval face with big black eyes, very long and narrow eyebrows, abundant hair, low forehead, light complexion, big fatty cheeks, well developed bust with prominent breasts, and especially hips as broad as possible would pass for the *non plus ultra* of feminine beauty.

Two points are especially considered great desiderata: the length of the face and the breadth of the body. Grown up children as the Dénés are, it is in the heat of a dispute that the women betray their inmost sentiments; and their ideas on external appearances are fully shared by the male population. "You lynx!" is a most cruel insult, because of the roundness of that animal's face; but the offended party will not fail to retort, unless the reproach be evidently unmerited: "you grass blade"! a term of vituperation which is scarcely less stinging, as a blade of grass is so slender and narrow.

But in polygamistic marriages there is no question that less showy qualities were formerly more in demand. Physical strength and laboriousness stood a better chance of winning the sympathies of man, especially if he was such a good hunter that he needed the services of many arms. Matonabee, the great chief who accompanied Hearne in his last and only successful attempt to reach the Arctic Ocean, may be considered a typical Indian, and a good judge of the requisites of a woman. Now he "prided himself much in the height and strength of his wives, and would frequently say few women would carry or haul heavier loads; and though they had, in general, a very masculine appearance, yet he preferred them to those of a more delicate form and moderate stature"².

Betrothing and Courting.

"Les Tartares se marient très jeunes et toujours sous l'influence des parents", says Huc in his invaluable book of travel through Asia³. The same is true of the immense majority of the Dénés, or at least of the girls among them. Mere children of ten or twelve were often given away as wives when the bid for them was sufficiently tempting. An occurrence which took place on the shores of Lake Superior had no doubt many counterparts in the wilds of the far north, where the influence of our civilization was naturally slower in penetrating. It is related by a clerk of the X. Y. Company⁴ in the following business-like lines, which show the scant respect then (1803) entertained for those precocious "marriages": "David a pris une jeune fille de 9 à 10 ans pour femme: je lui ai vendu de la marchandise. Il l'a renvoyée pour en prendre

¹ "Narrative of a Journey to the Shores of the Arctic Ocean", vol. II, p. 44.

² *Op. cit.*, p. 88.

³ *Souvenirs d'un Voyage dans la Tartarie*, vol. I, p. 297.

⁴ Which resulted from the temporary split in the North-West Company already mentioned.

une autre plus grande; je lui ai aussi vendu de quoi habiller cette seconde¹." Both transactions on the same day! This *sans gêne* tells volumes of the wanton levity with which most of the aboriginal unions were contracted.

However, in the far east the girls were always betrothed from the most tender age, always to men that were much older than themselves, and were regarded as likely props of their prospective father-in-law. From the age of eight or nine they were prohibited by custom from associating with children of the opposite sex, being watched with the most unremitting attention until they were actually given away by their parents. Hearne avers that girls "much younger" than ten or twelve were occasionally found engaged in the bonds of wedlock².

As to the boys, they had naturally to show their efficiency as hunters before they could dream of marrying. Among the Koyúkuns a youth had first to kill a deer, and if he should presume to take a girl to wife before he had given that proof of his ability to support a family, it was the universal belief that he would have no children.

On the other hand, in practically all the tribes the girl was considered as partaking of the nature of a chattel, and her owners, that is her parents, had a perfect right to dispose of her as they pleased³. Hence courtship, except to the parents, was something hardly thought of⁴. True, we are told that among the Hupas courtship — presumably to the girl — extended often through a summer and a winter⁵. But we know also that a male relative of the maiden had the right to dispose of her, and often did so, for a consideration. In other words, she was purchased for sums in native currency which represented between 30 dollars and 100 dollars of our money. In these conditions it is difficult to see the good of any courtship of long or short duration, unless this should have had for its object the parents.

It is as well to state at once that everywhere, except at times with a few mountaineers whose sociology is of a very embryotic character, the girl had absolutely nothing to say for or against the proposed union. As Hearne very properly says, "all matches are made by the parents, or next of kin. On those occasions the women . . . implicitly obey the will of their parents, who always

¹ In Masson's "*Les Bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest*", vol. II, p. 114, footnote.

² *Op. cit.*, p. 311. "A curious custom matrimonial is said to exist among them [the Loucheux of the lower Mackenzie], which Mr. Hardisty thus related to me. When a female child becomes two or three years old, a bargain is made by the parents, in which the mother is most interested, by some youth of the tribe, that she is to become his wife when marriageable; the settlement is deferred until that period, but the contract is always binding: and should another lover step in, and by any means succeed in obtaining the damsel, she is not considered to be his wife until he has made satisfactory compensation to the *ci-devant* bridegroom" (Hooper, "Tents of the Tuski", p. 271).

³ Though never for prostitution purposes.

⁴ What we call gallantry is so foreign to the Dénés' ideas that Dall, having one day presented a wild rose to a young Indian damsel, she accepted it, "but did not appear to know what to do with it. He put it up to her nose, when she turned away with a pugh as contemptuous as Hamlet's" (Whymper, "Travel and Adventure", p. 189).

Goddard, "Life and Culture", p. 55.

endeavour to marry their daughters to those that seem most likely to be capable of maintaining them, let their age, person, or disposition be ever so despicable"¹. We shall presently see in what the above mentioned exception consisted.

Marriage in the Northwest.

At least six different modes of contracting marriage, or rather of taking a woman to wife, prevailed through the entire nation. There was, to use a necessary misnomer, marriage by mutual consent, marriage by elopement, marriage by courting the parents, marriage by wrestling, marriage by kidnapping, and marriage by purchase.

The first method, marriage by mutual consent, was proper to a few mountain tribes. But it was hardly preceded by any courtship, except that which may be seen in the act of secretly presenting a few trifles to the intended bride. Often enough, when a Sékanais had made his choice, he would ask the maiden: "Will you pack my beaver nets for me?" To which she was free to make answer: "No; there are plenty of women: ask another one." But if agreeable to the girl, she would reply: "Perhaps; ask my mother."

The lad would do nothing of the kind, but the girl immediately told her of it, and, following her advice, she hastened to erect a hut of foliage alongside their own primitive dwelling place. In the evening, the affianced youth (for so he was after the proposee's answer) would, on entering it, hand her his beaver nets. Without further ceremony, they were man and wife. But even in such cases, at least the mother was supposed to have her say, and no doubt can be entertained that at times she asserted her rights.

This show of authority might, however, occasionally give rise to another form of "marriage", I mean elopement followed by permanent cohabitation. If a child came to cement the union, the fond grandparents would generally be but too prone to get reconciled to the advisability of the step taken without their sanction. Cases were not rare, either, when dissatisfaction at an infelicitous alliance prompted a new union by similar subreptitious means. At times also, but rather more seldom, the woman was possessed of a sufficient amount of will and nerve to prefer being the sole wife of a young hunter of no note to occupying the fourth or fifth place in the affections of a leader.

Among the Carriers and the Babines, the process was more tedious and marked by a somewhat wise slowness. According to their etiquette, the intended wife was never consulted; but when a youth of a different clan had singled her out, he would install himself in the home of her mother or of her maternal uncle, and set upon acting as the assiduous servant or co-worker of both, accompanying the girl's father or uncle in his hunts, and presenting him with anything of value that might occasionally come into his possession. Meantime, he would not as much as hint at the reason of such liberality, which was, however, easily guessed.

When, after two or three years wooing of his prospective bride's relatives, he thought a well deserved "yes" was likely to reward his perseverance,

¹ *Op. cit.*, p. 311.



An Apache Bride.

he would beg for her from her uncle, or next of kin, through the instrumentality of an obliging friend. If agreeable, the parents would direct their daughter to spread the blanket of "her husband" in a corner of the communal house. This first mention of a husband sanctioned a union concerning which no thought had ever been given to her personal inclinations.

If not accepted, the suitor was generally told in due time to desist from his officiousness and return to his own home. If for any reason his advances were refused after his services had been accepted and his gifts received for a period of time, the recipient of his bounties was in honour bound to compensate him therefor.

Needless to add that, with that system in vogue, early marriages were the exceptions, and divorces were also less frequent, as the prospect of having to commence again such a prolonged courtship acted as a powerful deterrent against hasty separations. Hence it was that the maiden had to wear the "virginal veil" for quite a few years.

If the girl was well born, rather than humiliate her parents by implying that they had been guilty of selfishness or that they had been unfortunate in their choice, she would put up with many wrongs and much cruel treatment at the hands of her spouse. As a rule, so lowly is the opinion that most Déné women have of their own sex and so submissive do they prove to their husbands, that it often happens that a union which was originally entered into with the greatest repugnance gradually becomes acceptable, and even finally enjoyable. Should, however, the alliance turn out an unbearable burden to the poor woman, to your reproaches that she should have spoken her mind before it was too late, she will answer *sotto voce*, as many have done to me: "What could I do? I am but a woman, and it was my duty to obey my parents."

Wrestling for a Wife.

In the east matters stood very differently. There the determining factor in bringing about what we improperly call marriage was nothing else than an exhibition of physical strength or skill. The system was common to all the tribes east of the Rocky Mountains, within what is now Canada. It was even known to the Loucheux of Alaska.

As the child was sometimes given away to a man of fifty or more, when she could hardly realize the nature of the step of which she was the unconscious victim, it often came to pass that, when she attained the age of full maturity and was able to have her preferences, her husband was already verging on his decline. It was but natural that under the circumstances she should have secretly longed for a change in her situation. As a rule, she was not left long to pine therefore. If she was at all to the taste of a younger, and therefore stronger, man, he would simply provoke her husband to a duel.

There was nothing bloody or even dangerous in the encounter. It meant simply a wrestling contest. Fair play was to be observed, and though the struggle was public, nobody would have dreamt of interfering, not even the brother of the attacked party. Of course, the winner took the prize, that is,

the young woman, and possessed it until he was himself beaten in a subsequent contest. In such cases, much as she may have been pleased with the result, etiquette demanded that she should seem loath to follow her new master.

So that in the east cohabitation was always of an uncertain duration, and what to us is marriage was there nothing else than a farce. No one was ever sure of living the next day with his wife, especially if no children had been born to deter a passer-by from attempting to win her over to his side, as it was customary for the offspring to follow the mother.

To some I may seem to be romancing; therefore some proof of the foregoing may be necessary. "It has ever been the custom among these people for the men to wrestle for any woman to whom they are attached", says Hearne, the best of our authorities, "and, of course, the strongest party always carries off the prize. A weak man, unless he be a good hunter and well-beloved, is seldom permitted to keep a wife that a stronger man thinks worth his notice: for at any time when the wives of those strong wrestlers are heavily-laden either with furs or provisions, they make no scruple of tearing any other man's wife from his bosom, and making her bear a part of his luggage. This custom prevails throughout all their tribes, and causes a great spirit of emulation among their youth, who are upon all occasions, from their childhood, trying their strength and skill in wrestling. This enables them to protect their property, and particularly their wives, from the hands of those powerful ravishers; some of whom make almost a livelihood by taking what they please from the weaker parties, without making them any return. Indeed, it is represented as an act of great generosity, if they condescend to make an unequal exchange; as, in general, abuse and insult are the only return for the loss which is sustained"¹.

The author then goes on to relate how some men cut off their hair and greased their ears before the struggle, in order to put their opponents to as great a disadvantage as possible, since most of the wrestling consisted in the hauling one another by the hair till one was overpowered and brought to the ground. He also remarks that, on such occasions, when an evidently weaker party was unwilling to give up the contest out of fear of losing his wife, his very relatives would advise him to do so lest he might get hurt. He then grows pathetic at the remembrance of some of the scenes he has witnessed. "It was very often", he writes, "very unpleasant to me, to see the object of the contest sitting in pensive silence watching her fate, while her husband and his rival were contending for the prize. I have indeed not only felt pity for those poor wretched victims, but the utmost indignation, when I have seen them won, perhaps, by a man whom they mortally hated. On those occasions their grief and reluctance to follow their new lord has been so great, that the business has often ended in the greatest brutality; for, in the struggle, I have seen the poor girls stripped quite naked, and carried by main force to their new lodgings"².

¹ *Op. cit.*, pp. 104—105.

² *Ibid.*, p. 107.

Hearne furthermore makes it very clear that these public struggles were not exceptions, but rather the rule, when he writes that "whenever any considerable number of them were in company, scarcely a day passed without some overtures being made for contests of this kind"¹.

And these had not always for their objects women already possessed by others. For instance the young woman found alone in the wilderness by Hearne's companions being quite comely, she was immediately the occasion of a lively struggle between the members of his party, "and the poor girl was actually won and lost at wrestling by near half a score different men the same evening"².

After the foregoing it will be easily understood why the eastern Déné youths are "upon all occasions, from their childhood, trying their strength and skill in wrestling", after the manner of the young Tatars of the great Asiatic plains³, and of the Koraks of eastern Siberia⁴.

The above will, I hope, suffice to carry conviction to the most skeptical, and will spare me the trouble of quoting from Mackenzie⁵, Hooper⁶, Richardson⁷, Keith⁸, and others, all of whom corroborate Hearne.

Other Ways of Contracting Marriage.

A fifth way of contracting marriage was even more expeditious. A man would simply rush towards the object of his covetousness, seize her by the hair, and drag her to his tent⁹. This was especially done to strangers, or people of a different tribe. For a long time this method was openly practised by the Yellow-Knives with regard to the Dog-Rib women, to such an extent that, urged at last to action by the energy of despair and the instinct of the preservation of their homes, the long suffering Dog-Ribs had to fall on their whilom persecutors.

A sixth method was less violent and apparently more honest, though little more honourable for the dignity of woman. It consisted in purchasing her from her parents or guardians. Two or three dogs, a certain quantity of

¹ *Ibid.*, p. 106.

² *Ibid.*, p. 265.

³ "Il nous fit remarquer çà et là dans le lointain des enfants qui jouaient à la lutte. C'est l'exercice favori de tous les habitants de notre pays de Efe, nous disait-il; chez nous on n'estime que deux choses dans un homme, savoir bien aller à cheval et être fort à la lutte" (Huc, *Souvenirs d'un Voyage dans la Tartarie*, vol. I, p. 119).

⁴ Who similarly clutch one another by the hair (Bush, "Reindeer", &c., p. 360).

⁵ He says in his unpublished Journal: "They often fight for their women; the strongest carries off the woman by the hair of her head. Their way of fighting is by pulling by the hair to bring their opponent to the ground, and there he is held until he gives up all claim to the woman" (In Masson's "*Les Bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest*", vol. II, pp. 107—108, footnote). Huc says also (*op. cit.*, p. 298) that on the day of a wedding among the Tatars a simulated combat takes place, which ends in the carrying off of the bride.

⁶ "Tents of the Tuski", p. 303.

⁷ "Arctic Searching Exploration", vol. II, pp. 15 and 24.

⁸ Masson, vol. II, p. 91.

⁹ Hearne, *op. cit.*, p. 123.

furs or dressed skins, or again some utensils and such trifles as had some value in the eyes of the natives were generally the price of the transaction in the north. But even in these cases people had sometimes to remember that in primitive society might is right¹, inasmuch as a female who had been bought out could subsequently be won back in the course of a wrestling contest by the very party who had sold her.

This misfortune almost befell the great Matonabee himself, when an Indian insisted on taking one of his eight wives by force "unless he complied with his demands, which were that Matonabee should give him a certain quantity of ammunition, some pieces of iron-work, a kettle, and several other articles; every one of which Matonabee was obliged to deliver or lose the woman; for the other man far excelled him in strength"². Hearne, who relates the occurrence, adds that the leader "was more exasperated on this occasion as the same man had sold him the woman no longer ago than the nineteenth of the preceding April".

Purchase was the universal means of obtaining a wife in the south. We have already seen that the Hupa woman was paid for in native currency. This consisted in dentalium shells and woodpecker scalps, which were given to the party who had a right to dispose of her after a conference with the father or some male relative of the young man, in the course of which the price of the girl had been decided on.

Though the Navaho girls are betrothed at a very early age and some are married while mere children, the more common age for first marriages is from twelve to fifteen. The matches and terms of the contract are arranged by the families of both parties, the bride's maternal uncle fixing the dowry, or, to be more exact, the amount to be paid by the bridegroom's people, that is, from five to fifteen horses, according to the standing of the girl's family or her own personal accomplishments.

Horses constitute also the recognized means of exchange for a wife among the Apaches. Once the herd demanded has been delivered, the young brave goes off with her without further ado.

Celebration of Marriage.

Not so, however, with their nearest congenerous neighbours, the Navahoes. These people, owing to intermixture of blood with the surrounding tribes and the peculiar receptiveness which characterizes the Dénés, are of a mystical turn of mind, and as much addicted to ceremonies and transcendentalism as their northern kinsmen are devoid of either. So, while in the north no ceremonial of any kind attends the contracting of marriage, the Navahoes would never think of entering so lightly into the bonds of wedlock. Here is an account of their ritual on such occasions.

¹ "That the weak ought to submit to the strong seems to be a general maxim with them" [the Yellow-Knives] (Keith, in Masson's vol. II, p. 107).

² Hearne, *op. cit.*, p. 110.



P. Beaulieu.

The Son of a Half-breed who had twelve Wives.

"On the night set for the marriage both families and their friends meet at the hut of the bride's family. Here there are much feasting and singing, and the bride's family make return presents to the bridegroom's people, but not, of course, to the same amount. The women of the bride's family prepare cornmeal porridge, which is poured into a saucer-shaped basket. The bride's uncle then sprinkles the sacred blue pollen of the larkspur upon the porridge, forming a design as in the accompanying figure 69. The bride has hitherto been lying beside her mother, concealed under a blanket, on the woman's side of the hut. After calling her to come to him, her uncle seats her on the west side of the hut, and the bridegroom sits down before her, with his face toward hers, and the basket of porridge set between them. A gourd of water is then given to the bride, who pours some of it on the bridegroom's hands while he washes them, and he then performs a like office for her. With the first two fingers of the right hand he takes a pinch of the porridge, just where the line of pollen touches the circle of the east side. He eats this one pinch, and the bride dips with her fingers from the same place. He then takes in succession a pinch from the other places where the lines touch the circle and a final pinch from the center, the bride's fingers following his. The basket of porridge is then passed over to the younger guests, who speedily devour it with merry clamor, a custom analogous to dividing the bridecake at a wedding. The elder relatives of the couple now give them much good and lengthy advice, and the marriage is complete. After this many songs, which are really prayers, are chanted and sung by all the men, and the lips of the women may be seen moving as they repeat these song-prayers, but they give no utterance to the words¹."

The ceremonial was not quite so elaborate among the Hupas. When the day of the wedding had arrived, the bride was conducted to her husband by a band of maids and young men from her village, who conveyed in canoes the presents given her. On the night of the nuptial party's arrival, a great feast was given. On the third day, those who had accompanied her returned with an equivalent number of gifts for the groom's family.

Dr. Goddard says that, when first settled in her new house, "if her husband was not pleasing, she sat on the smoky side of the fire that her tears might be assigned to the smoke²". He adds: "She must endure until she learned to love her husband." This was exactly the case with ill-matched girls among the western Dénés.

As to nuptial ceremonies, or simple rejoicing or feasting on the occasion of a marriage in the north, there was banquetting to celebrate various stages in man's growth or social attainments, but I never heard of the least public acknowledgment of a wedding there, and believe none was ever indulged in, Dr. King to the contrary notwithstanding³.

¹ A. M. Stephen, "The Navajo" (*Amer. Anthropologist*, Oct. 1893, pp. 356—357).

² "Life and Culture of the Hupa", p. 65.

³ "Narrative of a Journey to the Arctic Ocean", pp. 43—44.

Restrictions to Marriage.

The Dénés think nothing of having two or three sisters to wives, and two brothers will also feel particularly happy if they can marry two sisters. The women like these unions, because they make them feel doubly at home. As far as impediments to marriage are concerned, we may say that consanguinity in the direct line, even to the fifth degree if known, will ordinarily prevent sexual intercourse, inasmuch as the offspring of the same ancestors regard themselves as brothers and sisters.

But the effects of consanguinity in collateral lines are viewed in a very different light according to the organic or fundamental constitution of the tribe. This is not the place to treat of matriarchy and patriarchy; yet for the proper understanding of the relations of the sexes it is necessary to state that, with tribes that are governed by mother-right, agnation is not recognized as a bar to marriage. Nay, a girl was formerly under the moral obligation of wedding her first cousin on her father's side. We will see later on the reason of this ordinance. In fact, with people recognizing the same law, parentage through the paternal line was hardly regarded as a relationship at all. In virtue of the law of exogamy which strictly forbade all unions between members of the same clan, the father, himself belonging to a clan different from that of his wife, was almost a stranger to his own offspring¹; and when it was a question of marriage, the children of his sister, for instance, were reputed perfectly eligible as wives for his own, because they belonged to a different clan.

As to affinity consequent on lawful or unlawful sexual intercourse, it was simply ignored. On the other hand, that which results from matrimonial alliances, such as that existing with a brother-in-law or a sister-in-law, is regarded as absolutely preventive of carnal relations with either, such kindred being viewed exactly as brothers and sisters, as among the Jews².

It were scarcely advisable to give here a complete list of agnates and cognates, as named and ranked by even the principal Déné tribes. I shall content myself with a few short remarks on the more characteristic peculiarities of the Carriers' mode of reckoning the same.

1° They do not go beyond the second degree in computing, or at least in naming, their progenitors or offspring, whether in a direct or in a collateral line, and in no instance does any tribe that I know of have a name for any more distant degree than the third. Other relatives in either line are called respectively grandfather and grandmother if ascendants, or grandchildren if descendants.

2° Grand-uncles and grand-aunts, both maternal and paternal, are also called grandfather and grandmother.

3° Although they possess, and sometimes use, words meaning brother or sister without any reference to seniority, they more generally designate

¹ In fact, an Indian is on record who, on being told of the death of his father, contented himself with remarking: "Let his own people mourn him", and went about his business without further concern.

² Levit., XVIII, 16.

them as elder brother and elder sister, or younger brother and younger sister, as the case may be.

4° A son is *syé* to the father and *syaz* to the mother, while for "my daughter" the former will say *stsé* and the latter *syat'sé*.

5° Both nephews and nieces are known as *stsû* by their maternal uncle and *skwaz* by their maternal aunt; but either paternal uncle or aunt will call their nephew younger brother and their niece younger sister.

6° *Sthai* stands for both paternal uncle and step-father, and *spizyan* is the name of the paternal aunt; while *sæz'é* means my maternal uncle and *sa'ke* my maternal aunt.

7° The father-in-law and any of his brothers will be called *szaz*, and either the mother-in-law or her sisters will be known as *spiz*.

8° Maternal cousins of both sexes are *szit* to their correlative male cousin and *sûnté*, if male, or *szit*, if female, to their correlative female cousin, whilst paternal cousins are always called brother or sister in the indefinite mode, as among the Jews.

9° *Stcai* does duty for a grandchild of either sex and also for the other offspring alluded to in the first remark. In the same way, brother-in-law and sister-in-law receive the common appellation *sre*.

10° A woman says *slærh* when addressing or speaking of the wife of her husband's brother, and both women are known collectively as *llærhkhe*¹.

11° The Sékanais and some other mountain tribes have but one word to designate the wife and the husband, much after the manner of our own neutral term consort.

Before bringing this section to a close, we must not forget to remark that the levirate was in full force amongst all the tribes. At the death of a man, his widow passed first under the guardianship and then into the possession as wife of his surviving brother, if he had any². This law suffered no exception.

Unholy Gratifications.

As Father Petitot very truly remarks, our people taken as a whole are entirely averse to incest³. Hearne admits himself that, while among the Crees it is not at all uncommon for one brother to make free with another brother's wife or daughter, "this is held in abhorrence by the Northern Indians"⁴. Unfortunately there are exceptions to most rules, and the latter author in speaking of incestuous unions feels warranted to couple with the name of the Crees those of the Athabascans and of the Neheaway, by which he evidently means the Nahanaïs. Of these he could not possibly know save through people of a different tribe, a generally very unreliable channel, as the rival aboriginal groups are constantly depreciating each other. He goes so far as to say that "many of them cohabit occasionally with their own mothers, and

¹ In all the foregoing native terms the initial *s-* stands for "my".

² See Gen., XXXVIII, 8; Deut., XXV, 9, 10.

³ *Autour du Gd. L. des Esclaves*, p. 289.

⁴ *Op. cit.*, p. 130.

frequently espouse their sisters and daughters. I have known several of them who, after having lived in that state for some time with their daughters, have given them to their sons, and all parties been perfectly reconciled to it"¹.

The fact that he means to speak from personal knowledge would brand his statement as unreliable as far as it affects the Nahanaï, and I would therefore be tempted to disbelieve it, were it not that another authority says of their neighbours, the Beavers of the north, with whom he was in close contact: "Mothers will cohabit with their sons, brothers with their sisters, but a father will seldom cohabit with his daughter"².

Of the Slave Indians Petitot says also that he knew a man who was cohabiting with his mother-in-law, after the death of his wife³. It seems not a little strange that the mountain tribes, who are people exceptionally pure in their private lives, should precisely be those who are the most ready to publicly set at defiance the laws of decency as regards the relations of the sexes. I must say that I have myself heard of a few unions among the remotest Sékanaï which would scarcely be approved by the canons of any Christian Church, though, to the best of my remembrance, they could not be compared to those mentioned by Hearne and Wentzel.

The latter says in the same letter that, among the northern Beavers, "one woman is common to two brothers and often to three". I have also heard of a few cases of polyandry in the midst of the Sékanaï bands. These, however, were found only in the tribes that systematically practised infanticide at the birth of female children.

Polygamy was much more general. In fact, it was recognized among all the tribes, north and south. Though many Dénés were out of sheer necessity monogamists, every man who had any social ambition had at least two wives, and the lodges of the leaders may have contained from two to seven or eight. Three was a fair average for men of that condition, though Harmon mentions the case of a Beaver chief who had eleven with more than forty children⁴, and Dall cites a Loucheux who had "at least eighteen wives"⁵.

John McLean writes that, though polygamy was allowed among the Carriers, "only one of the women is considered as wife"⁶. He is certainly mistaken in this respect. All were theoretically on the same footing in the household, though, as a matter of fact, the husband would unconsciously allow a greater influence to some favourite who may have been the last in order of priority of cohabitation. The wives of the same man called themselves sisters.

(To be continued.)

¹ *Ibid.* p. 130, footnote.

² W. F. Wentzel, letter in Masson's "*Les Bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest*", vol. I, p. 86.

³ "*Autour du Grand Lac des Esclaves*", p. 348. In his work "*En Route pour la Mer glaciale*", he mentions a woman who was the second wife of her own father (p. 382)!

⁴ "A General Account of the Indians on the East Side of the Rocky Mountain", p. 294.

⁵ "Travels on the Yukon", p. 111.

⁶ "Notes of a Twenty-five Years' Service in the Hudson's Bay Territory", vol. I, p. 300.

城隍 Tsch'öng huang, der Schutzgott der Städte in China.

Von P. A. VOLPERT, S. V. D., Jen dschou fu, Südschantung, China.

1. Geschichtliche Entwicklung des Kultes. — 2. Tempel des Tsch'öng huang und bildliche Darstellung des Gottes. — 3. Vorleben und Namen einiger Stadtgötter. — 4. Die zwei Tsch'öng huang-Tempel in Jen dschou fu. — 5. Offizieller Kult des Tsch'öng huang und seine jährlichen Feste. — 6. Wie das Volk privatim den Tsch'öng huang verehrt. — 7. Einige Zitate der Volksliteratur über den Tsch'öng huang. — 8. 扁額 Bien ngêi, Lobsprüche auf den zahlreichen Votivtafeln zu Ehren des Tsch'öng huang.

1. Geschichtliche Entwicklung des Kultes.

Unter den zahllosen Göttern, welche die dichtgesäten Pagoden und Tempel in China bevölkern, ist der Schutzgott der Städte, 城隍之神 Tsch'öng huang dsche schen genannt, einer der angesehensten und am meisten verehrten. Sein Name bedeutet wörtlich übersetzt: „Geist der Stadtmauer und des Stadtgrabens“. Indessen nennt man ihn gewöhnlich nur mit den beiden Silben Tsch'öng und Huang, Stadtmauer und Graben. Als ganz unrichtig muß die Benennung „Stadtkaiser“, welche z. B. in einem Artikel des „Lloyd“ zu lesen war, bezeichnet werden. Kaiser, 皇上 Huang schang und 皇 Huang, Stadtgraben, sind sowohl in der Schreibweise als in der Bedeutung sehr verschieden.

Wenn wir in der chinesischen Geschichte nach dem Ursprung des Stadtgottkultes forschen, so finden wir, daß seine Verehrung weit über ein Jahrtausend hinausgeht; über die erste Einführung des Kultes aber finden wir keine sicheren Angaben.

Einige Schriftsteller glauben den Namen Tsch'öng huang schon im I king erwähnt, einem der ältesten klassischen Bücher. Dort heißt es: 城復於隍 „Tsch'öng fu yü huang“, wörtlich: „Die Stadtmauer erhebt sich über dem Graben“, doch hat es seine Schwierigkeit, diese Worte auf den „Schutzgott von Wall und Graben“ zu deuten.

Im Buche Li ki kommt die Stelle vor: 天子大蜡八 „Tien ze da dscha ba“, der Sohn des Himmels bringt acht Winteropfer dar.“ Die Glosse deutet diese Worte auf den Schutzgott der Stadt, indem sie behauptet, das siebente dieser Winteropfer sei dem 水庸 schui jung dargebracht worden, und schui, Wasser, sei die Bezeichnung des huang, Stadtgrabens, und jung sei die Benennung des Stadtwalles tsch'öng. Diese Erklärung der chinesischen Glossatoren müssen wir betreffs ihrer Richtigkeit auf sich beruhen lassen.

Eine Stelle in den Annalen der Zuo tchiu ming sagt, daß im Jahre 524 v. Chr. im Staate Dschöng beim Anlaß von Unglück bei den 四鄰 Se jung gebetet worden sei. Diese Stelle wird auf den Stadtgott gedeutet. Man behauptet, daß der Kult des Beschützers der Städte vom großen Kaiser 堯 Jau (2357—2257 v. Chr.) eingeführt worden sei.

Wenn die angeführten Stellen auch nichts sicheres besagen, so ist es doch sehr wahrscheinlich, daß der Kult des *Tsch'öng huang* aus den ältesten Zeiten stammt. Denn die alten Chinesen verehrten die Geister der Berge und Ströme, des Himmels und der Erde, der Jahreszeiten und des Ackerbaues, und werden auch einen Schutzgeist der Stadtwälle verehrt haben, hinter denen das Volk bei Unruhen Hab und Leben in Sicherheit brachte. Die Annalen des Kreises U hu hsien in Ngan hui besagen, daß ihr Tempel zu Ehren des Stadtgottes im Jahre 239 n. Chr. erbaut worden sei.

Sichere Nachrichten haben wir aus der Dynastie der 唐 T'ang (620—907), daß damals der Kult des Schutzgottes der Städte schon ganz allgemein und selbstverständlich war. Der Gouverneur von Djing dschou, namens Tschang schuo, brachte dem *Tsch'öng huang* Opfer dar und bat um Schutz für sein Volk. In seinem Opfergebete heißt es: „Im 5. Jahre des Kaisers K'ä yüan unserer T'ang-Dynastie, am 20. Tage des 4. Mondes, wage ich Tschang schuo, Gouverneur von Djing dschou, dem ‚Schutzgeist der Stadtmauer und des Grabens‘ (*Tsch'öng huang dsche schin*) ehrerbietigst geringe Opferspenden darzubringen und an ihn mein Flehen zu richten. Ist es ja Pflicht, zur gesetzten Zeit zu opfern und eifrige Verehrung zu bezeigen, auf daß du segnest ringsum das Volk, Gedeihen spendest den hundert Getreidearten, den Schaden der wilden Tiere abwendest und jegliche Schädigung durch giftiges Gewürm, etc.“

Im Jahre 727 bat der Präfekt von Hung dschou, namens Tschang dju ling, beim Stadtgott um Abwendung der Wassernot. In seinem Weihegebete heißt es: „Im 15. Jahre des Kaisers K'ä yüan unserer T'ang-Dynastie, am 10. Tage des 6. Monats, bringe ich, Tschang dju ling, Präfekt von Hung dschou, dir, dem Schutzgeist *Tsch'öng huang*, voll Ehrfurcht Weiheopfer dar. Der Regen hat jetzt alles überschwemmt. Der Regen hat schon lange ange-dauert und will nicht enden und bringt den Feldfrüchten großen Schaden. Darum bezeige ich dir meine reine Absicht und Aufrichtigkeit, auf daß du zeitig das Uebel abwendest, so daß die Ernte nicht zugrunde gehe, etc.“

Der Annalist Du mu aus derselben Periode bat beim *Tsch'öng huang* um Regen. In seinem Gebete heißt es: „Wenn die fünf Getreidearten üppig gedeihen, Wärme und Kälte in rechter Ordnung walten, so verdanken wir das ohne Zweifel der Anordnung des Himmels. Soll die Frucht keimen, so muß Regen sie netzen; wenn die Ähre bereits angesetzt hat, so muß Trockenheit sie zur Reife bringen. Wenn wir durch Eintritt einer Hungersnot dahinsterven, so ist das eine Schickung des Himmels. Ich, der Präfekt, bin unwissend und regiere mein Volk sehr schlecht. Laß darum Unglück und Strafgerichte einzig auf meine Person fallen! Warum doch kommt diese schreckliche Dürre über uns und richtet das Volk zugrunde? In Ehrfurcht und Aufrichtigkeit schreibe ich dieses Gebet, um dir mein Anliegen vorzutragen. Du stehst im Verkehr mit dem Himmel, ich bitte, bringe ihm von mir diese Kunde, etc.“

Der Minister Li schang yin flehte als Festungskommandant von Jen dschou, dem jetzigen Jen dschou fu, zum Stadtschutzgott um Schutz in bedrängter Zeit. In seiner Weiheformel heißt es: „Dir, dem Schutzgeist der Stadt-wälle, innerhalb deren die vier Kasten wohnen und die da eingeteilt werden in Haupt- und Präfekturstädte, bringe ich meine Opferspenden dar. Die Auf-

stände sind noch nicht gedämpft, und das Land ist von Unruhen heimgesucht. Du hast vom höchsten Wesen den Auftrag, dies Land zu beschirmen, die Gefahren wie flüchtige Wolken wegzuscheuchen und die Feinde zu zerschmettern. Gebrauche darum deine wunderbare Macht und vertreibe alle Gegner! etc.“

Li sche djün, ein Feldherr der T'ang-Zeit, flehte vor dem Auszug in den Kampf zum *Tsch'öng huang* mit den Worten: „Nur die Götter haben die Macht, allenthalben Schrecken zu verbreiten und allorts Hilfe zu bringen. Erhebe deine Stimme, daß die Rebellen erschreckt wie Sperlinge sich zerstreuen. Laß die Massen der Aufständigen deine Donnerstimme hören.“

Unter den kleinen Dynastien, welche auf die T'ang folgten, verliehen die Kaiser den Stadtschutzgöttern Rangserhöhungen. Der Kaiser Fêi de der späteren T'ang verlieh 934 dem *Tsch'öng huang* von Hang dschou den Titel: „Den Frieden wirksam beschützender König.“ Derselbe ernannte den Schutzgott von Hu dschou zum *Tsch'öng huang* der Stadt Kau yü unter dem Titel: „König des vollkommenen Friedens“; den *Tsch'öng huang* von Jüo dschou zum „kraftvoll die Stadt beschützenden König“.

Kaiser Kien yu von der kleinen Han-Dynastie ernannte 950 den *Tsch'öng huang* der Präfektur Mung dschou (Kuang si) zum „wunderkräftigen König“.

Die Kaiser der großen Sung-Dynastie (960—1280) förderten ebenfalls den Kult des *Tsch'öng huang*, dem in allen großen und kleinen Regierungsstädten des ganzen Reiches Tempel erbaut und offizielle Opfer dargebracht wurden.

Unter dem ersten Kaiser der Ming-Dynastie Dschu hung u (1368—1399) erhielt der Kult die jetzige Form. Er befahl, daß in allen Städten dem Schutzgott ein eigener, gleich dem Amtsgebäude des Mandarins groß angelegter Tempel erbaut werde mit Gerichtshalle und Atrium, daß die aus Erde geformten Götterbilder entfernt und nur die Titeltabellen der Götter auf den Altar gestellt würden. Der Schutzgott der Hauptstadt erhielt den langen Titel: 承天鑒國司民昇福明靈王 „*Tsch'öng t'ien djen kui se min sch'öng fu ming ling wang*, d. i. allwissender, wundermächtiger König, vom Himmel eingesetzt zum Wächter des Reiches, zum Hüter des Volkes und Begründer des Glückes“. Fünf andere Stadtgötter, nämlich die von K'a fung fu, Lin buo, T'ä ping fu, Huo dschou und Tsch'u dschou, wurden zu Königen (王 wang) ernannt; alle anderen *Tsch'öng huang* der Präfekturen erhielten den Titel: 鑒察司民城隍威靈公 „*Djen tsch'a se min Tsch'öng huang wei ling kung*, d. i. erhabener, wunderkräftiger Herzog *Tsch'öng huang*, gestrenger Wächter und Hüter des Volkes.“ In allen Dschou- und Hsien-Städten (州 und 縣) führten die Götter den Titel eines 侯 hou, Marquis, respektive 伯 bèi, Graf. Der volle Titel eines Kreisstadt-*Tsch'öng huang* heißt jetzt noch: „Wirksam schützender Graf *Tsch'öng huang*, gestrenger Wächter und Hüter des Volkes.“

2. Die Tempel des *Tsch'öng huang* und die bildliche Darstellung des Gottes.

Wir haben diesen Streifzug durch die Geschichte gemacht, um das hohe Alter und die allmähliche Ausgestaltung des *Tsch'öng huang*-Kultes zu zeigen. Hier noch einige Worte über die praktische Ausübung dieses Kultes, wie wir sie heutzutage beobachten.

In jeder Bezirksstadt ist dem *Tsch'öng huang* an hervorragender Stelle ein eigener Tempel geweiht, der in seiner ganzen Anlage dem Amtsgebäude des Mandarins ähnlich ist. Besuchen wir einen solchen Tempel. Schon auf der Straße werden wir aufmerksam auf das große, vornehme Eingangstor, das zu beiden Seiten noch je ein Nebenpförtchen zeigt. Vor der Pforte sehen wir ein Paar riesiger Steinlöwen Wache halten, daneben erhebt sich ein Paar hoher Stangen, wie hohe Gelehrte sie als Abzeichen ihres Ranges aufzustellen pflegen. Gegen die Straße hin hindert eine große, buntbemalte Vormauer das neugierige Eindringen der Blicke profaner Passanten.

Treten wir ein durch ein Nebenpförtchen — die Hauptpforte ist nämlich geschlossen und wird nur bei feierlichen Opfern aufgetan —, so gelangen wir zuerst in ein geräumiges Atrium. Rechts und links sehen wir kleine Gebäude mit Götterfiguren, wahrscheinlich des *T'u di schen*, des Gottes der Ackerscholle, der im Dienste des *Tsch'öng huang* steht und ihm die Seelen der Verstorbenen zuführt. Dicht am Tor sehen wir ein Paar Pferdegestalten nebst ihren Führern dargestellt. Es sind die Depeschenpferde des hier „regierenden Mandarins der Unterwelt“. Auch findet man im ersten Hof einen Glocken- und Trommelturm.

Dann führt ein Durchgangstor in den zweiten Hof, der sich weit nach innen erstreckt und an beiden Seiten flankiert ist von halb offenen Hallen,



Nr. 11. Zwei Häsher des *Tsch'öng huang* mit Vollmachtstabelle. Der zur Rechten wird bei Tage ausgeschiedt, 日巡 *je süin*; der zur Linken tut nachts seine Arbeit, 夜巡 *yä süin*.

in denen die Hölle mit all ihren Torturen *ad vivum* dargestellt ist. Auf hohem Thron sitzen die Höllenrichter in ernster, ja, schrecklicher Gestalt, zu beiden Seiten stehen dienende Geister, meist weibliche Figuren. Vor dem Richter knien am Boden die Schuldigen, umringt von häßlichen Teufelsfratzen, die mit allerlei Marterwerkzeugen, wie Messern, Lanzen, Keulen, Morgenstern, Sägen und dergleichen ausgerüstet sind. Selbst an den Balken hängen noch Gerichtete in Käfigen oder Angenagelte, Verstümmelte. Die Wände ringsum sind bedeckt mit Darstellungen der Höllenstrafen oder der Verwandlungen in der Unterwelt. Die zum Hofe gerichtete Seite der Hallen ist mit einem Holzgitter abgesperrt. Die vielen Aschenreste in den irdenen Opferschalen zeigen, wie sehr das Volk an diese Hölle glaubt und die unerbittlichen Richter gnädig zu stimmen sucht.

Gehen wir weiter durch eine Pforte in den dritten Hof, so sehen wir rechts und links in offenen Hallen die Dienerschaft des Unterweltsmandarins, Lehmfiguren in Überlebensgröße, wahre Abbilder der Büttel und Häsher des

Mandarins in der Oberwelt. Im Tempel eines *Fu Tsch'öng huang*, des Schutzgottes einer Präfekturstadt, finden wir in diesem dritten Hofe je eine Halle zur Rechten und Linken, in denen die Schutzgötter der bezüglichen Unterpräfektoren untergebracht sind. Vielerorts sind dieselben in riesigen Statuen

dargestellt, sonst aber vertritt das Holztäfelchen mit dem Titel des betreffenden subalternen *Tsch'öng huang* die Stelle. Mitten im Hof gewahren wir ein großes Opfergefäß aus Stein, Eisen oder Bronze.

Dann sehen wir den Haupttempel vor uns, in dem der *Tsch'öng huang* auf dem Altare unter einem Baldachin thront, umgeben von dienenden Geistern. Den Eingang dieses Gebäudes und die Stufen des Thrones bewachen riesige Teufelsfiguren oder martialische Gestalten mit Schwert und Lanze. Während in der Reichshauptstadt der Schutzgeist nur durch ein Titelbrettchen dargestellt ist, findet man ihn in den meisten anderen Städten bildlich dargestellt, in Überlebensgröße, als ehrwürdiger, strenge Amtsmiene zeigender Mandarin. Oft sind ihm rote Mäntel umgehängt und zieren rotseidene Vorhänge den Thronbaldachin. Vor dem Throne steht ein mächtiger Opfertisch mit Gefäß für Verbrennung des Stengelweihrauchs, mit einem Paar eiserner Leuchter, mit kleiner Trommel, Glocke etc. Die Wände sind ringsum in grellen Farben bemalt, das Gebälk trägt zahlreiche *biên*, d. i. große Tafeln mit Lobsprüchen auf den „Retter des Volkes“.

Wenn wir diesen Thronsaal verlassen durch die Türe in der Rückwand hinter dem Altar, so gelangen wir in einen überdachten Gang, der uns zum Privatzgemach des Herrn *Tsch'öng huang* und seiner Gemahlin führt. Dies ist ein geräumiger Saal, in dem er und sie nebeneinander auf dem Thronaltare sitzen, umgeben von dienenden Geistern. Nebenan finden wir noch ein inneres Gemach mit der Ausrüstung eines Bettes, das den Herrschaften als Schlafzimmer dient. Zuweilen trifft man auch die *Tsch'öng huang tai tai* auf dem Bette sitzend dargestellt. Vor dem Thronsaal befindet sich eine nach beiden Seiten offene Halle, gleich der Gerichtshalle des Mandarins.

Aus dem bisher Gesagten ersehen wir, wie das Volk sich seinen Schutzgott ganz menschlich vorstellt. Schon im Jahre 1329 ernannte Kaiser Wen zung von der Jüan-Dynastie den *Tsch'öng huang* zum „*Hui kui bau ning wang*“, zum „reichsbeschützenden, friedenbewahrenden König“, und seine Frau zur „*Hui kui bau ning wang fêi*“, zur „reichsbeschützenden, friedenbewahrenden Königin“. Die anthropomorphe Vorstellung geht so weit, daß man von Absetzung und Wechsel des *Tsch'öng huang* redet, wie bei den Regierungsbeamten. In einem neueren Werke wird erzählt, daß zur Zeit des K'ang hi (1662—1722) der *Tsch'öng huang* von Lung si, einer Stadt in Kan su, bildlich dargestellt war mit schwarzem, struppigem Gesicht von erschreckendem Aussehen. Später wurde er ersetzt durch die Statue eines schönen Jünglings. Der Bonze gab dazu die Erklärung: Im 7. Jahre des Jung dschöng (1728) habe ein Student von etwa 20 Jahren, namens Siê, bei Abwesenheit des Lehrers im Tempel seine Oden auswendig gelernt. Da habe er einen Mann eintreten sehen, um beim *Tsch'öng huang* zu beten. Er habe sich hinter den Altar versteckt und den Beter belauscht. Letzterer habe um Schutz gebetet für einen nächtlichen Raubzug und im Falle des Gelingens ein Opfer versprochen. Der Student habe dann zugewartet und den Räuber wirklich bald zurückkommen sehen mit seiner gelobten Opferspende. Er dachte nun bei sich: „Die Götter sind doch weise und gerecht, wie kann der *Tsch'öng huang* sich durch Geschenke bestechen lassen und dem Verbrechen Vorschub leisten?“ In seinem

Ärger darüber habe er eine Adresse an den *Tsch'öng huang* aufgesetzt und diesem sein Unrecht vorgehalten. Doch im Traum sei dem Lehrer der *Tsch'öng huang* erschienen, habe sich über den Schüler beschwert und ihm mit Strafe gedroht. Der Lehrer habe den Studenten zur Rede gestellt, dieser habe zu leugnen versucht, doch habe der Lehrer in dessen Bücherkiste das Schriftstück gefunden und im Zorn verbrannt. In derselben Nacht sei der *Tsch'öng huang* dem Magister wieder erschienen und habe gesagt: „Ich wollte deinen Schüler nur einschüchtern mit der Androhung von Strafe, weil er die Götter nicht hochschätzte. Jetzt hast du das Schriftstück durch Verbrennen vernichtet, und da kam gerade ein durchreisender Geist daher, der hat es bereits dem Gott des T'ai schan mitgeteilt und ich bin sofort abgesetzt und verurteilt worden. Die Sache ist dem 上帝 *Schang di* berichtet worden, dieser hat deinen Jünger für die Neubesetzung des *Tsch'öng huang*-Postens bestimmt“. Mit unzufriedenem Murren sei er dann verschwunden. Kaum seien drei Tage verstrichen, so sei der Jüngling gestorben. Die Bewohner der Pagode hätten dann Stimmen und Wagenrasseln gehört und den Ruf: „Der neue *Tsch'öng huang* bezieht seinen Posten“. Infolgedessen sei statt des Bärtigen das Bild des Jünglings aufgestellt worden.

3. Vorleben und Namen einiger Stadtgötter.

Von vielen Stadtgöttern weiß man genau Namen und Vorleben. Es sind eben vergötterte Gestalten der chinesischen Geschichte. Der *Tsch'öng huang* von 上海縣 *Shang hai hsien* ist 秦裕伯 *T'sin yü bèi*. Er war ein Mann aus Dä ming fu in Tschy li. Zur Zeit großer Unruhen am Ende der Jüan-Dynastie zog er sich nach Jang dschou und dann nach Shang hai zurück. Der Begründer der Ming-Dynastie Hung u machte ihn 1369 zum Mandarin. Er starb als Präfekt von Lung dschou in Schen si. Ums Jahr 1653 brachen Seeräuber ins Gebiet von Shang hai ein. Bei dieser Gelegenheit machte der Kommandant Wang fälschlich die Meldung, das Volk stehe mit den Räubern in Verbindung. Der Gouverneur Dschou glaubte dem Bericht und ließ das Volk durch Soldaten unterschiedslos hinschlachten. An jenem Abend glaubte der Gouverneur den Geist des T'sin yü bèi herabsteigen zu sehen, der drohend mit dem Kopfe schüttelte. Er ließ hierauf sofort das Morden einstellen. So die Legende.

Der *Tsch'öng huang* von 蘇州 *Su dschou* heißt 春申君 *Tsch'uin schen djün*. Er war Minister im alten Staate Tsch'u. Der Fürst von Tsch'u war ohne männliche Erben. Tsch'uin schen djün führte dann eine Schwester der Frau des Li Jüan, die bereits schwanger war, beim Fürsten ein, der sie lieb gewann und von ihr einen Sohn erhielt. Das Kind wurde zum Thronerben und seine Mutter zur Königin ernannt. Li Jüan gelangte hierdurch zu Gunst und Macht. Da er fürchtete, die List möchte durch Tsch'uin schen djün vertragen werden, ließ er ihn samt seiner ganzen Familie umbringen.

Der *Tsch'öng huang* von 杭州 *Hang dschou* ist ein gewisser 周新 *Dschou sin*, ein Mann aus Kuang tung. Unter Kaiser Jung luo (1403—1424) war er Zensor. Wegen seiner eisernen Gerechtigkeit nannte man ihn *Han t'ie*, „sprödes Eisen“ oder „Eisengesicht“. In der Hauptstadt brauchte man seinen

Namen, um Kinder einzuschüchtern. Man rühmte ihm Göttereinsicht nach. Die verwickeltsten Kriminalprozesse wußte er leicht zu entscheiden. Hier ein Beispiel. Als er in Dschä kiang Untersuchungsrichter war, fiel ihm während der Arbeit ein seltenes Baumblatt auf die Akten. Er vermutete gleich ein Verbrechen und ließ nach dem betreffenden Baume forschen, den er in einer Buddhapagode ziemlich weit von der Stadt fand. Da er ahnte, daß der Bonze einen Mord begangen, ließ er den Baum umhauen und fand wirklich unter demselben die vergrabene Leiche eines Weibes. Der Bonze wurde des Verbrechens überführt und zur Strafe in Stücke gehauen. Auch andere ähnliche Fälle werden von ihm erzählt. Um jene Zeit ließ der Soldatenführer Dji kang sich viele Erpressungen zuschulden kommen. Dschou sin wollte ihn zur Verantwortung ziehen. Doch ward er von jenem beim Kaiser verleumdet. Der Kaiser gab im Zorn den Befehl zur Hinrichtung. Vor der Hinrichtung rief Dschou sin aus: „Im Leben war ich ein ehrlicher Beamter, nach dem Tode werde ich ein unparteiischer Geist sein.“ Tags darauf bereute der Kaiser seine Hinrichtung und rief aus: „Dschou sin ist unschuldig hingerichtet worden!“ Bald nachher hatte der Kaiser bei hellem Tage die Erscheinung des Dschou sin, der sich ihm in roten Kleidern vorstellte und sagte: „Ich bin Dschou sin. Ich bin zum Gott gemacht worden, um für den Kaiser die schlechten und bestechlichen Mandarine zu bestrafen.“

Die Stadt 鎮江 *Tschen kiang* hat den edlen 紀信 *Dji sin* zum Schutzgott. Dieser Held lebte 200 Jahre v. Chr. Als Liu bang, der Begründer der ersten Han-Dynastie, eines Tages von den Gegnern in der Festung Jung yang unrettbar eingeschlossen war, erbot sich sein Feldherr Dji sin, ihn mit Aufopferung des eigenen Lebens zu befreien. Er verstellte sich als König von Han, zog mit den königlichen Abzeichen und dem königlichen Wagen zum Osttor hinaus ins feindliche Lager und ließ kund tun, der König von Han wolle sich ergeben. Dies Schauspiel lockte alle Belagerer zum östlichen Tore, während dessen Liu bang auf flinkem Roß zum Westtor hinaus entschlüpfte. Der Gegner Hiang yü sah sich durch Dji sin angeführt und ließ ihn auf der Stelle lebendig verbrennen. Liu bang gab dem treuen Diener den Titel 忠佑 *Dschung yu*, der „treue Beschützer“.

Ein berühmter *Tsch'öng huang* ist 蘇緘 *Su djên*, gebürtig aus Fu kien, der zur Zeit der Sung Präfekt von 邕州 *Jung dschou* war. Im Jahre 1075 wurde diese Stadt von Rebellen belagert. *Su djên* suchte die Stadt zu verteidigen. Doch die Rebellen drangen mittels Leitern und durch unterirdische Gänge in die Stadt. Der Präfekt sah alles verloren und sagte: „Ich habe meine Pflicht getan und will nicht unter den Händen der Räuber sterben“. Dann tötete er seine ganze Familie (36 Personen) verbarg sich in einem Gewölbe und verbrannte sich selber. Die Rebellen suchten vergebens seine Leiche. Später belagerten Rebellen aus Jü nan die Stadt *Kui dschou* 桂州 in Kuang si. Da sahen sie Soldaten vom Norden anrücken und riefen aus: „*Su djên* kommt, um Rache zu nehmen“. Und erschrocken flohen sie davon. In *Jung dschou* wurde dann dem *Su djên* ein Tempel errichtet und man verehrte ihn als *Tsch'öng huang*, Beschützer der Stadt.

4. Die zwei *Tsch'öng huang*-Tempel in Jen dschou fu.

In der Stadt Jen dschou fu haben wir zwei *Tsch'öng huang*-Tempel. Der Tempel des 府城隍 *Fu tsch'öng huang*, des Schutzgottes der Präfektur, liegt östlich neben dem Südtor. Eine hohe Mauer umschließt die Tempel, welche von Zypressen und Juniperen überschattet sind. Die Front mit drei Toren schaut gegen Süden. Südlich der Straße erhebt sich die Theatertribüne, ein zweistöckiges Gebäude mit Terrasse, die gegen den Tempel gerichtet ist.

Besteigen wir die Treppe zum Haupttor in der Mitte, vor dem zwei große Steinlöwen Wache halten, so sehen wir im ersten Atrium rechts und links je ein Pferd mit Diener, die Depeschenpferde des Mandarins der Unterwelt. Im ersten Hofe sehen wir rechts ein kleines Türmchen für die Trommel, links für die Glocke. Unter Bäumen stehen ganze Reihen von Denksteinen, die entweder von erhaltenen Wohltaten erzählen oder das Lob des *Tsch'öng huang* besingen und über eine Reparatur der Gebäude berichten. In langen Listen sind die Namen der Geldspender darauf verewigt, meistens Namen opferfreudiger Frauen. Der erste Hof schließt ab mit einem Gebäude, das zugleich einen Durchgang hat zum zweiten Hof. Über dem Tor sehen wir Spruchtafeln mit Lobsprüchen auf den Stadtgott.

Der zweite Hof ist sehr geräumig. Zwischen alten Zypressen stehen Denksteine von einigen Jahrhunderten. An der Ost- und Westseite ziehen sich lange Hallen mit offener Vorderseite hin. Hier sehen wir die bekannten Szenen der buddhistischen Hölle in fast lebensgroßen polychromierten Lehmfiguren dargestellt. An der Rückwand sitzen auf hohem Thron jederseits fünf Richter der Unterwelt, alle verschieden in Farbe und Typus. Vor jedem gestrengen Richter steht ein Paar Dienerinnen, wie sie auch der oberirdische Beamte nicht entbehren kann. Zu ebener Erde drängen sich die Lehmgestalten in allen möglichen Formen und Stellungen. Da sieht man Assistenten mit Notizbuch und Pinsel, Büttel und Polizisten mit gefangenen Verbrechern und Henker in voller Tätigkeit allerlei Torturen ausübend (s. Abb. Nr. 3).

Daß das Volk wirklich an diese Götter und an die strenge Rechenschaft im anderen Leben glaubt, beweisen die vielen Tongefäße mit Weihrauchasche. Die Weiber gehen oft hin und brennen Papier und Weihrauch ab vor den Götterfratzen, auch vor den als Henker und Teufel dargestellten (Abb. 12). Sie handeln nach dem Grundsatz: „閻王好見小鬼難纏 *Jen wang hau djên, siau kui nan tschan*, den Fürsten der Unterwelt kann man leicht sehen, allein die kleinen Teufel sind schwer zufriedenzustellen.“ Darum opfert man zumeist den kleinen Teufeln. Auch auf die Leichtgläubigkeit der Frauen ist Rücksicht genommen, da man meist Frauengestalten als Opfer der schrecklichen Torturen dargestellt hat. Die Teufelsfiguren sind grauenerregend. Da sieht man Gestalten mit Ochsenkopf, mit Pferde- oder Schweinskopf, mit Gabeln oder Lanzen oder Schwertern die Opfer marternd, andere Dämonen von häßlicher Form zersägen ein am Pfahl angebundenes Weib, andere drehen die Mühle, aus deren durchlochten Mühlstein die Beine eines Weibes hervorragen. Hunde lecken die ausströmende Blutmasse auf. In dieser Weise wird die Hölle dargestellt, überall dieselben Ideen und Motive, doch wieder in großer Verschiedenheit der Ausführung. Von Kunst oder Ästhetik ist hier keine Rede. Alles wirkt abstoßend

und grauenerregend. Dazu kommt noch, daß die aus Lehm gearbeiteten Figuren am Boden schnell verwittern und zerfallen, so daß man oft die Teufel mit der Säge in den Händen neben dem zersägten Opfer elend am Boden liegen sieht. Auch die mutwilligen Buben scheinen nicht viel Angst zu haben vor den leblosen Göttern und Teufeln: sie bohren ihnen oft die Augen aus, verstümmeln die Lehmfiguren und beschleunigen deren Verfall.

Auch auf dem Lande findet man die Höllenszene vielfach in großen Tempeln dargestellt. Die merkwürdigste Höllendarstellung sah ich in der westlichen Vorstadt von Tā ngau fu. Dort ist der flache Scheitel eines kleinen



馬面鬼



牛頭鬼

Nr. 12. Zwei Teufelstypen, der eine mit Ochsenkopf 牛頭 *niu tou*; der andere mit Pferdegesicht 馬面 *ma mien*. (Nach chinesischer Zeichnung.)

Hügels vollständig damit bedeckt. Der Aufstieg ist an der Südseite. Vor dem Eingangstor ist ein ganzer Wald von Denksteinen aufgepflanzt. Tritt man durch das Haupttor ein, so sieht man einen rechteckigen Hof, gebildet von offenen Hallen an allen vier Seiten. In der Mitte ragt frei ein großer Tempel des *Jen wang*, des Königs der Unterwelt, empor. Die Hallen ringsum zeigen in plastischer Darstellung die ganze Hölle in 72 Abteilungen. Es wäre eine lohnende Arbeit, von dieser seltsamen Menagerie ein Album herzustellen.

Um in der Beschreibung unseres Tempels fortzufahren, so sehen wir mitten in besagtem Hofe zwischen den Höllenhallen zwei kleinere Hallen mit großen Statuen der Tribunalsbüttel. Die Abb. Nr. 5 stellt die lebenswahren

Typen der Büttel in der rechten Halle dar, die Abb. Nr. 6 jene in der linken Halle. Wir sehen rechts einen Typus mit häßlichem Gesicht und hoher Mütze, mit der linken Hand eine Peitsche haltend, er ist der Vertreter der 皂班 *zau ban*, der Büttel, welche die Henkerdienste leisten. Die zwei anderen Typen nach links sind Vertreter der 快班 *kwä ban*, der Bande der Schnellen, die in zwei Abteilungen zerfällt und die Verbrecher einfängt. Die zwei Typen links sollen die in zwei Abteilungen zerfallende Bande der 壯班 *dschuang ban*, der Kräftigen, die auch Haftbefehle ausführen und verabsäumte Steuern eintreiben, darstellen. Die Abb. Nr. 6 zeigt uns diese Büttel in der linken (westlichen) Halle und wir sehen den Typus der *zau ban*, der niedersten Büttel zur Linken. Vor jedem Bild sehen wir ein tönernes Gefäß mit Weihrauchasche. Wie dem Mandarin über der Erde die verschiedenen Abteilungen der Büttel zu Diensten stehen, so sind hier die dienenden Geister des *Tsch'öng huang*, des unterirdischen Mandarins, bildlich dargestellt (Nr. 7).

Nach Norden weiterschreitend, treten wir vor den Haupttempel, vor dem eine große offene Halle als Gerichtssaal gedacht ist. Diese Halle ist von zwei Giebelwänden gebildet, die das Dach tragen. An den beiden Wänden sehen wir große Mandarinfliguren in bunten Farben gemalt, sie sollen die Unterbeamten darstellen, wie sie fremden Besuch zur Audienz geleiten. Darunter ist ein langer Opfertisch an jeder Seite, auf dem hinter Opferschalen die Namens-täfelchen der subalternen Schutzgötter, nämlich der *Tsch'öng huang* aller unter Jen dschou fu stehenden Unterpräfektoren stehen. Wie der Präfekt von Jen dschou fu 14 Unterpräfekten regiert, so hat auch der *Tsch'öng huang* 14 Untergebene. In manchen Präfekturstädten sind die subalternen Stadtschutzgötter in großen Statuen dargestellt. Die Gerichtshalle liegt dicht vor dem Tempel, der an der Vorderseite durch Öffnung der Flügeltüren aus Gitterwerk offengestellt werden kann. Da sehen wir den großen Herrn unter einem kunstvoll geschnitzten Baldachin auf seinem Thronaltar sitzen mit gestrenger Amtsmiene, in beiden Händen das Audienztäfelchen haltend, wie einst die Vasallenfürsten beim Besuche des Kaisers. Zu beiden Seiten stehen weibliche Gestalten als Dienerinnen (s. Abb. Nr. 8, Kreisschutzgott von Jen dschou fu).

Zu beiden Seiten des Opfertisches stehen je zwei riesige Figuren, es sind die Unterbeamten. Der eine hält Pinsel und Papier, um das Protokoll zu notieren; der andere trägt ein Notizbuch, in dem alle guten und bösen Taten verzeichnet sind, der dritte und vierte hält in der Hand einen Akt und stattet mündlichen Bericht ab. Vor dem großen Schutzgott sehen wir eine kleinere Statue. Diese ist aus Holz und sitzt auf einem tragbaren Sessel. Bei den jährlichen Festen wird sie hinausgetragen. Auf dem Opfertisch ist noch ein Aufsatz, auf dem wir die beim Verhör gebräuchlichen Utensilien sehen, ein dreizackiges Gestell als Pinselhalter, ein Becken für die Tusche, zwei Mörser für die mit Nummern versehenen Bambusstäbchen, die der Mandarin als Beglaubigungszeichen für dringende Aufträge herausgreift.

Auf dem Opfertisch steht ein hölzernes Täfelchen mit dem Titel des *Tsch'öng huang*. Links sehen wir eine halbkugelige eiserne Glocke, *tsch'ing* genannt. Rechts sieht man die Tonfigur eines kleinen Mädchens, es ist das Votivgeschenk einer Mutter, die hier ein Töchterlein erfleht hat.

Vor dem Opfertisch steht noch ein kleiner Tisch mit einem eisernen Opfergefäß voll Weihrauchasche, links daneben eine Lehmsäule mit einer schmutzigen Öllampe.

Über dem Thronaltar prangt eine Spruchtafel, andere sind rechts und links an den Wänden und auch oben am Gebälk angebracht. (Siehe weiter unten.) Hinter dem Altar ist eine Tür, die in den hinteren Hof führt. Dort finden wir noch einen Tempel, der als Privatwohnung des Tsch'öng huang gedacht ist. Abb. 9 zeigt uns den Schutzgott des Kreises Jen dschou fu mit seiner Gemahlin auf dem Thronaltar, bedient von schönen Dienerinnen. In diesem Tempel ist rechts noch ein inneres Zimmer mit großem Bett unter einem Betthimmel. Dort ruhen die Herrschaften aus. Oft sieht man auch die Figur der Frau Tsch'öng huang auf diesem Bette ruhend. Diese Privatgemächer erinnern ganz an die Privatgemächer des regierenden Beamten. In der Stadt Kia siang entstand einmal das Gerücht, daß der Herr Tsch'öng huang mit seiner T'ä hä, „besseren Hälfte“, einen lauten Wortwechsel gehabt habe, den man auf der Straße hören konnte. Neben dem Haupttempel des Präfekturschutzgottes sind noch andere Tempel angebaut, links sieht man die 觀音菩薩 Kuan yin Pu ssa, Göttinnen der Barmherzigkeit, mit Dienerinnen, die im Rucksack Kinder tragen. Eine Menge kleiner Tonbabys sind als Weihegeschenke von dankbaren Müttern hier eingeliefert worden. Rechts sind die 南海大士 Nan hä da sche, die „Göttinnen vom südlichen Meere“ dargestellt. Im Hintergrund ist ein Hof mit Bonzenwohnungen.

Wann dieser Tempel gegründet wurde, ist nicht angegeben, doch nach den vielen alten Denksteinen zu schließen, ist er in der ersten Zeit der Ming, bald nach der Gründung der jetzigen Stadt, erbaut.

Im Schematismus des Kreises Ze yang 滋陽縣志 (Heft 8) findet sich eine merkwürdige Abhandlung über den Tsch'öng huang von Jen dschou fu und seinen Assistenten. Sie ist verfaßt von einem gewissen U bu han, Literat aus T'an tsch'öng, weiland Gelehrtenmandarin in Jen dschou fu, und bildet die Inschrift auf einem Denkstein. Die Übersetzung lautet: „Den Schutzgeist der Stadtmauer und des Stadtgrabens findet man zuerst in den Büchern der 北齊 Bêi Z'i (550—577). Auch in der Geschichte des Mu yung yen wird gesagt, daß er Unglück abwende und vor Gefahren schütze. Weil er große Verdienste hat um das Volk, darum verehrt man ihn. Jetzt ist er zu einem Gott erhoben, dem regelmäßige Opfer dargebracht werden. Er hat im ganzen Reiche seine Tempel. Er gilt wie der Präfekt einer Präfektur, eines 州 Dschou, oder 縣 Hien, und hat darum auch seinen Assistenten 副 Fu, Vize-Tsch'öng huang, wie die Beamten einen Assistenten haben. So z. B. ist 王矩 Wang djü der himmlische Assistent des Schutzgottes der Hauptstadt und 漢 王 Han tsch'öng hu wurde nach dem Tode zum Yen lu wang, Könige der Unterwelt, wie die Reichsannalen berichten. Die Lehre über die Göttergeschichte ist nämlich schon sehr alt.“

„Jen dschou fu beherrschte einst 27 Neben- und Unterpräfekturen und war das größte Fu in der „östlichen Provinz“ (Schantung). Darum hat auch der Tsch'öng huang den Rang eines 公 kung (Herzogs). Doch wußte man anfangs nicht, daß es einen Vize-Tsch'öng huang gebe.“

Jener 熊東岳 *Hiung dung yen*, der früher Präfekt in *I dschou fu* war und im Amte starb, sagte sterbend selber von sich, er gehe nach Jen dschou als Schutzgott. Später erschien er seinen Angehörigen öfter im Traume und tat ihnen dies kund. Indessen hat er nie verraten, daß er noch einen Gehilfen habe.“

„Später geschah es, daß der Herr 陳節之 *Tsch'en ziè dsche* in Tsi nan fu starb. Gerade während des Verscheidens hörte man ihn sagen: ‚Vor der Türe warten Wagen und Sänften, ich gehe als Vize-*Tsch'öng huang* nach Jen dschou‘. Dies hörten alle Hausgenossen. Allein man kann das nicht so recht glauben! Sollten denn die Götter auch Gehilfen haben? Sollte in Jen dschou fu wirklich ein erster und zweiter Stadtschutzgeist sein? Die Bildnisse sind freilich verschieden; während der eine strengen Ernst zeigt, macht der andere ein freundlich heiteres Gesicht; ob das wohl deswegen so ist?“

„Eines Jahres war große Dürre im Sommer. Der *dschen tä* (General), der *dau t'ä*, der Präfekt und der Unterpräfekt führten je ihre Untergebenen zu Fuß zum *Tsch'öng huang* beten. Sie stellten im Tempel die Opferspenden auf. Bald erschien er auf dem Altare und offenbarte seinen Namen, nämlich *Tsch'en ziè dsche*. Derselbe Herr war mit unserm *dau t'ä Zan yu* sehr intim befreundet. Sie unterhielten sich in längerer Rede gerade wie im gewöhnlichen Leben. Auch gab er ihm dringliche Ermahnungen mit zur Übermittlung an seinen Nachkommen *Bing tsch'u*. Der *dau t'ä* konnte nachher alles wieder hersagen, wie wenn es ihm eingraviert wäre. Doch diese Sache ist gar zu merkwürdig. Nach der allgemeinen Regel werden die Lebenden zu Leblosen, die eine Gestalt Habenden zu Gestaltlosen. Allein daß ein Verstorbener wieder wie lebend werde und ein Gestaltloser wieder Gestalt annehme, das kann nur abhängen von der tugendhaften Lebensführung. Die verborgenen Tugenden und Verdienste werden vom Himmel und von den Menschen klar beobachtet.“

„Der Philosoph 文中子 *Wen dschung ze* sagt: ‚Das Urprinzip hat feststehende Harmonie‘. Der Götter Geschick ist ebenso und nicht von ungefähr. Der Kreismandarin 王 *Wang* von Ze yang hien wurde seinem Volke gerecht und tat auch den Göttern gegenüber seine Schuldigkeit. Er ließ die Tempel der Reihe nach ausschmücken und verschönern. Dadurch machte er sich die Götter gewogen und erwarb sich einen glänzenden Ruf. Dieser Denkstein ist zu seiner Ehre gesetzt.“

„Wer klug ist, der ist nicht zu leichtgläubig und hütet sich, die sonderbaren Bücher über fabelhafte Göttergeschichten für ausgesprochene Wahrheit zu halten.“

In dieser sonderbaren Abhandlung ist gesagt, daß der Schutzgeist der Präfektur Jen dschou ein in I dschou fu im Amt verstorbener Mandarin namens *Hiung dung yen* sei. Indessen findet sich im Schematismus von I dschou fu dieser Name nicht. Dann wird gesagt, ein in Tsi nan fu sterbender Mandarin habe selber gesagt, er gehe als *Tsch'öng huang*-Assistent nach Jen dschou fu. Zu gleicher Zeit äußert der Autor selbst seine Zweifel an diesen sonderbaren

¹ Hier ist angespielt auf die doppelte Darstellung des *Tsch'öng huang*. Die Hauptfigur sitzt auf dem Throne, die kleinere auf dem tragbaren Sessel.

Geschichten und mahnt zum Schluß, klug zu sein und nicht alle Götterfabeln zu glauben. Eine Jahreszahl ist hier nicht angegeben. Hier beobachten wir eine häufige Erscheinung in China. Geschichten, die den Stempel des Unwahren und Unmöglichen an der Stirne tragen, werden doch weiter überliefert, als wenn sie in Wirklichkeit geschehen wären. Eine andere Erscheinung ist diese: es gibt Menschen, die Erfindungen und Lügen weiterverbreiten und schließlich selbst an die eigenen Erfindungen glauben.

Der Tempel des *Hien-Tsch'öng huang*, des Schutzgeistes der Unterpräfektur Ze yang hien, liegt in der Südwestecke der Stadt, kaum 100 Schritt westlich von der Missionsstation. Südlich vom Wege liegt die Theatertribüne, ähnlich der oben erwähnten. Nördlich der Straße ist der dreifache Eingang zum Tempel (s. Abb. Nr. 2). Die Anlage ist ungefähr gleich der oben geschilderten, nur einfacher und schmuckloser. Abb. Nr. 4 zeigt einen Richter der Unterwelt in der westlichen Halle. Auch dieser *Tsch'öng huang* hat seine Yamendiener und Büttel. Abb. Nr. 7 zeigt uns diese Typen in der östlichen Halle. Die ganze Anlage ist sehr vernachlässigt und verstaubt. Die Tore stehen immer offen. Niemand sorgt für Reinlichkeit und Instandhaltung. Nur ab und zu kommt ein bekümmertes Mütterlein, hockt vor den Götterfiguren auf den Knien, brennt Papier und Weihrauch ab und weint ein Stückchen. Sie hat ein schweres Anliegen, das Enkelkind ist gefährlich krank. Sie macht ihr Gelöbnis und schaut vor sich in die Asche des verbrannten Papiers. Bald bemerkt sie günstige Zeichen in der Asche, wirft sich dankend auf den Boden, erhebt sich und geht getröstet von dannen.

Über die Gründung des Tempels gibt uns ein Denkstein Aufschluß. Früher mußte der arme *Tsch'öng huang* im Tempel des *Lung wang* (Drachenkönigs) Herberge nehmen, bis ihm im Jahre 1618 diese Residenz gebaut wurde. Die vom *dau t'ä 任彦葵 Jen nyen fen* aufgesetzte und vom Großmandarin *牛象坤 Niu siang kuin* geschriebene Denkmalinschrift lautet wörtlich übersetzt: „Nachdem das Reich geeint, muß die Dynastie daran denken, für die Ober- und Unterwelt eine geordnete Verwaltung zu schaffen. Der Beginn wird gemacht durch Anstellung von Beamten. Ausgerüstet mit Vollmachten vom Himmelssohn sollen sie wachen über Glück und Unglück des Landes, damit das Volk des Bezirkes sie ehre in Unterwürfigkeit und Ehrfurcht.“

„Die Götter sind ohne sichtbare Gestalt, ohne Laut, und man kann ihr Wesen nicht erforschen. Wind und Regen, Licht und Finsternis, Glück und Unglück, Leben und Tod hängen ab von ihrem Winke. Wenn sie nun in Wahrheit solches bewirken, dann muß sicherlich ein wahrer Urheber existieren. Darum setze ich diese Schrift auf, um meine aufrichtige Gesinnung zu beweisen, damit man auf seine (des *Tsch'öng huang*) Wundermacht vertraue. Die Zeremonien und die Darbringung der Opfer im Frühjahr und Herbst bestehen schon seit langem rings in der Gegend.“

„Die Präfektur- und Unterpräfekturstädte des ganzen Reiches haben alle einen Tempel des Stadtschutzgottes, auf daß alle innwerden, daß in der Unter- und Oberwelt eine gerechte und unparteiische Vergeltung des Guten und Bösen ist, und damit alle diese wunderbare Gerechtigkeit erkennen. Unser Ze

yang-Kreis steht unter der Präfektur bereits zwei Jahrhunderte. Doch weil er arm ist, ließ er sich Nachlässigkeit zu Schulden kommen. Der Schutzgott mußte sich begnügen mit einer Wohnung neben dem Durchgangstor des *Lung wang*-Tempels. Wodurch konnte man sich für seine hilfreiche Macht und seine Wohltaten dankbar bezeigen? Sollte er darob nicht unzufrieden sein?“

„Bei Gelegenheit eines von Dürre und Heuschreckenplagen heimgesuchten Mißjahres ging der Kreismandarin Liu in seinem Gebiet allorts bei den Pagoden beten und verehrte die Geister der Berge und Flüsse; da mochte der vernachlässigte *Tsch'öng huang* wohl sagen: „Diese Stadt ist meine Domäne! Der Opferstätten in der Stadt sind sehr viele, nur mein Tempel wird allein übergegangen.“

„Es wurde daraufhin Material beschafft, ein Glückstag ward festgesetzt, ein Bauplatz ausersehen, die Handwerker wurden bestellt und nun baute man den Tempel in der Südwestecke der Stadt, links vor dem *dau t'ä*-Yamen. Der Grundstein ward gelegt am 24. Tage des 4. Monats des Jahres 1618. Am 15. Tage des 9. Monats war sie schon vollendet. Die Gebäude waren recht schön, das Eingangstor und die Seitenhallen zeigten schönste Symmetrie.“

Eine sehr schöne Residenz hat der Stadtschutzgott von Zi ning (Abb. Nr. 10). Die Stadt ist sehr wohlhabend und bringt viel Geld auf für den Götterkult. Der Tempel ist darum großartig angelegt, mehrere Höfe folgen aufeinander mit vielen schönen Gebäuden, die alle im besten Stande sind. Der Götze hat auch den hohen Rang eines 威靈公 *Wèi ling kung*, eines „ergebenen, wundertätigen Herzogs“. Der Haupttempel ist sehr geräumig, hat fünf Zimmerabteilungen, und glänzt in buntem Farbensmuck, ganz überladen mit großen Votivtafeln. Die riesige Statue glänzt wie von reinem Golde, die Lehmfigur ist nämlich lackiert und vergoldet. Die Privatgemächer hinter dem Haupttempel sind zweistöckig. Zahllose Denksteine erzählen teils von der kostspieligen Reparatur der Tempel, teils von wunderbarer Hilfe des *Wèi ling kung* in allerlei Anliegen. Auch die Hallen der Höllenszenen sind größer angelegt und besser im Stand gehalten. An jeder Seite sehen wir zehn Zimmerabteilungen. Taoistische Bonzen bewachen das Heiligtum. Immerwährend kommen Andächtige, um beim Schutzgott der Stadt Hilfe zu erleben. Handelt es sich um Hilfe in Krankheiten, so geht der Bittsteller vor das Götterbild, wirft sich aufs Angesicht, brennt Weihrauch ab und wartet, bis das Krüglein mit Wasser, das er mit rotem Papier bedeckt auf den Opfertisch gestellt hat zur heilkräftigen Medizin geworden. Nach seiner Ansicht hat ihm der Geist Medizin hineingelegt.

Ein anderes Mittel ist folgendes: Der Bittsteller macht seine Verehrung und brennt Weihrauch ab; dann schüttelt er den Becher mit nummerierten Bambusstäbchen, bis eines herausfliegt. Der anwesende *dau sche* sieht die Nummer in seinem Katalog nach und weiß dann, welche Krankheit vorliegt und welches Rezept hier hilft. Für die Abschreibung des Rezepts erhält der *dau sche* seinen Obolus.

Dieser Schutzgott von Zi ning steht weit und breit in besonderem Rufe der Wundertätigkeit, und an den jährlichen Festtagen kommen aus weiter Ferne zahllose Pilger, um ihn zu verehren.

2



3



Nr. 2. Eingang zum Tempel des Kreis-Tsch'ong huang in der Stadt Jen dschou fu. —
 Nr. 3. Eine Partie aus der Höllendarstellung in der östlichen Halle des Tempels des
 Präfektur-Tsch'ong huang in Jen dschou fu. (Rechts sieht man an der Wand zwei Höllen-
 richter auf ihrem Throne.)



5. Der offizielle Kult des Tsch'öng huang und seine jährlichen Feste.

Schon seit fünf Jahrhunderten ist ein offizieller Kult des Tsch'öng huang eingeführt worden. An jedem ersten und fünfzehnten Tage des Monats muß der Lokalmandarin in der Frühe den Tempel besuchen und im vollen Ornat Weihrauch verbrennen und zweimal niederknien und sechsmal den Kopf bis zur Erde verneigen. Auch beim Antritt seines Postens muß der neue Mandarin dem Herrn Tsch'öng huang offiziell seine Aufwartung machen.

In außergewöhnlichen Fällen von Gefahr oder großer Dürre nimmt auch der Stadtpräpekt zum Schutzgott seine Zuflucht, bringt öffentlich Opfer dar und macht Gelöbnisse.

Überdies sind jährlich drei Festtage des Tsch'öng huang, an denen er feierlich durch die Straßen getragen wird zu einem Opferhügel außerhalb der Stadt. Diese Umzüge heißen 城隍出巡 Tsch'öng huang tschu suin, der „Schutzgott der Stadt macht Inspektionsreise“. Der erste Termin ist am Tage 清明 Z'ing ming, am klaren und hellen Tage, der auf den 5. April fällt. Das zweite Fest fällt in die Mitte des August, auf den 15. Tag des 7. Mondes. Das dritte Fest wird am ersten Tage des 10. Monats, zu Anfang November, begangen.

Der größte Festtag ist das Z'ing ming-Fest im Frühjahr. 清 z'ing heißt grün, weil alles neu aufgrünt; 明 ming heißt klar, weil die Witterung klar ist. Der diesem Feste vorhergehende Tag ist ein allgemeiner Fasttag und heißt 寒食 Han sche, kalte Küche, weil nur kalte Fastenspeisen genossen werden sollen, und kein Feuer angezündet werden darf. Der Ursprung desselben wird auf folgendes Ereignis zurückgeführt. Um das Jahr 650 v. Chr. wurde der Kronprinz des Staates Zin, der später als 文公 Wen kung von 635 bis 627 segensreich regierte, vertrieben und mußte in der Verbannung darben. Als er eines Tages dem Verhungern nahe war, schnitt sich der Höfling 介之推 Djä dsche têi Fleisch aus den Schenkeln und rettete damit seinem Herrn das Leben. Später auf den Thron gelangt, belohnte Wen kung alle treuen Diener, nur den Lebensretter Djä vergaß er. Dieser zog sich verstimmt ins Gebirge zurück und verfaßte eine Ode, „Der Drache und die Schlange“, durch welche der Fürst an das Versehen erinnert wurde und Anstalten traf, den treuen Diener aufzusuchen. Man fand ihn nirgends. Um ihn nun zu zwingen, sein Versteck im Gebirge zu verlassen, steckte man den Wald in Brand. Bei dieser Gelegenheit verbrannte Djä dsche têi. Der Fürst war über den Verlust des treuen Dieners so ergriffen, daß er die Verordnung erließ, daß an einem bestimmten Tage im ganzen Reiche niemand Feuer anzünden solle, um so das Gedächtnis des treuen Lebensretters im Volke wach zu erhalten.

Am Festtage selbst ziehen die Heiden in Stadt und Land auf die Friedhöfe hinaus, um die Gräber instand zu setzen. Sie kehren die Hügel mit Besen, tragen neue Erde auf und setzen auf die Spitze eine Rasenmütze. Dann bringen sie die Ahnenopfer dar. Unter dem Geknatter von Petarden fallen die Angehörigen mit dem Hausvater an der Spitze auf den Boden, machen gegen die Gräber Kótou, brennen Weihrauch und in Papier nachgeahmte Silberbarren ab, setzen Opferspeisen hin, nämlich Fleisch, Brot, Fische, Backwerk u. dgl. und schütten in die Papierasche Wein. Der Chinese denkt sich die Toten in

einem Zustande, wo sie noch der Hilfe der Lebenden bedürfen und die dargebotenen Opfergaben genießen können. Der *Tsch'öng huang* gilt als der herrschende Mandarin über die Seelen der Abgeschiedenen. Nun aber gibt es viele Verstorbene, die keine Opfer erhalten von Angehörigen, um die sich niemand kümmert. Darum ist dies Fest eingesetzt, um all den vergessenen und verlassenen Seelen eine Opfermahlzeit zu bereiten und der *Tsch'öng huang* selber wird hinausgeleitet zum Opferhügel 厲壇 *Si tan*, auch 孤貧臺 *Ku pin t'ä* Altar der vereinsamen, verlassenen Seelen genannt, damit er den Vorsitz und die Aufsicht führe bei dem Opferschmause. Das Rituell ist wie folgt.

Tags vorher erläßt der Mandarin ein Schreiben an die Unterbeamten und Bonzen, daß sie alles Nötige für die Opfer bereitstellen, Stangenweihrauch, Kerzen, Opfertiere, Zeremonienkleider etc., und daß sie zum Opferhügel sich verfügen sollen. In der Frühe des Festtages wird dann die kleine tragbare Statue des Götzen von Bonzen feierlich aus der Pagode geholt und unter Musik und Tamtam mit Fahnen und Standarten in Prozession zur Stadt hinaus auf den oben erwähnten Opferhügel getragen. Das Volk läuft in hellen Haufen mit, eine andächtige Haltung und Prozessionsordnung ist nicht zu beobachten. Man stellt den Götzen mit seinem Tragstuhl oben auf den Altarhügel, mit dem Angesicht nach Süden, stellt zu beiden Seiten Leuchter mit Kerzen auf und ein Weihrauchbecken davor. Dann stellt man vor dem Hügel Tische zurecht mit den Opfergaben, nämlich ein ganzes Ferkel, dem man die Haut abgezogen und die Eingeweide ausgenommen, ferner ein Schaf und drei Portionen gekochte Hirse, sowie ein Krüglein mit Sorghowein. Daneben wird noch eine papierene Serviette gelegt zum Mundabputzen für den *Tsch'öng huang*. Wenn alles hergerichtet ist und der Stengelweihrauch vor dem Götzenbilde dampft, kommt der Mandarin in seiner Sänfte an und wird vom Zeremonienmeister vor den Götzen geführt. Er trägt Hoftracht. Er nimmt drei Räucherkerzen in die Hände, kniet nieder, beugt dreimal das Haupt bis zur Erde, während ein Literat das Kommando gibt; dann steht er auf und tritt zurück. Die Diener verbrennen dann das papierene Handtuch. Dann bietet der Mandarin den Opferwein an und gießt ihn vor dem Götzen aus. Hierauf verliest er eine „Adresse“ an den Schutzherrn der Stadt, 告牒 *Kan diê* genannt. Wir übersetzen hier das im Schematismus von Fêi hien, Band 4, angeführte Formular:

„Kaiserliches Edikt. Überall unter dem Himmel und auf der Mutter Erde gibt es Menschen und gibt es Manen (鬼 *kui*) und Geister (福 *schen*). Das Verhältnis der Menschen in der Oberwelt und der Manen in der Unterwelt ist freilich verschieden, doch gilt für beiderlei dieselbe Norm. Es gibt feste Normen sowohl für die Regierung des Volkes, wie für die Verehrung der Geister. Ja, die Regierung vergißt selbst nicht die operentbehrenden Manen im Schattenreiche. Einst waren sie lebende Untertanen. Man weiß nicht, aus welcher Ursache sie den Tod gefunden. Es sind unter ihnen solche, die im Kriege durchs Schwert gefallen sind; andere kamen um im Wasser, im Feuer oder in Räuberhänden; andere wurden in den Tod getrieben durch pressierte Schuldeneintreibung; andere starben, weil ihnen Frau oder Nebenfrau entzogen worden; wieder andere kamen als Opfer der Justiz unschuldig ums Leben; andere wurden durch die vom Himmel geschickte allum grassierende

Pest hingerafft, noch andere wurden getötet durch wilde Tiere oder giftige Schlangen; andere verhungerten oder erfroren, andere fanden den Tod bei blutigen Schlägereien, wieder andere brachten aus Verzweiflung sich durch Erhängen um, andere wurden von stürzenden Mauern und Häusern erschlagen. Es gibt solche, die keine Nachkommen hinterlassen. All diese armen Seelen, ob sie nun schon früher gestorben oder erst jüngst aus dem Leben geschieden, ob sie durch Kriegsunruhen in fremde Gegenden vertrieben, vereinsamt sterben, oder ob ihre Nachkommenschaft ganz ausgestorben, sie alle entbehren der Ahnenopfer, ihre Namen sind verschollen; wenn zu bestimmter Zeit Opfer gebracht werden, erhielten sie keine Kunde und konnten nicht teilnehmen. All diese verlassenen Manen haben nach dem Tode keine Hilfe, ihr geistiges Wesen ist überdies noch nicht vergangen, sie irren als Schatten in der Unterwelt, oder sitzen im Kraut oder auf Bäumen, oder spuken als Gespenster umher, oder stoßen zur Nachtzeit Klagetöne aus, oder heulen im Sturm und Regen. So oft unter den Lebenden die Festtage wiederkehren, sehnen sie sich nach dem Leben der Oberwelt zurück. Während der eine Teil der Seele ohne Ruhepunkt auf den Wassern umherirrt und der andere Teil tief in der Hölle ist, verlangt doch der ‚begehrende‘ Teil sehnstüchtig nach Opfern.“

„All der hier aufgezählten verlassenen Manen erbarmt sich die Regierung. Darum sind im ganzen Reiche Beamte eingesetzt, die zu bestimmter Zeit Opferspenden herrichten und dem Ortschaftsgeist (*Tsch'öng huang*) wird befohlen, bei der Opfermahlzeit den Vorsitz zu führen und zur Bewahrung der Ordnung unter den Manen Aufsicht zu halten.“

„Diejenigen unter ihnen, die zu Lebzeiten brav waren und ungerecht hingerichtet wurden, mußt du bei der betreffenden Instanz empfehlen, damit sie in China wieder zum Leben zurückkehren und stets das Glück des Friedens genießen. Die da aber lasterhaft waren und dennoch durch einen glücklichen Zufall dem Arm der Gerechtigkeit entgingen und eines friedlichen Todes sterben, mußt du bei der betreffenden Behörde anklagen und von hier wegtreiben. Ihr Götter seid sicherlich unparteiisch bei Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen. So lautet der kaiserliche Befehl.“

„Ich, Mandarin N. N., wage es nicht zu verabsäumen, heute am Tage . . . auf dem Opferhügel die Opfertiere, Suppe und Hirse bereitzustellen, um allen der Opfer entbehrenden Manen dieses Kreises eine Opfermahlzeit herzurichten. Doch es liegt nicht in der Macht der Menschen, dies in der Ober- und Unterwelt zu bewerkstelligen. Deshalb muß ich deine Vermittlung in Anspruch nehmen, du kannst es beiderorts ins Werk setzen. Ich sende dir heute eigens diese Adresse, damit du deine dienenden Geister aussendest, damit sie alle Manen dieses ganzen Gebietes zusammenrufen, auf daß sie zur rechten Zeit sich bei der Opfermahlzeit einfinden und alle daran teilnehmen können. Du mußt in Ehrfurcht den kaiserlichen Auftrag entgegennehmen und bei der Opfermahlzeit die Aufsicht führen. Du mußt unparteiische Vergeltung der Guten und Bösen üben. Darum diese Mitteilung; ich bitte es also zu besorgen.“

Dieses Schriftstück wird vom Mandarin dem Gotte vorgelesen und dann durch Verbrennen in dessen Hände geliefert. (Wir finden auch hier, daß der Beamte in Kaisers Namen dem Gotte gemessene Befehle erteilt.)

In derselben Weise verliert und verbrennt der Beamte ein Opfergebet (祭文 *zi wen*) genannt. Auch dieses Formular finden wir im Schematismus von Fêi hien. Es lautet:

„Kaiserliches Edikt. Im ganzen Reiche sind Beamte angestellt für die Darbringung der Opfer an den bestimmten Zeiten. In der Reichshauptstadt findet das *l'ä li*, das große Opfer für die ungerecht Hingerichteten statt. In den Vasallenstaaten ist ein *kui li*, ein Opfer für die Justizopfer des betreffenden Staates, in den Präfekturen hat man das *djün li*, das Opfer für die Justizopfer der Präfektur; in den einzelnen Landkreisen ist das *i li*, das Sühnopfer an die Justizopfer der betreffenden Kreise; in den einzelnen Dörfern ist je ein Opfer für die Manen dieser Dörfer. So erhalten die Manen Opfer durch die Hilfe der Lebenden. Die Lebenden verehren die Geister und kennen die Riten. Sie lassen den *Tsch'öng huang* den Vorsitz führen bei der Opfermahlzeit. Also lautet der kaiserliche Befehl.“ — „Ich, Mandarin N. N., wage heute nicht zu verabsäumen, am Tage *Z'ing ming* (oder am 15. Tage des 7. Mondes oder am 1. Tage des 10. Mondes) Opfertiere, Suppe und Reis bereitzustellen, eigens um alle Seelen dieses ganzen Kreises, die noch Erkenntnis haben und nicht umnachtet sind und die der Opfer entbehren, hier zum Opferschmause einzuladen.“

„Alle Untertanen meines Gebietes, die etwa unbotmäßig oder ungehorsam gegen die Eltern sind, oder die höhere Verwandtschaft nicht ehren, oder die da Ehebruch treiben oder Betrügereien und sich nicht fürchten vor dem Gesetze, die da verschlagen und verkehrt sind, sich aber aufrichtig stellen und Einfältige bedrücken, die da arme Leute schädigen und dann den Händen der Häscher entgehen; alle derartigen unredlichen und schlechten Subjekte mögest du, *Tsch'öng huang*, offenbar werden lassen und an den Pranger stellen, damit der Mandarin sie bestrafen könne, in geringen Vergehen mit kurzen Knütteln oder durch Verurteilung zu den großen Knütteln, damit sie sich nicht mehr für gutes Volk ausgeben können; in größeren Vergehen aber mit Verbannung oder Aufhängen oder Köpfen, so daß sie nicht lebendig in ihre Heimat zurückkehren können. Wenn aber ihr Wesen nicht offenbar geworden, müssen sie unbedingt in der Unterwelt bestraft werden und die ganze Familie soll von der Pest hingerafft werden, die Haustiere, Seidenwürmer und Feldfrüchte sollen nicht gedeihen.“

„Jene aber, die da Pietät gegen die Eltern üben, mit den Verwandten in Eintracht leben, Ehrfurcht zeigen gegen die Vorgesetzten, die da kein Unrecht tun, solche braven und aufrichtigen Untertanen mögest du, o *Tsch'öng huang*, offenkundig werden lassen, damit sie von der Unterwelt Schutz und Hilfe erlangen. Sie mögen mit ihrer Familie Frieden genießen, ihre Feldfrüchte mögen wohl gedeihen, sie mögen mit Frauen und Eltern lange in ihrer Heimat leben!“

„Wenn aber wir Mandarine und Angestellten dieses Kreises etwa nach oben den Kaiser betrügen, nach unten das Volk bedrücken, Gelderpressungen oder Bestechlichkeiten treiben sollten, so daß durch ungerechte Regierung das Volk Schaden litte, dann mögest du, o weiser *Tsch'öng huang*, solches ohne jede Parteilichkeit vergelten. Die Manen und Geister haben Einsicht und forschen nach und ich will nicht der Schmeichelsucht verdächtig scheinen.“

„Nun auf zum Opferschmaus!“

Nach Verlesung und Verbrennung dieses Gebetes wird die gekochte Hirse umhergestreut für die eingeladenen Manen. Dann ist die Zeremonie beendet und der Mandarin begibt sich wieder auf den Weg zur Stadt. Unser *Tsch'öng huang* aber sitzt den ganzen Tag auf der Opferterrasse, gegen Abend wird er wieder von den Unterbeamten und Bonzen in seinen Tempel zurückgebracht. An den zwei anderen Festtagen wird ein ähnlicher Ritus ausgeführt.

In Jen dschou fu wird beim Auszuge erst der Schutzgott des Kreises zum Tempel des Schutzgottes der Präfektur getragen, er soll seinen Vorgesetzten abholen. Dann ziehen beide hinaus zur Opferterrasse.

Sehr feierlich werden diese *Tsch'öng huang*-Feste in Zi ning begangen. Der dortige *Tsch'öng huang* hat auch Herzogsrang, weil unter der vorigen Dynastie Zi ning die zeitweilige Hauptstadt von Schan tung war. Zahlreiche Tauisten-Mönche sind zu seinem Dienste angestellt. Zu den betreffenden Festen kommen von nah und fern zahllose Pilger, besonders fromme Vereine mit Fahnen und Musik. Die Prozession ist großartig. Da sieht man viele als Verbrecher ausgestaffiert, mit papiernem Halsblock, mit Ketten an Händen und Füßen, in schreiend rote Mäntel gehüllt. Sie erfüllen ihr Gelübde, das sie in einer Krankheit gemacht, und danken für gewährte Hilfe. Der Oberbonze hat Mandarinsrang und kaiserliches Siegel. Gegen eine hohe Abgabe setzt er die betreffende Inschrift und sein Siegel auf den papiernen Halsblock. Selbst Kinder sieht man im Zuge dahergetragen werden mit rotem Käppchen und kleinem Halsblock. Andere ziehen als Büsser daher. An solchen Tagen werden ganze Stöße von Weihrauchstangen und Silberpapier verbrannt. Auch die Bonzen erhalten reiche Gaben.

6. Wie das Volk privatim den *Tsch'öng huang* verehrt.

Es ist schon oben angedeutet worden, wie fromme Weiblein in allen Nöten, besonders bei Krankheiten der Kinder, beim *Tsch'öng huang* Hilfe suchen, Weihrauch und Papier verbrennen und Gelöbnisse machen. Aber nicht bloß das „fromme Geschlecht“, auch Männer suchen in verschiedenen Anliegen bei ihm Hilfe. Wenn z. B. ein Prozeß ungerecht ausgefallen ist, dann appellieren sie beim *Tsch'öng huang* an die höhere Gerechtigkeit. Wenn etwas gestohlen wird, klagen sie beim Stadtschutzgott den Dieb an. Oft gehen beide streitenden Parteien vor seinen Richterstuhl und rechten miteinander, indem sie schreckliche Verwünschungen ausstoßen gegen den Widersacher und gegen sich selber, im Falle daß sie Unrecht hätten. Manchmal kommt dabei die Wahrheit an den Tag, weil der schuldige Teil es nicht wagt, die schrecklichen Verwünschungen gegen sich auszustoßen, aus Furcht vor der Verwirklichung.

Als vor etlichen Jahren die Pagode des Kreis-*Tsch'öng huang* in Jen dschou fu repariert wurde, stritt der Aufseher der Schreiner gegen den Anführer der Maurer wegen Unterschlagung von Geldern. Beide begaben sich vor das Bild des Gottes und riefen ihn zum Richter an. Da plötzlich krachte es in dem hölzernen Baldachingehäuse, unter dem der Lehmgötze thront. Dadurch ward der schuldige Teil erschreckt und gab kleinlaut bei. Jedermann glaubte, der *Tsch'öng huang* habe gerichtet. Es soll auch vorkommen, daß man vor

dem Gotte ein förmliches Gottesgericht anruft, daß die streitenden Parteien vom Dach herabspringen, und der unverletzt bleibende Teil gilt dann als unschuldig.

Nur in der äußersten Verzweiflung greifen die streitenden Parteien zu dem Gottesurteil und zu den gegenseitigen Verwünschungen vor dem Götterbilde. Denn sie glauben fest an das Eingreifen höherer Gerechtigkeit und sind der Überzeugung, daß der *Tsch'öng huang* sie bald vor seinen Richterstuhl in der Unterwelt zitieren werde. Man meint, die schwörenden Parteien müßten binnen drei Jahren sterben und in der Unterwelt ihren Prozeß zu Ende führen.

Wie der *Tsch'öng huang* als Mandarin in der Unterwelt gilt, so gilt der **土地神** *T'u di schen*, der Schutzgeist der Örtlichkeit, der in jedem Dörfchen ein kleines Tempelchen hat, oft von der Größe einer Hundehütte, als sein Polizist.



Nr. 1. Der Schutzgott *Tsch'öng huang* in Mandarinenkostüm der vorigen Dynastie **明** *Ming* und sein Polizist **土地** *T'u di*, der Gott der Örtlichkeiten.

Wenn jemand gestorben ist, wird von den Verwandten dem *T'u di schen* die Nachricht von dem Tode des Betreffenden gebracht. Man zieht zu seinem Tempelchen, meldet den Toten an, weint eine Zeitlang, opfert ihm und bittet ihn, die Seele des Verschiedenen gnädig zu behandeln. Auch bringt man der Seele Speiseopfer durch Ausschütten von Hirsebrei auf den Boden und verbrennt Papiergeld als Reisepfennig für dieselbe.

Der *T'u di schen* bringt dann die Seele zum *Tsch'öng huang*. Wer zu Neujahr in der Fremde weilt und nicht persönlich am Grabe der Eltern opfern kann, gebraucht folgenden Modus. Er schreibt einen Brief, tut die Opfer dazu in ein Paket, schreibt die genaue Adresse darauf und verbrennt alles auf einem Kreuzwege. Dann bringt der Polizist des Orts-*Tsch'öng huang* das Paket zum *Tsch'öng huang* der Unterpräfektur jener Gegend, dieser zur höheren Instanz, zum

Präfektur-*Tsch'öng huang*, der dann zum Provinzial-*Tsch'öng huang* usw. Dann wird alles weiterbefördert durch die absteigenden Instanzen der Heimatsprovinz bis zum *T'u di schen* des Ortes, wo die Gräber ruhen. Dort erhalten dann die Toten ihre Geschenke durch den Orts-*T'u di* zugestellt.

Wie beim *Tsch'öng huang* Medizin für alle möglichen Krankheiten erbeten wird, ist oben schon angeführt worden. Auch wird erzählt, daß Beamte bei sehr verwickelten Justizfällen in Gegenwart des Gottes Verhöre anstellen und daß man das Urteil als vom Schutzgott selber gefällt ansieht.

In vielen Fällen wird bei großen Anliegen ein Gelübde gemacht, das man im Falle der Erhörung ausführt. Entweder gelobt man die Anbringung einer Votivtafel, oder die Errichtung eines Denksteines, oder das Tragen des Halsblockes bei der Prozession, oder Geld für Reparaturen und Ausschmückung des Tempels und der Götterstatue u. dgl. Arme Leute begnügen sich mit billigeren Opfern, nämlich mit Weihrauchkerzen und Silberpapier.

7. Einige Zitate aus der Volksliteratur über den *Tsch'öng huang*.

Es ist selbstverständlich, daß das abergläubische Volk fest an seinen Schutzgott glaubt, ihm übernatürliche Einsicht, große Macht und himmlische Gerechtigkeit zuerkennt. Die Bonzen verstärken diesen Aberglauben aus selbstsüchtigen Motiven. Auch wird durch weitverbreitete Gerüchte von wunderbaren Erhörungen dieser Aberglaube genährt. In der Literatur finden wir dieselben Volksanschauungen vielfach vertreten. Hier einige Beispiele.

Unter der Periode K'ä yüan (713—741) bestieg eines Tages der Präfekt Wêi siu dschuang von Hua dschou den Stadtturm, um nach dem Gelben Flusse auszuschaun. Plötzlich stand vor ihm ein Mann in violetter Mantel und mit roter Kopfbedeckung, der Präfekt fragte ihn, wer er sei. Jener gab zur Antwort: „Ich bin der Schutzgeist eurer Stadt.“ — „Was wünschst du?“ fragte der Präfekt. Da antwortete die Erscheinung: „Der Geist des Hoang ho wollte eure Stadt vernichten, um den Lauf seines Flusses abzukürzen. Ich habe ihm Widerstand geleistet. Nach fünf Tagen werde ich mit ihm am Flußufer einen Kampf aufsuchen. Da ich zu unterliegen fürchte, komme ich eigens, um Verstärkung zu erbitten. Sende mir 2000 tüchtige Bogenschützen zu Hilfe, dann werde ich auf jeden Fall siegen und eure Stadt wird gerettet werden.“ Der Präfekt versprach dies zu tun und sofort war die Erscheinung verschwunden.

Am festgesetzten Tage stellte sich der Präfekt mit 2000 Soldaten zwischen Stadt und Fluß auf. Da sah man plötzlich aus dem Nebel über dem Fluß eine weiße Dunstsäule 100 Fuß hoch aufsteigen und von dem Stadtturm aus schoß eine dunkle Nebelsäule dagegen an. Die beiden Phänomene begannen zu kämpfen. In diesem Augenblick ließ der Präfekt seine Schützen Salven über Salven gegen den Flußgeist abgeben. Allmählich senkte sich der weiße Schatten, während die dunkle Nebelsäule immer höher stieg. Zuletzt verschwand der dichte Nebelstreif und der dunkle zog sich nach dem Turme zurück. Nach diesem Ereignis entfernte sich der Flußlauf, der schon bis unter die Stadtmauern vorgedrungen, immer mehr von der Stadt, so daß er jetzt mehrere Stadien davon entfernt fließt¹.

In Hang dschou, im Ort Wang sien tsch'iau, lebte ein Literat namens Dschou. Er hatte noch seine Mutter am Leben, gegen die er die größte Verehrung zeigte. Allein seine junge Frau war eine Xantippe. Sie haßte und ärgerte die Schwiegermutter auf alle Weise. An den Tagen, da sie nach der Regel der Schwiegermutter gratulieren mußte, zog sie Trauerkleider an, um zu zeigen, wie sie ihren Tod wünschte. Herr Dschou hatte schon vergebens alles versucht, um seine Frau zu bessern. Aus Verzweiflung führte er dann Klage gegen sie beim *Tsch'öng huang* von Hang dschou. „Laß sie sterben, damit meine Mutter Ruhe bekomme,“ flehte er. Zu wiederholten Malen machte er seine Klage schriftlich und verbrannte sie, doch stets ohne Erfolg. Schließlich wurde er ungeduldig und schalt den *Tsch'öng huang* ob seiner Ohnmacht. In der folgenden Nacht träumte er, daß ein Gerichtsbote ihn zum Verhör abhole. Als er im Tempel angelangt und sich vor dem Gotte hingeworfen hatte, sagte dieser freundlich zu ihm: „Meinst du, ich wüßte nicht, daß deine Frau

¹ Nach P. WIEGER, S. J., „Folklore chinois moderne“ Nr. 16.

sich übel aufführt? Ihre Unart ist mir wohl bekannt. Du meinst, ich solle sie sterben lassen. Wisse, daß das Schicksal dir diese Frau zugewiesen hat, von der du zwei Söhne erhalten wirst. Du weißt doch, daß die Pietät es verbietet, ohne Nachkommenschaft zu bleiben. Aus diesem Grund habe ich deine Frau bis auf diese Stunde verschont. Hast du das verstanden?“ — „Wie soll ich von dieser Frau noch Kinder erhalten, da ich wegen ihrer Verkehrtheit keinen Umgang mehr mit ihr habe?“ sagte Herr Dschou. „Wer hat diese Heirat gestiftet?“ fragte der *Tsch'öng huang*. Der Literat antwortete: „Ein gewisser Fan und einer namens Tschen.“ Der *Tsch'öng huang* ließ beide kommen und sagte zu ihnen: „Ihr habt diesem frommen Manne eine absolut gottlose Frau aufgedrängt, ihr müßt Prügel erhalten.“ — „Das ist nicht unsere Schuld“, riefen die beiden Heiratsvermittler, „sie lebte in ihrem Frauergemach verschlossen und wir konnten nicht erfahren, wes Charakters sie sei.“ Auch Herr Dschou bezeugte, daß die beiden als Freunde gehandelt, nicht aus Eigennutz, und der *Tsch'öng huang* schenkte ihnen die Prügelstrafe. Schließlich sagte der Literat: „Obwohl meine Frau sehr bössartig ist, hat sie doch eine gewisse Verehrung gegen die Geister und einige Andacht zu Buddha, laß sie einmal zitieren, um ihr Furcht einzujagen, dann bessert sie sich vielleicht.“ — „Nicht übel,“ meinte der *Tsch'öng huang*, und er schickte einen großen Teufel mit bläulichem Angesicht, mit einer großen Kette ab, um die Frau zu holen. Dann sagte er zu Herrn Dschou und den zwei Vermittlern: „Weil ihr gute Leute seid, habe ich mit euch freundschaftlich geredet; jetzt sollt ihr sehen, wie ich diese Bestie andonnern werde. Es wird stark werden, aber habt nur keine Angst, es wird schnell vorbei sein. Der *Tsch'öng huang* fuhr mit dem Ärmel über sein Gesicht und es wurde kohlschwarz, die Haare richteten sich zu Berge. Auf einen Ruf erschienen beiderseits Trabanten mit Schwertern und Sägen. Sie richteten die Mühle her und den Öltopf usw. In diesem Augenblick kam der blaue Teufel zurück mit der Frau an der Kette und kniete mit ihr vor dem *Tsch'öng huang* nieder. Dieser rief mit Donnerstimme: „Verruchte Hexe, sieh hier dies Heft mit dem Register deiner Vergehen. Büttel, zieht ihr die Haut ab und werft sie in den Topf mit siedendem Öl.“ Die Frau schrie um Erbarmen und versprach, in Zukunft sich zu bessern. Auch Herr Dschou und die zwei Heiratsvermittler unterstützten ihr Flehen. Der *Tsch'öng huang* sagte dann: „In Ansehung der Pietät deines Gatten will ich dir diesmal noch verzeihen, aber merke dir, beim ersten Rückfall sollst du unnachsichtlich diesen Torturen unterzogen werden.“ Als er das gesagt, ließ er alle abtreten. Am anderen Morgen sagte der Mann: „Ich hatte einen Traum.“ — „Ich auch,“ sagte die Frau. Von da an war sie sehr pietätvoll und schenkte ihrem Gatten zwei Söhne¹.

In demselben Werke *Sin Z'i hiê* aus dem 18. Jahrhundert liest man folgende Geschichte: In dem Orte T'ang li am See Dung t'ing wohnte ein reicher Mann namens Sü. Er dachte daran, seinen Garten zu erweitern. An der Ostseite hinderte ihn die zerfallene kleine Pagode des *T'u di* (Schutzgott der Ortschaft) das Anwesen zu erweitern. Das Tempelchen war inzwischen zerfallen und niemand verbrannte mehr dort Weihrauch. Der Reiche setzte sich ins Einver-

¹ Aus dem Erzählungsbuch 新齊諧 *Sin Z'i hiê*.



Nr. 4. Ein Höllenrichter mit seinem Hofstaat in der linken Halle des Kreis-Tsch'öng huang-Tempels in Jen dschou fu. — Nr. 5. Die Yamendiener des Schutzgottes der Präfektur Jen dschou fu in der östlichen Halle. — Nr. 6. Die Yamendiener desselben Schutzgottes in der westlichen Halle. — Nr. 7. Die Yamendiener in der rechten Halle des Kreis-Tsch'öng huang in Jen dschou fu.




nehmen mit dem Bonzen, der das Tempelchen beaufsichtigte. Dieser lieferte ihm die nötigen Besitztitel aus und Herr Sü räumte die Ruinen des *T'u di*-Heiligtums hinweg und erbaute an der Stelle einen Pavillon. Ein Jahr darauf war die Frau des Sü, geborne Han, eben daran, mit Hilfe einer Magd Toilette zu machen. Plötzlich fiel sie in Ohnmacht. Auch die Magd, welche ihr beispringen wollte, fiel zu Boden. Bald darauf erhob sich die Dienerin, setzte den Stuhl mitten in die Halle, ließ die Herrin gegen Süden gekehrt darauf Platz nehmen und hockte sich vor ihr nieder. Dann rief die Herrin mit gebieterischer Stimme: „Ich bin der *Tsch'öng huang* von Su dschou und bin im Auftrage des Orts-*Tsch'öng huang* gekommen, um Gericht zu halten wegen der ungerechten Aneignung des Pagodenplatzes.“ Die Dienerin sagte darauf: „Der Kläger, der Schutzgeist der Örtlichkeit, ist hier.“ Dann rief die Frau: „Lasse alle Glieder der Familie Sü, Männer und Frauen, in zwei Reihen antreten und rufe die Namen ab.“ Die Dienerin ließ die Leute antreten und rief die Namen ab. Dann rief sie den Namen des Käufers jenes Grundstückes. Als ihr Mann voll Furcht sich vor ihr auf die Knie warf, fragte sie in strengem Tone nach dem Preise, nach den Mittelspersonen, nach dem Bonzen usw. Er antwortete zitternd auf all diese Fragen. Doch eine sonderbare Erscheinung: Die Frau sprach nicht den Dialekt von Hu nan, den sie allein kannte, sondern mit tiefer Männerstimme sprach sie den Dialekt von Dsche ly. Sie verlangte, daß der Mann ernstlich verspreche, den Platz zurückzugeben und die Pagode wieder aufzubauen. Dann schrieb sie, die nie einen Pinsel in der Hand gehalten, mit kräftigen Zügen folgenden Entscheid: „Es ist ein großes Verbrechen, daß jemand sich den Grund und Boden aneignet, der einem Gott geweiht ist. Der Sü hätte Mitleid haben sollen mit seinem Nachbarn, dem Geiste der Örtlichkeit, der, alt und arm, unter freiem Himmel in der zerfallenen Pagode kampieren mußte. Statt dessen aber hat er sich den Platz angeeignet. Da der *T'u di* bei dem Orts-*Tsch'öng huang* kein Recht erlangen konnte, hat er höheren Orts appelliert und ich, *Tsch'öng huang* von Su dschou, wurde delegiert, diesen Fall also zu entscheiden. Da der Sü sein Unrecht bereut, soll er nicht weiter bestraft werden. Indessen hat er die Pagode wieder aufzubauen und künftig für die Opfer und den Weihrauch zu sorgen. Die Zwischenhändler aber sollen die Kosten tragen für eine feierliche Theaterraufführung zur Sühne. Da der Bonze schon tot ist, kommt er hier nicht mehr in Frage.“ Als sie dies geschrieben, fiel sie zusammen. Bald darauf kam sie wieder zu sich, tat wieder wie früher und kämmte weiter ihr Haar. Sie wußte nichts von allem, was mit ihr vorgegangen.

Ihr Mann aber führte genau das Urteil aus; er reparierte das Tempelchen, das von da an sehr berühmt wurde. Der Weihrauchduft steigt dort beständig auf.

Die folgende Geschichte läßt den *Tsch'öng huang* betrunken sein. Sie findet sich ebenfalls in der Sammlung *Sin Z'i hiê*.

Ein Baccalaureus mit Namen Schen fung yü war in Diensten des Mandarins von U kang hien (Provinz Dschä djäng). Um die Zeit hauste in der Gegend ein berühmter Seeräuber namens Schen yü fung. Der Pirat sollte eingefangen werden. Bei dieser Gelegenheit erlaubte sich ein Kollege des Schen fung yü den Scherz, diesem einen Zettel zu schreiben mit Umdrehung

des Namens: „Schen yü fung, nimm dich in acht, man will dich einfangen.“ Schen fung yü war ärgerlich darüber und verbrannte den Zettel. Doch durch das Verbrennen des beschriebenenzettels erhielten die Geister Kunde von dessen Inhalt. (In diesem Falle entstand ein Irrtum in der Person.) In derselben Nacht noch ward der Baccalaureus in seinem Bett von den Satelliten der Unterwelt festgenommen und gebunden vor das Tribunal des *Tsch'öng huang* geschleppt. Dieser saß schon auf seinem Richterstuhl, und beim Anblick des Gefangenen rief er aus: „Brigant, Mörder, jetzt habe ich dich! Foltert ihn!“ Schen fung yü rief aus: „Ich bin kein Räuber, ich bin ein ehrlicher Student aus Hang dschou.“ Der Stadtgott rief in großer Entrüstung: „Es ist Gesetz in der Unterwelt, diejenigen zu ergreifen, gegen die in der Oberwelt von Amts wegen ein Haftbefehl erlassen wurde. Nun hat aber der amtliche Haftbefehl des Mandarins von U kang hien dich als Räuber namhaft gemacht. Du gedenkst nun, dich zu widersetzen!“ Der Gefangene erklärte nun, wie der Kollege Jüan sich den bösen Scherz erlaubt habe. Der Geist hörte nicht darauf, sondern befahl, mit großen Prügeln ihn zu schlagen. Schen fung yü flehte jämmerlich um Erbarmen. Da flüsterten ihm die Teufelsbüttel ins Ohr: „Der *Tsch'öng huang* hat mit seiner Frau gezecht und ist besoffen, geh' lieber zu einer anderen Instanz klagen.“ Jetzt sah Schen fung yü selbst, daß das Gesicht des *Tsch'öng huang* ganz rot war und die Augen stierten, er wußte nun, daß der Schutzgeist ganz betrunken war und es am besten sei wenn er schweige. Darum ließ er sich die Prügel geduldig aufzählen. Darauf wurde er an einen andern Ort ins Gefängnis geführt. Auf dem Wege kam er an dem Tempel des *Kuan di* (Kriegsgottes) vorbei und schrie von der Straße aus mit lauter Stimme zu diesem um Hilfe. Dieser ließ ihn sofort hereinführen und verhörte ihn persönlich. Sofort schrieb er auf gelbes Papier mit roter Tusche folgendes Urteil: „Ich sehe, daß du die Wahrheit gesprochen und ein Baccalaureus bist; der *Tsch'öng huang* hat, durch den Rausch verwirrt, dich wirklich zu unrecht quälen lassen. Dafür soll er abgesetzt und bestraft werden. Der Kollege Jüan hat als Amtsschreiber mit einem Menschenleben gespielt, dafür soll seine Lebenszeit abgekürzt werden. Der betreffende Kreismandarin (von U kang hien) hat es unterlassen, genau nachzuforschen und muß auch bestraft werden, es soll ihm für drei Monate der Gehalt entzogen werden. Der Baccalaureus Schen hat in der Unterwelt Schläge erhalten und seine Eingeweide haben dadurch Schaden gelitten, er kann in dieser Weise nicht wieder aufleben; dafür soll er als Sohn einer Familie in Schan si wieder zur Welt kommen und mit 20 Jahren das Examen als 進士 *zin sche* (Akademiker) bestehen, zum Ersatz für die Unbilden, die er in dieser Lebensperiode erlitten.“ Als dieses Urteil beendet, machten die Teufelsbüttel hastig Kotóu und entfernten sich.

Als Schen fung yü aus dem Traum aufwachte, fühlte er innerlich unausstehliche Schmerzen. Den Kollegen erzählte er die Ursache. Nach drei Tagen starb er. Der Spaßmacher Jüan erfuhr es, legte erschrocken sein Amt nieder und zog in die Heimat. Er spuckte Blut und starb nach kurzer Zeit. Das Lehm- bild des *Tsch'öng huang* in der Pagode stürzte auf unerklärliche Weise zusammen. Der Präfekt von U kang ward wegen Fehler in der Amtsführung mit dreimonatlicher Gehaltsentziehung bestraft.

Das erste Stück in der Geschichtensammlung 聊齋志異 *Liau dschä dsche y* erzählt die Zitierung eines Lebenden zum Examen für den Posten eines Tsch'öng huang. Lassen wir die wörtliche Übersetzung folgen: Der Großvater meines Schwestermanns, namens Sung, ein Literat, lag einst krank



Nr. 13. Zum Tsch'öng huang-Examen zitiert.

darnieder. Da sah er einen Yamen-Boten mit einer Depesche herankommen, der ein weißes Reitpferd am Zügel führte und sagte: „Du sollst zum Examen kommen.“ Der Herr Sung erwiderte: „Der Examiner ist noch nicht gekommen, warum soll ich zum Examen gehen?“ Der Bote erwiderte nichts, nur drängte er ihn rasch zu folgen. Da raffte Herr Sung seine Kräfte zusammen, bestieg

das Pferd und folgte ihm. Der Weg kam ihm ganz unbekannt vor. Er kam in eine Stadt, die einer Fürstenresidenz ähnlich sah. Nach einer Weile gelangte er in einen Empfangssalon. Der Palast war sehr prachtvoll. Obenan saßen bei zehn Mandarine, die ihm alle unbekannt waren. Nur der *Kuan dschuang niu* (ein zur Han-Zeit kanonisierter Held) schien ihm bekannt zu sein. Auf der Veranda wurden zwei Tische aufgestellt und einige Stühle. Erst setzte sich ein Baccalaureus auf den letzten Platz. Er kam an seine Seite zu sitzen. Auf dem Tische hatte jeder Pinsel und Schreibmappe liegen. Plötzlich flog ein Blatt mit den Themata nieder. Er sah es an; es standen acht Zeichen darauf dieses Inhalts: „Ein Mensch, zwei Menschen; mit Absicht, ohne Absicht.“ Er machte darüber eine Abhandlung und reichte sie ein. In seinem Aufsatz war die Stelle: „Wenn jemand Gutes tut, aber in selbststüchtiger Absicht, so verdient er doch keinen Lohn; wenn jemand Böses tut, aber absichtslos, so gebührt ihm keine Strafe.“ Alle der Geister lobten der Reihe nach diese Worte und winkten dem Herrn Sung, näher zu kommen. Sie teilten ihm mit, in Ho nan sei der Posten eines *Tsch'öng huang* frei, er sei fähig für diese Stelle. Jetzt erst wurde Herr Sung sich seiner Lage bewußt. Weinend und gebeugten Hauptes erwiderte er: „Ich bin beschämt, diesem Rufe zu folgen; wie konnte ich mich noch weigern? Allein meine alte Mutter ist siebzig Jahre alt und hat niemand zur Pflege. Ich bitte also um Aufschub, bis sie das Zeitliche gesegnet, dann stelle ich mich gern zur Verfügung.“ Obenan saß einer, gleich einem König. Er befahl sofort, die Lebenstage der Mutter in den Registern nachzuschlagen. Ein langbärtiger Beamter durchsuchte die versiegelten Rollen und sagte: „Sie muß noch neun Jahre auf Erden leben.“ Alle waren verdutzt. Da sagte *Kuan di* (der Kriegsgott): „Das macht nichts, lassen wir den Herrn Dschang ihn erst neun Jahre vertreten. Dann aber mußst du dein Amt antreten. Heute geben wir dir ob deiner Elternliebe für neun Jahre Urlaub. Wenn die Zeit gekommen, werde ich dich wieder einladen.“ Dann gab *Kuan di* dem Baccalaureus Dschang noch einige Instruktionen und dann konnten beide abtreten. Herr Sung warf sich zum Abschied grüßend aufs Angesicht und ging dann ab. Der Herr Dschang faßte ihn bei der Hand und geleitete ihn weit hinaus. Zum Abschied sagte er: „Ich bin ein gewisser Dschang aus Tschang schan.“ Dann gingen sie mit einem Verse grüßend auseinander; den Text aber hatte er vergessen, nur der einen Strophe erinnerte er sich: „Bei Blumen und Wein ist ewiger Frühling, ohne Mond und ohne Lampe bleibt die Nacht von selber hell.“ Herr Sung bestieg wieder das Pferd und zog von dannen. Als er wieder zu Hause angelangt war, erwachte er aus seinem Traume. Er war drei Tage wie tot gewesen. Die Mutter hörte seine Stimme im Sarge. Als er einen halben Tag aus dem Sarge war, konnte er wieder reden. Auf seine Nachforschungen erfuhr er nun, daß in Tschang schan wirklich der *Siu z'ü Dschang* gestorben sei an jenem Tage. Nach neun Jahren starb seine Mutter. Als das Begräbnis beendet war, badete er sich, dann verschied er. Sein Schwiegervater, am Westtor der Stadt wohnhaft, sah eines Tages den Herrn Sung mit einem großen Gefolge von Pferden und Wagen daherkommen. Er war wie ein Mandarin gekleidet. Er kam ins Haus, grüßte, ohne etwas zu sagen und zog wieder ab. Man wunderte sich und wußte noch nicht, daß er vergöttert worden. Sie liefen zu seinem Wohn-

sitze auf dem Lande, um Erkundigungen einzuziehen. Da erfuhren sie, daß er tot sei. — Der Herr Sung hatte selbst ein Tagebuch geführt, das bei Unruhen verloren ging. Hier ist die Geschichte nur im allgemeinen nacherzählt.

8. 扁額 *Bien ngêi*, Lobsprüche auf den zahlreichen Votivtafeln zu Ehren des Tsch'öng huang.

Der Kult des Gottes Tsch'öng huang zeigt uns ein gutes Stück Volksreligion. Es wäre sehr gefehlt, anzunehmen, daß der Konfuzianismus die vorherrschende Religionsform des chinesischen Volkes sei. Nur die Gelehrten, die eigentlichen Jünger des Philosophen von Tch'ü fu, nehmen den Ruhm für sich in Anspruch, die glücklichen Erben seines Geistes zu sein, und werfen freigebig um sich mit den hochtrabenden Moralphrasen und Sentenzen des „heiligen Lehrers“. Doch wohlgemerkt ist das konfuzianische System keine eigentliche Religion, und Konfuzius dachte an nichts weniger, als sich als Religionsstifter aufzuspielen. Er wollte nur in den zerfahrenen Zuständen seiner Zeit die rechte Ordnung wieder herstellen, und zu dem Zwecke predigte er die von den Alten überlieferte Lehre der *u luin*, der fünf gegenseitigen Beziehungen unter der menschlichen Gesellschaft.

Diese fünf menschlichen Beziehungen sind: 1. 君臣倫 *djuin tschen luin*, die Beziehungen zwischen Fürsten und Untertanen; 2. 父子倫 *fu ze luin*, die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern; 3. 夫婦倫 *fu fu luin*, die Beziehungen zwischen Gatten und Gattin; 4. 昆弟倫 *k'uin di luin*, die Beziehungen zwischen älteren und jüngeren Brüdern; 5. 朋友倫 *p'ung yu luin*, die Beziehungen zwischen Freund und Genossen.

Zu den fünf Beziehungen der menschlichen Gesellschaft kommen noch die 五常 *u tsch'ang*, die fünf unveränderlichen Regeln, die jeder einzelne beobachten muß, um ein tugendhafter Mensch zu werden. Die *u tsch'ang* heißen: 1. 仁 *yen*, wohlwollende Gesinnung; 2. 義 *y*, Gerechtigkeitsliebe; 3. 禮 *li*, ritueller Anstand; 4. 智 *dsche*, Klugheit; 5. 信 *sin*, Wahrheitsliebe.

Im Buche der Sentenzen 論語 *Luin yü* heißt es ausdrücklich von Konfuzius: 子以四教文行忠信 *ze i se djau, wen, hing, dschung, sin*. Der Philosoph lehrte viererlei: *wen* Literatur, *hing* Moral, *dschung* Redlichkeit und *sin* Wahrheitsliebe. Dagegen redete er nach derselben Quelle nicht über die Götter: 子不語怪力亂神 *ze bu yü kwä, li, luan, schen*, der Philosoph redete nicht über sonderbare Geschichten, über Gewalttätigkeiten, über Unruhen und auch nicht über die Götterlehre.

Ein anderer Ausspruch des Konfuzius im Buch der Sentenzen sagt: 敬鬼神而遠之 *djing kui schen öl yuan dsche*: man soll die Manen und Götter verehren, allein man soll sich in respektvoller Ferne halten. Der reine Konfuzianismus hat keine eigentliche Götterlehre und auch keine Tempel, außer dem rituellen Gedächtnistempel des Konfuzius in allen Regierungsstädten des Reiches, in dem ihm zu bestimmten Zeiten geopfert wird, und mit dem eine *ming luin t'ang*, eine „Lehrhalle der menschlichen Beziehungen“ verbunden ist. Wenn demnach die Literaten ihrem Bedürfnis der Götterverehrung genügen wollen, so gehen sie gleich dem unwissenden Volke zu den Lehmgöttern der buddhistischen oder tauistischen Tempel, und verbrennen dort, aufs Angesicht geworfen, Papier und Weihrauch.

Die eigentliche Volksreligion unserer Tage ist das Produkt der Verschmelzung aller drei Religionssysteme, des Konfuzianismus 儒教 *Yu djau*, mit dem Buddhismus 佛教 *Fuo djau*, und dem Tauismus 道教 *Dau djau*. Die geläufige Formel dafür heißt: 儒釋道三教歸一, die *Yu* (Konfuziusreligion), *Sche* (Buddhareligion) und *Dau* (Religion des Laotse) bilden zu dreien eine einzige Religion. In der Praxis ist dies soweit durchgeführt, daß man vielfach Tempel der drei vereinten Religionen findet, 三教堂 *san djau t'ang* genannt.

* * *

Unsere Abhandlung über den Schutzgott der Städte hat uns bisher gezeigt, wie wirklich unter dem Volke eine praktische Religion geübt wird. Nicht bloß das Landvolk, auch die Literaten, Beamten und selbst der Kaiser sind gläubige Anhänger derselben. Wenn wir die Sinnsprüche und Inschriften der zahlreichen Votivtafeln in der Pagode des *Tsch'öng huang* genau betrachten, dann haben wir die theoretische Seite der Anschauungen des Volkes, gleichsam ein Stück der Theologie der Chinesen. Die Urheber dieser Inschriften sind meistens die Gelehrten, die Vertreter des Konfuzianismus, selten die Religionsdiener des Buddhismus oder Tauismus, die nur in seltenen Fällen wirkliche Wissenschaft besitzen. Ganz auffallend sind die reinen Ideen einer edlen Gottesverehrung und die wahren Anschauungen über die gerechte Vergeltung im Jenseits. Hier haben wir zahlreiche Beweise für die „*anima naturaliter christiana*“.

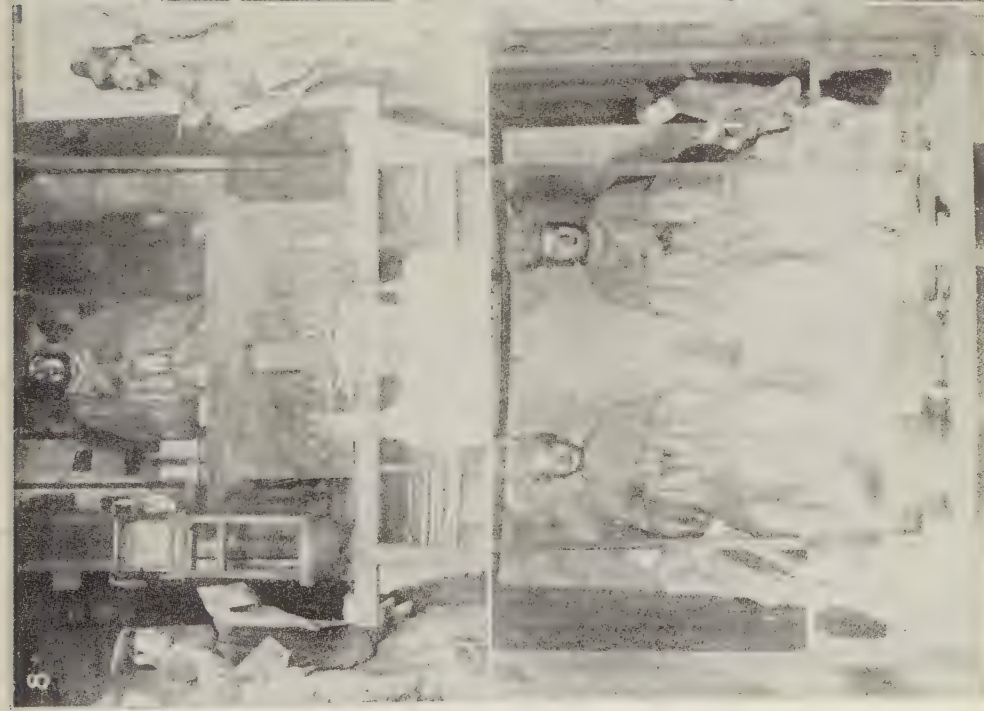
Lassen wir hier die Votivinschriften im Urtext und in wörtlicher Übersetzung folgen:

1. Votivinschriften im Tempel des Präfektur-*Tsch'öng huang* zu Jen dschou fu.

1. *Bau dschang dung bang* der Schirmer und Beschützer der östlichen Gae.
2. *Yu tchiu bi ying* wer bittet, der empfängt.
3. *Djuo sche yu min* der die Welt aufrüttelt und das Volk belehrt.
4. *Tschung sche sin ngen* der immer wieder neue Wohltaten spendet.
5. *Yu kan sin fu* wir danken für das belohnte Vertrauen.
6. *Fu yu lü fung* er spendet Glück und Hilfe in reichster Fülle.
7. *Fu yu Lu djang* du spendest Glück und Schutz den Gauen von Lu¹.
8. *Hien yu u se* der da Schutz gewährt ohne Bestechlichkeit.
9. *Z'ung ming dschöng dsche* der da alles durchschaut und waltet in Geradheit.
10. *Yu kan se tung* wir danken für allgemeine Wohltaten.
11. *Schen ling tschöng kèi* seine göttliche Macht offenbart sich für den Aufrichtigen.
12. *Si fu Lu bang* der da Glücksgüter spendet den Gauen von Lu.

Im folgenden sehen wir einige 對字 *dui ze*, Parallelsprüche, im vorerwähnten Tempel. Bekanntlich lieben die Chinesen diese kunstvolle Gegenüberstellung ähnlicher Gedanken in Worten von gleichen Tönen und zusammengehörigen Phrasen.

¹ Jen dschou fu liegt im Gebiet des alten Fürstentums Lu.



8



10

Nr. 8. Bild des Kreis-Tsch'ong huang von Jen dschou fu auf seinem Thronaltar. Die kleinere Figur voran ist die tragbare Statue desselben. — Nr. 9. Der Kreis-Tsch'ong huang mit seiner Frau im Privatgemach des Tempels zu Jen dschou fu. — Nr. 10. Eiserner Ofen zum Wehrauchverbrennen im Tempel des Tsch'ong huang zu Zining.



1. a) *Yang sche djên huing wêi t'ien hä li djä yu ni* ihr Übeltäter in der Oberwelt empört euch gegen den Himmel und vergewaltigt das Gewissen ganz nach eurem Belieben.

b) *Yin djên bau ying ku mang djin la fang kuo schui?* allein wer konnte in der Unterwelt von jeher und künftig der gerechten Vergeltung entgehen?

Das *Jang djên* 陽間 ist der sonnige Raum der Oberwelt, das *Yin djên* 陰間 ist die Schattenregion der Unterwelt.

2. a) *Ju tu schan liang muo hui sin sche se liu dau luin hui, djin schöng zuo dschä, lä schong schou* ihr Bitterkeit verkostenden Gerechten, laßt euch nicht das Herz verwirren; betrachtet vielmehr die sechs Wege der Verwandlungen: was ihr in diesem Leben säet, erntet ihr im künftigen.

b) *Lou wang djên hiong hui da dan, ziè kán liang lang di yü schöng sche yung i se sche nan* ihr dem Netz der Gerechtigkeit entronnenen Übeltäter, legt ab euren Übermut, betrachtet vielmehr die beiden Hallen der Hölle; wer im Leben der Bequemlichkeit pflegt, dem geht es nach dem Tode übel.

3. a) *Bêi hing hiau wêi sien. Luin sin bu luin sche. Luin sche, ku djin u hiau ze* unter allen Tugenden ist die Elternverehrung die erste. Dabei kommt es auf die Herzensgesinnung, nicht auf die äußere Tat an. Kāme es an auf die äußere Tat, dann gäbe es in alter und neuer Zeit keinen frommen Sohn.

b) *Wan ngo yin wêi schou. Luin sche bu luin sin. Luin sin t'ien hia schan wan jen* unter allen Lastern ist die Unzucht das schlimmste. Dabei kommt es auf die äußere Handlung an, nicht auf die innere Gesinnung. Kāme es an auf die Herzensgesinnung, dann gäbe es unter dem Himmel nur wenige ganz tadellose Menschen.

Hier hat der Heide verraten, daß ihm der Begriff der Herzensreinheit in der christlichen Moral abgeht¹.

4. a) *Schan yü tsching, ngo yü yang; sche ting fen ming. Mu mu hu fung z'ing Lu dien* der Guten wartet überschwängliches Glück, der Bösen namenloses Unheil. Er (der Stadtgott) hört und sieht alles klar; mit großer Majestät wird er wie der Sturm die Gauen von Lu ausfegen.

b) *Yü da zä, fu da li; schong ling pèi dschen; huan huan hu je zing dung bang* er bannt alles Unglück und verleiht große Wohlfahrt; sein Wunder-
ruhm tut sich mächtig kund; allzeit und überall beschert er Frieden den östlichen Gauen.

5. a) *Z'ing di djäng lien dä yüo, fung yuin huan dsche diê* vom Gebiet des Z'ing di (des obersten Gottes 張玉皇, *Dschang yü huang*, dessen Tempel auf dem Gipfel des *I schan* südlich der Unterpräfektur Dschou hien thront) bis zum in Verbindung stehenden Opferberge *T'ä schan* umspielen Wind und Wolken seine Stadtmauern.

b) *Su wang djü djin yä tä, dschu schang bing lin djing* von der Heimat des Su wang (des Königs im Reiche der Geister, des Konfuzius, also Tch'ü fu) und dem benachbarten Begräbnisplatze desselben bis zur Gegend des Tch'i lin

¹ Dieser Parallelspruch Nr. 3 ist geschrieben von einem gewissen 田 Tien, General in Jen dschou fu, der ein laxer Mohammedaner war. Nach der Lehre der Buddhisten hat jeder Mensch auch in seinem Innern einen göttlichen Wächter, der alle Gedanken und Begierden genau aufnotiert.

(Kreis Kia siang, wo zu Konfuzius' Zeiten ein Tch'i lin erlegt worden sein soll) erstreckt sich seine Vollmacht in Gerechtigkeit zu belohnen und zu bestrafen.

Dieser Doppelspruch gibt die geographischen Grenzen der Domäne des Präfektur-Tsch'öng huang von Jen dschou fu an. Vom T'a schan im Norden bis I schan im Süden, von der Konfuziusheimat Tch'ü fu im Osten bis zum Ort des Tch'i lin (Kia siang) im Westen erstreckt sich seine Vergeltungsmacht.

2. Inschriften in der Pagode des Kreis-Tsch'öng huang von Jen dschou fu.

1. *Hui pu huo kan* seine Wohltaten sind allgemein und alles beglückend.
2. *Wan min schuo wang* du bist es, zu dem die zehntausend Völker vertrauend aufschauen.
3. *Jin djên z'ang schöng* der da insgeheim alle Lebenden beobachtet.
4. *Dschang dan dschau ming* der gerechte Vergelter des Guten und Bestrafer des Bösen.

Vor dem Thronaltare ist an den Säulen der Doppelspruch angebracht:

a) *Schan ye, ngo ye ho zöng man liau wo tschü* das Gute und das Böse, wie doch könnte nur das verheimlicht werden?

b) *Schang di, fa di, dji djên z'uo kuo schui lä* von den zu Belohnenden, von den zu Bestrafenden, wann sah man, daß mir einer entgangen wäre?

3. Inschriften im Tsch'öng huang-Tempel des Kreisstädtchens Kia siang.

1. a) *Suin jen ti dji, sui dêi dang sche pien i, tschi huo dschung yü bu mien* zum Schaden anderer sich selbst bereichern, bringt wohl für den Augenblick Vorteile, allein am Ende ist die Strafe unabwendbar.

b) *Tschu sche schwä dschen, ziung schou yang sche tschi bêi, z'e di ze yu fen ming* Ehrlichkeit in allem Tun, wenn auch damit in der Oberwelt mancherlei Unrechtleiden verbunden ist, findet doch an dieser Stelle eine glänzende Rechtfertigung.

2. a) *T'ien dsche, di dsche, öl dsche, wo dsche, ho wêi u dsche* der Himmel weiß es, die Erde weiß es, du weißt es, ich weiß es, wie magst du sagen: niemand wird es erfahren?

b) *Schan bau, ngo bau, tsche bau, su bau, dschung dang yu bau* ob gute Vergeltung, ob böse Vergeltung, ob späte Vergeltung, ob schnelle Vergeltung, sicherlich muß es am Ende eine Vergeltung geben.

3. a) *Schan ngo schu tu; tschu z'e men ju bêi hu; hau fa dsche djên dang djing djä* Gutes tun und Böses tun sind ganz verschiedene Wege; den einen Weg muß man verlassen und den anderen Pfad wandeln; auch in den allergeringsten Sachen soll man sich in acht nehmen.

b) *Yin yang i li; tuo wang dschang zau ming tschien pi yu dsche di muo tscha tsche* in der Unter- und Oberwelt gilt dasselbe Gesetz; wer hier dem Arm der Gerechtigkeit entging, verfällt dort dem Gerichte; selbst was im Verborgenen geschieht, soll vom rechten Wege nicht abweichen.

4. a) *Ju tu schan liang muo hui sin, sche se liu dau luin hui, djin schöng zuo dschä lä schöng schou* ihr Bitterkeiten verkostenden Tugendhaften, wollet nicht traurigen Herzens sein; betrachtet vielmehr die sechs Wege der

Verwandlungen (Seelenwanderung); was ihr im gegenwärtigen Leben säet, werdet ihr im künftigen ernten.

b) *Lou wang djên hiung hui da dan, z'ie k'an liang lang di yü schöng sche yung i, sü sche nan* ihr gottlosen Verbrecher, die ihr den Maschen der Gerechtigkeit entschlüpft, wollt euch nicht übermütig brüsten; vielmehr schaut an die beiden Hallen der Höllenstrafen; die da leichtlebig waren zu Lebzeiten, sind nach dem Tode übel daran.

4. Inschriften im Tempel des Tsch'öng huang von Zi ning.

Die Inschriften sind überaus zahlreich. Über der breiten, dreifachen Eingangspforte, deren Oberbau zugleich als Theatertribüne dient, glänzt in goldenen Buchstaben die Aufschrift: *Wêi ling kung fu* Residenz Seiner Majestät des wunderwirkenden Herzogs.

Über dem Durchgangstor zum zweiten Hofe prangt die Inschrift: *Bau dschang fang Dschou* der Schützer und Schirmer der ganzen Präfektur.

Im Tordurchgang sehen wir die Inschrift: *Lä liau muo* sind sie da? Dieser Ausruf ist dem Tsch'öng huang in den Mund gelegt, der seine Häsher fragt, ob die zu richtende Seele angelangt sei. Die Inschrift ist im 40. Jahre des K'ang hi, 1702, angebracht worden.

Dann gelangen wir in den großen inneren Hof, wo beiderseits in offenen Hallen von zehn Zimmerabteilungen die Höllenstrafen plastisch und drastisch dargestellt sind. Links in der Ecke ist ein kleines Tempelchen 吉神殿 *Dji schen dien*, Tempel des Glücksgottes. Die Statue ist eine Dämonenfratze mit hoher Mütze und weißem Bonzenmantel, die eine rote Zunge lang ausstreckt. Es ist der 喪神 *Sang schen*, der Todesbote. Wem er erscheint, der muß sterben. Weil er der Unglücksbote ist, hat man ihm den euphemistischen Namen *Dji schen*, Glücksgott, gegeben. Über ihm hängt die Votivinschrift: *Yu ho fen yen* was hilft jede Widerrede? d. h. du mußt unerbittlich folgen zum Gericht.

1. a) *Süo dschang fung wêi bêi dschan t'ien yüan, yu dji je?* mag es auch heftig stürmen und schneien, doch wie viel Tage wohl deckt der Schnee Felder und Gärten?

b) *Yüin tsch'öng yü sche hêi man t'ien di bu duo sche* wenn dichtes Gewölk und gewaltiger Regen Himmel und Erde verfinstern, so währt das doch nur kurze Zeit.

Diese Sentenzen enthalten einen Trost für die leidenden Gerechten.

2. a) *Schan sche tschi nan wêi na dsche wen sin wen k'ou yu bu mien schuo tschang luin duan* was hat denn das Gutestun für Schwierigkeiten? Allein du weißt nicht dein Herz und deine Zunge zu überwachen, daher kommt es, daß du das Klatschen und Aburteilen über den Nächsten nicht vermeidest.

b) *Lâ sche dschen k'o pa, sche sin yu schen yu kui hui wêi nōng zi dêi lêi kung* das künftige Leben ist wahrhaft zu fürchten; dort fängt man an zu glauben, daß es Geister und Dämonen gibt, und bereut es, daß man nicht eifrig Tugend und Verdienste gesammelt hat.

3. a) *T'ien di liäng y, yu t'ien t'ang, bi yu di yü* Himmel und Erde sind die *liang y*, die zwei großen Erscheinungen; gibt es einen Himmel, dann gibt es sicher auch eine Hölle.

b) *Yin yang i li, u yang kuo ze u yin tchien* in der Unter- und Oberwelt gilt dasselbe Gesetz; wo keine Verschuldung in der Oberwelt, da ist auch keine Strafe in der Unterwelt.

4. a) *Sche sche, fêi fêi, sin yu t'ien tang di yü* gut ist Gutes, böse ist Böses; man muß glauben, daß es einen Himmel und eine Hölle gibt.

b) *Wen wen, djên djên, zü tshöng sche dau jen sin* was man gehört und was man gesehen, genügt vollständig, um die menschlichen Handlungen und Begierden zu zügeln.

5. An den Seitenwänden der Gerichtshalle steht in großen vergoldeten Lettern:

a) *Jen ôl ngo i kuan* magst du nach deinem Belieben freveln bis aufs äußerste.

b) *Dau z'e dschang ze z'ing* sobald du hier angelangt, wird deine Rechnung sich von selbst klären.

6. a) *Luo dêi zuo hau jen, dsche k'an dsche wêi schou tschang, t'ien di ho tschang k'ui hiau i* willst du freudig stets ein braver Mann sein, so brauchst du bloß zu denken an die endliche Vergeltung; wo sind je durch Himmel und Erde die Pietätübenden und Gerechten zu schanden gemacht worden?¹

b) *Jen ta hing ngo sche, dju djing dau tou djê djü, ku djin z'öng bu lou djên hiung* laß ihn nur nach Belieben Frevel verüben; zuguterletzt wird sein Urteil gesprochen; von jeher bis jetzt ist nie ein gottloser Verbrecher entkommen.

7. An beiden Seiten des Thronaltares lesen wir folgenden Parallelspruch:

a) *Ho mu tung wêi, wo yu i pien bing sin kui schen k'o dsche* ich vergleiche alle großen und kleinen Sachen, ich bin von Herzen gerecht, selbst die Geister und Manen sind Zeugen davon.

b) *Schang schan fa ngo z'e sche z'ien z'iu t'iê ngan t'ien di u se* die Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen geschieht nach ewigem, unwandelbarem Urteilspruch; Himmel und Erde sind frei von Parteilichkeit.

8. Vor der Riesenstatue, die, mit vergoldetem Antlitz, mit Kaisermantel, *mang pau*, bekleidet, auf dem Haupte eine Kaiserkrone, hinter Glas auf hohem Throne sitzt, hängt eine große Rechenmaschine, Abakus, 算盤 *Suan pan* genannt. Daneben folgender Spruch:

a) *Ni di suan pan z'ie kau, dêi i wêi, zin i wêi da zin man pan dou sche djä* dein Rechenbrett zeigt freilich sehr hohe Zahlen; du rechnest Posten auf Posten, alle Kugeln des Rechenbrettes sind hinaufgeschoben, allein alles ist falsch.

b) *Wo dschä ben dschang yu si yu dji tiau dji dji tiau z'ung lä djê dschang zung u tscha* diese meine Rechnungslisten sind viel genauer, alles ist getreu aufnotiert; der Rechnungsabschluß hat von jeher immer gestimmt.

¹ Himmel und Erde sind als göttliche Wesen aufgefaßt.

9. Vor den Füßen der Statue ist ein glänzender Metallspiegel angebracht, eine runde Scheibe von 50 cm Durchmesser. Nach der Anschauung des Volkes werden beim Gericht alle Handlungen in diesem Spiegel offenbar, sobald die Seele vor dem Richter erscheint.

a) *Di yü zi zä yen z'ien, muo dau fan liau zui sche fang sing u* die Hölle ist vor dem Angesicht; wolle nicht erst, wenn die Sünde vollbracht ist, dich dessen erinnern.

b) *Yä djing sui hüan, tä schang dsche yau kuo dei i tschü, ye k'en z'e bëi* obwohl der Spiegel über dem Altare hängt, so wird er doch Erbarmen haben, wenn er nur ungefähr zufrieden sein kann (mit den Handlungen des zu Richtenden).

10. a) *Schuo sche ping schen ling i mëi yu* in allen Handlungen muß die geheime Unterstützung der Götter tatkräftig zu Hilfe kommen (die Götter müssen „Gnade“ schenken).

b) *Yu tschiu bi ying hiang dsche u tscha* wenn man bittet, so werden sie nicht verfehlen, die Erhörung zu gewähren.

11. a) *Öl tschi dschuan luin huan tsdu yin yang zau hua* die Verwandlungen in den beiden Räumen der Unter- und Oberwelt sind das Ergebnis des doppelten Urprinzips 陽 *yin* und 陰 *yang*¹.

b) *I sin hiang schan kan tschi t'ien di schen ming* wer mit ganzem Herzen das Gute anstrebt, sollte der es wagen, die Götterweisheit von Himmel und Erde zu hintergehen?

12. a) *Zuo ko hau jen, sin luo schen ngan, huin mung wen* wer ein guter Mensch ist, dessen Herz genießt Freude und dessen Körper Frieden; selbst im Traume wird sein Geist nicht beunruhigt.

b) *Hing sië schan sche, t'ien dsche, di sin, kui schen tschin* wer viel gute Werke tut, den kennt der Himmel, die Erde schenkt ihm Vertrauen, selbst die Götter ehren ihn².

Auf den zahlreichen Votivtafeln, welche rings die Wände bedecken, finden wir folgende Sinnsprüche:

1. *Yu wo u djang* er schenkt uns Hilfe ohne Grenzen.

2. *Ngen tschong fu yu* wir erhalten von ihm die Wohltat wirksamen Schutzes.

3. *Wèi ling djên yu* seine Majestät und Wunderkraft sind beide übergroß.

4. *Bau dschang i fang* er ist der Schirmherr der ganzen Gegend.

5. *Schen kung p'u hu* mit göttlicher Kraft beschützt er alles ringsum.

6. *Schen kung dschau kêi* mit Götterkraft durchdringt er alles.

7. *Bu yu jen suan* die menschliche Berechnung ist unzulänglich.

8. *Yung djên u se* er ist wie der ewige Spiegel frei von Parteilichkeit.

9. *Wèi ling k'o wèi* seine Majestät und Wunderkraft sind ehrfurchterregend.

¹ Hier ist das verschiedene Los als Ergebnis der Seelenwanderung gemeint.

² Himmel und Erde werden als Götter verehrt. S. hier oben 6 a), 7 b) und 11 b).

10. *Lin hia yu hêi* sein Erscheinen verbreitet Schrecken.
11. *Yü schan bau dschang* er ist der Schirmherr von Jü schan¹.
12. *Tscha li yin yang* der in der Unter- und Oberwelt alles ausforscht und regiert.
13. *Schang schen fa ngo* er belohnt das Gute und bestraft das Böse.
14. *Dau z'e wen sin* hier angelangt, wird das Herz durchforscht.
15. *Schen ngo djiung jan* das Gute und Böse wird offenbar werden.
16. *Jü zä han huan* er wendet Unglück ab und entfernt die Gefahren.
17. *Dji sche hui schou* auf der Stelle bekehre dich!
18. *Bau yu tschüin schöng* er schützt und schirmt alle Lebenden.
19. *Yin dsche hia min* in der Unterwelt trägt er Sorge für sein Volk.
20. *Djên tscha bu schwang* wie mit einem Spiegel durchforscht er alles irrtumslos.
21. *Bau yu schöng min* er schützt und schirmt alle Lebenden.
22. *Pu dju min schöng* er rettet allum dem Volke das Leben.
23. *Bau wo li min* er ist der Beschützer unseres schwarzhaarigen Volkes.
24. *I tuo schen yu* er gewährt vollen Götterschutz.
25. *Ngen tschöng fu yu* von seiner Gnade erhalten wir Glück und Hilfe.
26. *Dsche tschöng kan schen* die vollkommene Geradheit rührt die Götter.
27. *Kung zui u se* Verdienst und Schuld werden unparteiisch vergolten.
28. *Pu yu tschüin schöng* weitem schützt er alle Lebenden.
29. *Djen kuan yu hêi* wenn er wie mit Spiegel Untersuchung hält, verbreitet er Schrecken.
30. *Schan ngo yu bau* Gute und Böse haben beide ihre Vergeltung.
31. *Wêi ling pu ying* seine Majestät und seine Wunderkraft offenbaren sich allenthalben.
32. *Yang da schen hui* zum Danke für seine göttlichen Wohltaten.
33. *Schöng ling hêi dschuo* sein wunderbarer Ruf flößt große Furcht ein.
34. *Zu ju zä* man opfert ihm, als wäre er gegenwärtig.
35. *Ling ying* es offenbart sich seine Wunderkraft.
36. *Yu tchiu bi ying* wenn einer bittet, so wird er sicherlich erhören, oder wer bittet, der empfängt.

Dieser letzte Spruch ist sehr häufig zu lesen auf den verschiedenen Votivtafeln.

Manche der Tafeln sind von Holz mit kunstvoll geschnitztem Rahmen, rechteckig, etwa 2 m lang, ca. 1 m breit. Andere sind von kleinerem Format und weniger künstlerisch angelegt. Vielfach werden auch Tuchbahnen auf Holzrahmen gespannt und mit solchen Sprüchen beschrieben. Arme Leute begnügen sich mit einer einfachen Spruchtafel von Papier in einem Rahmen von Sorghostengeln. Wenn kein Raum mehr vorhanden, um neue aufzuhängen, so werden die älteren und vor allem die weniger kunstvollen entfernt und beseitigt.

¹ Jü schen, Fischerhügel, ist ein Name für Zi ning.

Schluss.

Die obige Abhandlung über den Schutzgott der Städte zeigt uns, wie aus den drei hauptsächlichsten Religionssystemen Chinas im Laufe der Zeit eine eigene Volksreligion sich herausgebildet hat, die von der Regierung gepflegt und ausgenützt wird zur leichteren Beherrschung des unwissenden Volkes. Der Konfuzianismus ist zu doktrinär, um dem nicht studierenden Volke als praktische Religion zu dienen. Der Tauismus ist von seiner wissenschaftlichen Seite dem Volke ganz unbekannt, ebenso der Buddhismus. Auch die Gelehrten kümmern sich wenig um die Doktrin dieser Religionssysteme. Ein echter Konfuzianist studiert prinzipiell die Mythologien jener Sekten nicht, die ihm nur unglaubliche Fabeln und Legenden bieten und für ihn keinerlei konsequente wissenschaftliche Unterlage haben. Indessen begnügt man sich kritiklos mit der gelegentlichen Verehrung der in den zahlreichen Pagoden aufgestellten Götter. Niemand fragt darnach, ob der betreffende Gott dem Tauismus oder dem Buddhismus angehöre. Man wird kaum einen Gebildeten finden, der imstande wäre, über diese Frage sich Rechenschaft zu geben.

Allein das Menschenherz verlangt von Natur eine Religion, und die praktischen Chinesen wußten von jeher, daß ein Volk ohne jede Religion sich nicht regieren läßt. Es lag sehr nahe, anzunehmen, daß die ummauerten Städte einen eigenen Schutzgeist hätten, der dem Volke Schutz und Hilfe brächte, wie ja schon vor der Zeit des Tauismus und Konfuzianismus auch die Geister der Berge und Ströme, der fünf Elemente etc., verehrt wurden. Anfangs gab es weder Statuen noch Tempel dieser Schutzgötter. Als dann der Buddhismus unter das Volk eindrang, besonders vom 4. Jahrh. unserer Zeitrechnung an, und als die rivalisierenden Sekten des Tauismus und Buddhismus für ihre Lehren eifrig Propaganda machten, bildete sich der Kult des Schutzgottes der Städte weiter aus. Von jeher glaubten die alten Chinesen an ein Fortbestehen der Seelen nach dem Tode und verehrten deshalb die Namen der Vorfahren. Hierzu kam dann die buddhistische Lehre über das Los der Seelen in der künftigen Welt und von der Seelenwanderung. Wenn in den Aufzeichnungen der T'ang (618—907) nur die Rede ist von Anrufung des *Tsch'öng huang* in den Bedrängnissen der Lebenden, so finden wir später denselben Gott auch als den Patron der Verstorbenen verehrt.

Unter dem ersten Kaiser der Ming, 洪武 *Hung u* (1368—1399), erhielt der Kult die jetzige Form. In allen Städten wurde dem Gotte ein Tempel, gleichsam ein Amtsgebäude errichtet. Auch wurde vielfach sein Bildnis statt des Namenstäfelchen aufgestellt.

Jetzt gilt der *Tsch'öng huang* allgemein als der Beschützer des Volkes, sowohl in der Ober- wie in der Unterwelt. Er ist vom Himmel angestellter Beamter, wie der Mandarin vom Himmelssohn, dem Kaiser, angestellt ist. Er ist Mittler zwischen dem Volke und dem Himmel, dessen Wohltaten er übermittelt; er ist der Vermittler zwischen dieser Welt und dem Schattenreiche, dem er die Seelen der Verstorbenen zuführt. Bei der elenden Rechtspflege der ungerechten Beamten sucht das bedrängte Volk bei ihm Recht und Gerechtigkeit, er ist der unparteiische Richter in der künftigen Welt.

Doch wie bei allen falschen Religionssystemen finden wir auch hier mancherlei Widersprüche und Inkonssequenzen. Bald heißt es, der *Tsch'öng huang* habe sein Mandat vom Himmel, als dem höchsten Wesen, bald aber wird er von der Gnade des Kaisers abhängig gemacht, der ihn anstellen und absetzen kann, ihm selbst Befehle erteilt, wie wir aus den Opfergebeten ersehen. Bald nennt man ihn „den gerechten Vergelter des Guten und Bösen, dessen göttliche Weisheit nie irren kann“; bald aber findet man ihn in neueren Werken geschildert wie ein gewöhnlicher Mandarin, der nicht ohne Fehler ist, sich betrinkt, selbst Bestechlichkeiten zugänglich ist und sich überlisten läßt von seinen Unterbeamten. Auf der einen Seite finden wir die edelsten und theologisch wahren Anschauungen über den vom höchsten Wesen angesetzten Schutzherrn der hilfsbedürftigen Menschheit; auf der anderen Seite sehen wir ihn ganz menschlich dargestellt, mit Frau und weiblicher Dienerschaft, ganz nach dem Typus eines irdischen Beamten. Wir finden hier die Wahrheit bestätigt, daß jedes Volk sich seine Götter selber macht, und zwar mit allen Charakterschwächen, die dem betreffenden Volke eigen sind. Es ist somit nicht zu verwundern, wenn das chinesische Volk aus seinem *Tsch'öng huang* einen typischen Mandarin macht.

Andererseits macht das Volk ausnahmsweise gute und gerechte Beamte nach ihrem Tode zu Stadtschutzgöttern. Bei den zahlreichen neueren Sekten ist es Sitte, daß manche Jungfrauen ihr ganzes Leben die Jungfrauschaft bewahren und ein ausnehmend frommes Leben führen in der Hoffnung, daß sie nach dem Tode die Frau oder Nebenfrau eines *Tsch'öng huang* werden können.



Contribution à l'Ethnologie congolaise.

Essai de Classification des Peuplades et Etude étymologique de leurs Noms.

Par ERNEST VIAENE, Docteur en Sciences géographiques, et FERNAND BERNARD, Bruxelles.

CHAPITRE I.

Aperçu topographique et physique du Territoire congolais.

Bien qu'il soit actuellement impossible de fixer avec certitude les limites de la forêt, de la savane et de la brousse, on peut cependant, en coordonnant les renseignements épars et en étudiant les cartes les plus fidèles, contribuer dans une louable mesure à la connaissance du milieu physique dans lequel évoluent les peuplades congolaises.

Un simple coup d'œil jeté sur la carte physique de l'Atlas d'ANDRÉE nous montre, à partir du 10° latitude nord, que l'Afrique peut se comparer à une immense table, penchée de l'est à l'ouest et renfoncée vers son milieu.

De fait, le large massif abyssin, auquel aboutit la frange d'escarpements de la Mer Rouge, se poursuit au sud en plateaux élevés: par endroits, émergent des pics neigeux qui bordent les longues dépressions où, du nord au sud, s'échelonnent des lacs d'importance variée.

La rive occidentale du Lac Nyassa se hérisse à son tour d'un rebord montueux de plateaux qui, en se prolongeant, franchit le Zambèse aux cascades de Kebrabasa pour atteindre ensuite le Cap de Bonne Espérance par les terrasses du Drakenberg.

A l'ouest de l'Afrique, le même phénomène se renouvelle. Un bourrelet, qui se dessine au Futa-Djalou, contourne le Golfe de Guinée, d'où se profile la haute silhouette du Mont Cameroun et se confond, par le plateau d'Achikuya et les Monts de Cristal, avec les hauteurs de Bihé et du Damaraland.

Transversalement, de l'arrête orientale sise au long de l'Océan Indien, s'érige vers le Nord-Est, jusqu'à ce qu'elle se perde dans la chaîne plissée de l'Atlas, une ligne d'escarpements qui sépare le bassin du Nil de celui du Tchad.

De la région des Grands Lacs, où le Nil surgit, les plateaux du Dar-Banda semblent aller s'unir au Mont Cameroun comme pour former un pont entre les deux chaînes.

Plus bas, se dressent encore, dès la pointe nord du Nyassa, des hauteurs qui contournent le bassin du Congo à l'est et au sud, rejoignant l'arrête occidentale par le Kaomba. Cet autre pont sépare le bassin du Congo de celui du Zambèse.

En somme, de ce qui précède, il ressort que des murs en quelque sorte surplombent la région renfoncée dont il a été question plus haut: celle-ci constitue comme une série de cuvettes dont les eaux, quand elles ne peuvent franchir ou traverser la barrière qui les domine, forment des lacs, des étangs salés, ou bien s'évaporent aux ardeurs du désert.

Une section menée de l'ouest à l'est, selon le parallèle qui passe par l'embouchure du Congo, montrerait clairement la position centrale de la grande cuvette congolaise par rapport aux deux chaînes côtières. L'arrête occidentale, qui longe d'abord l'océan atlantique, se poursuit de Boma à Kwamouth à travers la région des Cataractes: à l'est de Boma, le sol s'élève progressivement jusqu'à atteindre 810 *m* d'altitude au nord-ouest du Manyanga. Après quoi, il s'affaisse à 300 *m* pour ne se relever qu'aux abords du Tanganika où son altitude monte à 1500 *m*.

C'est donc fort justement que l'expression «Cuvette» souvent employée, s'applique au Bassin du Congo. De partout, en effet, il est surplombé d'un rebord montagneux qui ne se rompt que sur la chaîne occidentale entre le confluent du Kasai et Boma, à l'endroit précis où le grand fleuve s'est frayé un étroit passage vers la mer. Les eaux de l'immense bassin n'ont, comme on sait, pas d'autre issue que ce couloir resserré.

Les cartes météorologiques démontrent que cette cuvette se trouve en plein dans la région des pluies équatoriales. Quant aux cartes botaniques, elles prouvent, si on les compare à la carte pluviométrique, que la zone forestière de l'Afrique tropicale concorde assez bien avec celle des plus fortes pluies. Rien de plus naturel puisque, plus le sol subit la double action de la chaleur et de l'humidité, plus la végétation est luxuriante. Elle y rencontre en effet les circonstances les plus favorables. La forêt s'y développe avec une vigueur incroyable. Or, avec son régime particulier d'humidité et de chaleur, lequel y est plus accentué que partout ailleurs, la cuvette congolaise paraît être comme l'Eden de la végétation.

Aussi bien, si l'on se dirige du Lac Kivu vers le nord-ouest, on traversera, précisément dans la zone des plus fortes pluies équatoriales, la forêt d'Afrique la plus opulente. Qu'on nous permette d'en tracer approximativement les grandes lignes.

S'esquissant déjà vers Lukoléla, elle glisse vers les parages du Lac Léopold II, puis, d'une large courbe au sud, elle couvre de son ombre certains affluents du Kasai; elle entoure alors les postes de Buli et de Tshofa, d'où sa masse prodigieuse atteint le pays des Wagoma; d'ici, tout en enserrant la contrée des Warega, elle remonte vers le nord-ouest pour tourner ensuite au nord-est, vers les régions des Banya-Bungu, des Baavu et des Watembo. Là, au nord du Lac Kivu, dentelé de volcans que tapissent conifères et sycomores, elle borde en frontière la grande crevasse; elle embrasse encore tout le bassin de l'Aruwimi-Ituri, d'où, en suivant la rive sud du Kibali supérieur, le Bomo-kandi et la rive sud de l'Uele, elle poursuit approximativement vers Zongo sur l'Ubangi, son cercle énorme autour de la cuvette congolaise.

Quelles émotions son aspect a causées aux voyageurs! Tous, en des pages sublimes, ils ont rendu compte de son incomparable grandeur. Devant

elle, ils ont hésité, comme au seuil d'un monde mystérieux; ils l'ont considérée d'abord avec une curiosité inquiète, conscients de leur petitesse à eux, en présence de ce fantastique ouvrage de la création. Comment d'ailleurs ne pas rentrer en soi-même à la vue de cette masse séculaire d'arbres géants, au tronc de largeur démesurée, enrubannés de lianes qui se croisent, s'enchevêtrent, se hissent jusque sur les branches les plus élevées d'où elles retombent en serpentins capricieux? Parfois elles étouffent, elles étranglent de leur étreinte bizarre le géant autour duquel elles s'enroulent. Parfois elles se suspendent d'une cime à l'autre en guirlandes touffues, se projettent par dessus les rivières qui s'efforcent de passer de-ci de-là sous leur dôme audacieux. Partout la végétation semble fabuleuse. On dirait que chaque parcelle de terrain engendre mille plantes. C'est un fouillis inextricable; au pied des grands arbres dont le bouquet de verdure arrête les rayons du soleil, pousse, comme par enchantement, une infinité de buissons et d'arbustes aux formes les plus diverses et ceints à leur tour de fanfreluches variées.

Véritablement on pourrait croire qu'une fée inconnue se plaît, d'un coup de baguette magique, à faire surgir de terre cette multiple splendeur. Quel labeur aussi de s'y frayer une voie! A tous les obstacles que suscite l'extrême accouplement des arbres et des plantes, se joint la constante humidité du sol. Des amas de feuilles y pourrissent; des rameaux s'y émiettent qui n'ont pas réussi, dans cette effroyable lutte pour la vie, à se créer une place suffisante.

La forêt, comme il est aisé de le concevoir, donne asile à un peuple singulièrement disparate: écureuils et singes y sont en majorité; parfois, le hou! hou! sinistre d'un chimpanzé traverse l'immensité silencieuse. Des insectes de tous genres pullulent dans l'humus, où les crapauds leur font une chasse incessante. De grosses fourmis s'agitent sans cesse et paraissent se chamailler comme en pleine guerre civile. Mais c'est une entreprise vaine que de vouloir décrire tout ce monde. Que d'oiseaux aux noms étranges voltigent de branchage en branchage, merveilleusement parés d'un plumage féérique; quelle traînée multicolore, et toute arc-en-cielée, dirait-on, s'échappent de leurs ailes entr'ouvertes! On leur reproche à ces hôtes gracieux de ne pas chanter. Comme si leur éblouissante parure n'était pas à elle seule une harmonie sans égale!

Plût à Dieu que les autres habitants de la forêt fussent tous aussi agréables! La plupart sont bien à craindre: panthères en quête d'une proie facile, serpents qui rôdent dans les fourrés, sangliers à redoutables boutoirs, etc. etc. sans omettre hippopotames et crocodiles qui jettent la terreur et la mort dans les rivières. Les éléphants séjournent aussi, en troupes, dans ce domaine bien digne de leur solennelle gravité.

Mais ces milliers d'être vivants s'ingénient, semble-t-il, à faire le moins de bruit possible: comme s'ils n'osaient troubler le mystère séculaire des arbres, ils ne mettent nulle animation particulière dans ce décor imposant. En sorte que la forêt, l'immense forêt reste quasi muette, comme figée en sa majesté et sans que sa torpeur massive s'égaie de l'exubérance des chantres ailés. Une morne tristesse descend des feuillages, à peine remués d'un léger frisson. Les bruits du dehors ne franchissent pas le seuil de ce sanctuaire. Et le voyageur se sent accablé dans ce milieu grandiose d'un indéfinissable malaise.

On comprend aisément qu'elle n'ait pas dû tenter l'homme. D'abord les pluies intarissables qui la fouettent sans répit étaient de nature à écarter les plus vaillants. Elle n'offre ensuite, en dépit de son extravagante opulence, que peu de plantes alimentaires, croissant spontanément: partout l'on ne trouve que des joncs, des rotins, des lianes dont l'assemblage se marie — on sait de quelle manière insensée — à la beauté monstrueuse des arbres. La nourriture animale ne s'y procure pas trop facilement, du moins avec les moyens insuffisants dont disposent les Noirs: la pauvreté de leurs armes rend, en effet, les chasses aléatoires; et la pêche, qui ne peut guère se pratiquer couramment que dans les grands fleuves, est loin de répondre toujours à l'attente du pêcheur. De plus, comment cheminer à travers cet embroussaillement général d'où montent soit des relents putrides, soit encore, après les pluies hivernales, des parfums dangereux qui alourdissent le cerveau et paralysent la volonté?

La culture ne s'y peut non plus développer bien vite: elle exige des défrichements continuels, et d'ailleurs l'absence de saison sèche la rend pénible, sinon impossible, en ce sens que la rapidité de croissance des folles graminées a tôt fait d'empêcher, ou au moins de retarder la germination des graines, jetées là par l'homme. Du reste, la banane seule y croît. On a eu mille peines à y planter le manioc; la tsétsé décimait impitoyablement les animaux domestiques nécessaires à l'entreprise; celle-ci d'ailleurs n'eut pu être tentée que par une race plus ou moins vigoureuse.

Au nord et au sud de cette région forestière, se trouvent des contrées où la pluie ne tombe que par intermittence. On y distingue de très légers mouvements de terrain; quelques massifs d'arbres, quelques bouquets de palmiers élaïs émergent de la plaine, où serpentent, à travers des vallées à peine marquées, d'innombrables cours d'eau à pente douce. Ceux-ci forment aisément des marécages et ils inondent les plaines alluviales à la saison pluvieuse. A part la riche galerie forestière qui ourle généralement ces rivières, on ne voit ici que la brousse avec ses hautes herbes d'aspect monotone, çà-et-là surmontées de quelques arbres chétifs.

CHAPITRE II.

Les diverses populations congolaises¹.

L'importance ethnographique de la forêt se révèle surtout dans l'étude des migrations de peuples; c'est vers elle que se sont dirigés les grands courants qui ont bouleversé l'Afrique.

A l'est, résident des peuplades de caractère somatologique assez dissemblable, en dépit d'une parenté certaine. Ainsi, les Watutsi qui semblent prédominer dans le Ruanda, l'Urundi, l'Ujiji et jusque dans l'Ufipa, ont la peau très foncée; les Wahinda qui forment l'aristocratie de l'Unyoro, d'Ankole et

¹ Une carte ethnographique du Congo belge, à l'échelle de $\frac{1}{2000000}$, est en voie d'exécution. Elle se basera sur le témoignage des voyageurs et sur leurs documents cartographiques. Elle pourra servir de point de départ à une carte plus scientifique, attendu qu'elle sera perfectionnée à mesure que les cartes linguistiques, anthropologiques et culturelles viendront en modifier le tracé.

de Toro, l'ont assez claire et presque rouge. Ces deux peuplades de race éthiopienne qui se tiennent sur la frontière orientale du Congo mènent une vie pastorale. Elles sont venues du nord s'établir au long des grands lacs, après avoir subjugué ou refoulé les tribus aborigènes.

D'ailleurs le gros de la population de l'Urundi, du Ruanda et des pays adjacents est constitué de Bantous assujettis aux Ethiopiens. Les Wahutu (c'est-à-dire les soumis, les vaincus) sont des Bantous. Ils prétendent être venus de l'est ou du nord-est; à les en croire, ils seraient arrivés dans leur territoire actuel, après avoir contourné le Nyanza oriental. Leur taille est bien inférieure à celle de leurs maîtres éthiopiens. Naturellement, les langues qu'ils parlent, le Kirundi et le Kinyoro, sont des langues bantoues.

Plus au nord-ouest, sur la rive occidentale du lac Albert et du Nil, c'est un inextricable fouillis de peuples: conquérants et conquis s'y entremêlent depuis longtemps. Le bloc bantou, qui avait rejeté les Pygmées dans la forêt, paraît s'y être désagrégé sous les coups répétés des Ethiopiens et des Soudanais.

Luri, Lendu, Shuli, Madi et Latuka ont certainement du sang éthiopien dans les veines, tandis que Mangbetu, Momvu, Abarambo, Amadi, Abakango, Ababua ont subi l'influence asandéenne.

Le premier groupe parle les langues dites nilotiques; le second se sert de dialectes bantous mélangés quelquefois de mots soudanais.

Les Asande, Avurn-Gura et Abandia, qui représentent au Congo belge les Nègres soudanais, sont à la fois robustes et sveltes: cheveux crépus, crâne haut et allongé, face projetée en avant, nez épaté, lèvres épaisses, telles sont leurs principales caractéristiques.

Ils occupent tout le nord de l'Uelé, depuis le 23^e longitude est jusqu'au 30^e degré; ils dépassent même le fleuve en différents endroits. Ainsi, on les retrouve dans la direction du Rubi, aux environs du poste d'Angu, où ils séparent les Mobadi des Moguru; chez les Abarambo, ils sont tassés comme en îlots distincts dans l'angle formé par l'Uelé et son affluent le Bomokandi; au sud de cet affluent, dans la région située entre le Makongo et le fleuve Teli, ils ont subjugué une partie de la population ababua et abarambo. Toujours au sud de l'Uelé, ils plongent dans l'est jusqu'au-delà de Dungu et ils séparent enfin les Mangbetu d'Azanga-Bangba de Mai-Munza, qui vivent au sud de Nyangara, des Mangbetu de race Mangbellet et Mobadi, dont Gombari est en quelque sorte la capitale.

Descendus de l'arrête septentrionale de la cuvette congolaise, ils ont balayé devant eux une série de groupements bantous: Mogwandi, Mabinza, Ababua, Abarambo, etc., aujourd'hui encore, se ressentent de cette impétueuse invasion.

Il serait difficile de tracer la véritable frontière ethnique de ces Soudanais et de ces Bantous; toutefois, d'après les langues parlées, on peut la donner approximativement. Depuis le confluent de l'Uelé et du Mbomu, on n'a qu'à suivre la rive méridionale de l'Uelé, puis les bords méridionaux des territoires occupés par les Asandé pour aboutir à l'équateur et à la vallée de la Semliki, entre les lacs Albert-Edouard et Albert-Nyanza, et l'on entendra, au nord, les langues soudanaises et nilotiques, au sud les langues bantoues. En deçà

comme au-delà de cette ligne fictive, on rencontrera, certes, des groupements parlant la langue du bloc opposé. Cela tient, encore une fois, au bizarre enchevêtrement qui fut la résultante des invasions continuelles. A part la frontière orientale, où demeurent les Ethiopiens, et les points disséminés où végètent les Négrilles, le Congo belge est occupé par les Bantous. Outre les tribus bantoues asservies aux Wahinda Watutsi, citons les Wakusu, les Wagenia, les Wasongola, les Warega, les Wazimba, les Waruwa, les Wahorohoro, les Watabwa, les Wabira, etc. etc. qui sont tous échelonnés entre le Lualaba et l'arrête orientale de la cuvette congolaise.

A l'ouest de ceux-là, Baluba, Batetela, Basonge, Bakuba, Bambala, Bahuana et Bayaka sont campés au nord du pays des Batchioko. Plus à l'ouest encore, Bakongo, Basundi, Bateke, Babangi, Balolo, Babfuru et Bangala peuplent spécialement les rives immédiates du grand fleuve.

Mais quel bouillonnement, quelle tumultueuse mêlée!

De nos jours encore, on en peut suivre les progrès, itinéraire par itinéraire, étape par étape.

Ainsi, la légende fait venir du sud les Warega; elle apparente les Basonge aux Baluba qui constituent avec les Waruwa la grande peuplade fixée au sud de la forêt. Ils viendraient du sud-est comme les Wabemba du bassin du Tchambési qui se prétendent proches parents des Baluba. Chez les Wabemba, la migration n'a pas dit son dernier mot car, après avoir chassé de l'Itawa les Watabwa (actuellement fixés dans le Marungu), ils se sont, paraît-il, installés à leur tour dans le Marungu, d'où ils se sont retirés tout récemment. Bien des Pères Blancs ont été, ces dernières années, les témoins de ces fréquents déplacements de tribus: preuve qu'elles continuent toujours à changer d'habitat.

A l'ouest de la forêt, et sur sa lisière même, Bateke et Babangi sont descendus depuis peu dans le voisinage du grand fleuve. Les traînants de la branche bateke occupent encore aujourd'hui le plateau élevé où prennent leur source le Lefini, l'Ogowé, le Djué, et le Kwilu, tandis que l'avant-garde borde le fleuve Congo et principalement le Stanley-Pool.

Les Babangi (Bayansi), originaires, dit-on, de l'Ubangi, auraient longé le grand fleuve; actuellement, leur première ligne campe entre le Kwilu et le Kasai, refoulant sans cesse les tribus moins fortes des Bambala, des Bahuana, etc. D'autre part, à en croire la plupart des explorateurs, les Babfuru de l'Alima constitueraient avec les Babangi une et même peuplade et viendraient, comme ces derniers, du nord-ouest. Ces migrations ne seraient-elles pas la conséquence obligée de l'impétueuse marche des Fan?

Comme on le remarquera, elles semblent converger toutes vers la forêt tropicale. Nécessairement, elles ont chassé devant elles les tribus hors d'état de résister à la formidable poussée. Ce n'est qu'à partir de cette époque que l'homme, cherchant un abri sûr, a confié à l'impénétrable forêt sa liberté et sa vie.

Mais s'il est vrai que le changement de climat et de nourriture engendre une autre manière d'être, si les croisements de tribus modifient les caractères somatologiques, n'est-on pas en droit de dire que le Congo belge s'est entièrement métamorphosé?

Dans ce dédale de groupements disparates, vit cependant une population naine, qui se distingue par l'identité de la taille, des mœurs et de la plupart des caractères physiques.

Au témoignage des RR. PP. VAN DER BURGT et VAN BIESEN, on la rencontre dans tout l'Urundi, principalement le long des rivières et dans les régions boisées. Le R. P. GUILLEMÉ la signale sur tout le Haut-Congo, depuis le sud du lac Tanganika (côte ouest) jusqu'au nord, tandis que le même P. VAN DER BURGT est d'avis que les Wabembe et les Wawira, à la pointe N. W. du Tanganika, sont, sinon de véritables pygmées, du moins des métis (!) issus de Bantu et de Watwa¹.

N'est-ce pas le moment d'observer que M. HORE pense de même en ce qui concerne les Wabwari de la presqu'île d'Ubwari? Au reste, ces gens présentent avec les Wabembe, et les Wa-wira de grands traits de parenté.

Il convient d'ajouter que le P. COLLE, que nous ne pouvons trop remercier des renseignements verbaux qu'il a bien voulu nous fournir, considère comme des pygmées métissés, les Wa-tembo fixés au nord du Lac Kivu, de même que ceux de la région de l'Uruwa. Il se base sur l'identité des caractères généraux et sur la persistance des mots d'un dialecte primitif, lequel indique assurément une origine commune, en dépit des inévitables altérations dont le commerce des Bantous l'a souligné.

A l'intérieur du Congo belge, dans la boucle dessinée par le grand fleuve, le Major WISSMANN, WOLF, SCHUTT, DE FRANÇOIS, GRENFELL, SCHIOTZ, HARROY, CORDELLA et HINDE, ont étudié sur place plusieurs groupes de Ba-twa. Pour commencer au nord, DE FRANÇOIS les a rencontrés sur les bords de la Tshuapa où les indigènes les appelaient Bapoto et Ba-twa. GRENFELL a noté leur présence sur le fleuve Monboga, en pays mongo; plus récemment, le Ct. SCHIOTZ, en passant à Dima (dans le bassin du Lokoro, affluent du lac Léopold), a pu approcher deux de ces curieuses créatures.

Les rives du Sankuru n'en sont point dépourvues, puisque WISSMANN et DEMEUSE les y ont aperçus dans la région des Ba-nkutu (Bassongo Mino). C'est aussi WISSMANN qui les a retrouvés chez les Basonge alors que HINDE les remarquait de son côté chez cette même peuplade à Mona-Kialo.

De l'ensemble des renseignements fournis par WISSMANN, WOLF et CORDELLA, il ressort à l'évidence qu'il nous est loisible de rattacher les Batwa de l'ouest aux Wa-twa de l'est du Congo belge.

En arrivant parmi les Azande et les Mangbetu, les premiers explorateurs de l'Uelé virent des nains figurer à la cour des souverains du pays. L'un de ceux-ci s'en était même créé toute une garde d'honneur avec laquelle il paraissait dans les grandes occasions. JUNKER en a noté chez Bakangai (chef Azande), CASATI chez Yangara, et SCHWEINFURTH chez Munza, le grand chef des Mangbetu. Pour SCHWEINFURTH c'étaient des Akka ou encore des Tiki-Tiki, comme les désignaient les naturels du pays; pour JUNKER, des Achua, (Wachua), d'après ce qu'il entendit à leur sujet. Ces nains, si l'on en excepte

¹ Watwa ou Batwa. Comme on le verra plus loin, c'est le nom le plus communément donné aux pygmées du Congo belge.

ceux du Haut-Népoko signalés par JUNKER, provenaient — SCHWEINFURTH et CASATI sont d'accord sur ce point — de la contrée située plus au Sud, où sont établis les Monvu, les Maigo et les Mabode. Or, cette contrée appartient précisément à la zone forestière.

C'est donc là surtout qu'il en faut chercher.

Et voici tout d'abord, entre les rivières Nganyu et Ituri, dans les épais massifs de l'Aruwimi, les Wa-mbuti, que STANLEY a dépeints, et qu'il affuble, vraisemblablement à la suite des habitants du pays, des différents noms de Batwa, d'Akwa et de Ba-zungu. Il cite en outre les Wa-mbuti de l'Ihuru (Ituri?) . . . les Bolia des Mabode et les Watwa du bassin du Tulungu. Dans cette même sombre région, il en existe encore entre les postes de Banga et de Bomili, où MILIS en a fréquenté: il nous apprend que les Mobali, chez qui MOUNTMORRES, VERSEPUY et ROMANS en ont également noté à Avakubi, les appellent Wambutti, Bassoa et Akka.

A l'ouest de la vallée de Semliki, il paraît y en avoir un nombre assez considérable.

Le lac Albert-Edouard en est, semble-t-il, quasi entouré. LLOYD, FISCHER, WULFERS, GEIL et PENMAN-BROWNE les ont successivement signalés au nord, entre Isango et Mpeni, à Panga et à Japanda; tandis que JOHNSTON et STUHL-MANN, qui ont laissé à leur sujet la documentation la plus sérieuse, en découvrirent à l'ouest. Mais quelle diversité de noms! Pour les Wa-kondjo d'Isango, ce sont des Wasumba, des Batwa ou des Watwa, pour les Walese, des Ewe, ou Efe, pour les Wawira, des Wambutu.

Au sud, entre les lacs Albert-Edouard et Kivu, on a relaté leur présence à plusieurs reprises: KANDT, entr'autres, en a vu au confluent des fleuves Miunga et Nyavarongo.

De même, au dire d'HERMAN, ils se sont installés au pied du Mont Kirunga et, selon le témoignage de MAITRE, ils occupent à eux seuls le massif Mfumbiro. Aujourd'hui les Pères Blancs ont notablement élucidé la question: grâce à eux nous savons qu'ils forment de la sorte comme une chaîne ininterrompue bordant à merveille la grande forêt équatoriale.

Peu leur importe donc la complète disparité des peuples chez lesquels ils vivent!

On les a notés:

1° chez les Wahinda-Watutsi de l'Urundi et du Ruanda, où résident côte à côte Ethiopiens et Bantous,

2° chez les Asande, les Mangbetu et les Momvu, où la race soudanaise semble manifester son influence de jour en jour,

3° chez une infinité de peuplades dites bantoues.

On constate en outre que les Pygmées séjournent dans les lieux les moins habitables et dont les conditions d'existence éloigneraient certainement les sauvages eux-mêmes. Avec sa végétation inextricable, la forêt, tout comme les montagnes du Kirunga, ne doit guère, semble-t-il, fasciner qu'une population désireuse de se choisir une suprême et inviolable patrie. Qui dit que la race naine, après avoir jadis rayonné sur une plus grande surface, peut-être sur toute l'Afrique, n'a pas été refoulée par des peuples plus forts? Là où les

facilités de vivre engageaient les envahisseurs à s'établir, elle a disparu, incapable qu'elle était de résister au flot, sans cesse accru, des conquérants. Dans cette hypothèse, il faut la considérer comme une race primitive, submergée par les derniers venus. Or, elle se croit précisément telle, puisque ses fils se regardent — et sans que nul parmi les Noirs songe à les contredire — comme «les possesseurs primitifs de la terre», les «maîtres des bois».

Leur vie n'est-elle pas uniforme, où qu'ils soient?

Nomades par état, ils vagabondent d'un campement à l'autre, au gré de leurs besoins, sans pratiquer le moindre commerce, sans exercer une seule industrie; la culture leur demeure étrangère, ainsi que d'ailleurs l'élevage du bétail.

Ils demandent à la chasse seule leur subsistance ou encore, quand les circonstances s'y prêtent, ils vivent en parasites parmi des tribus pastorales ou agricoles qui les méprisent souverainement et qui, le plus souvent, les traitent en parias.

Pour esquisser maintenant les caractères somatologiques, nous rappellerons que la petitesse de la taille est la principale caractéristique du Pygmée.

Nos investigations chez les auteurs compétents nous autorisent à dire:

1° Que la taille de la femme est d'ordinaire inférieure à celle de l'homme. Ainsi JOHNSTON assigne 1'37 *m* à la première, 1'44 *m* au second et WERNER dans le même ordre d'idées, 1'49 *m* à l'une, 1'55 *m* à l'autre.

2° Que pour l'ensemble elle reste en dessous de la moyenne. Sous leurs données différentes, tous les explorateurs aboutissent à cette constatation. Pour les Akka notamment, CASATI nous donne comme moyenne 1'40 *m*, EMIN PASCHA 1'36 *m* et SCHWEINFURTH 1'30 *m*.

3° Que, bien qu'elle reste partout en dessous de la moyenne, elle est loin d'être la même pour chaque groupement. Ainsi les Watwa de l'Urundi sont relativement grands. Ils égalent presque les W̄arundi chez qui ils vivent.

Par contre, dans les régions moins abordables comme, par exemple, les montagnes du Kirunga, les Négrilles sont plus petits, et ils le sont bien plus encore dans l'inaccessible forêt tropicale.

N'est il pas permis d'en déduire que la taille des Pygmées s'est accrue là précisément où se sont produits des croisements avec d'autres races?

On a fait aux Négrilles le reproche d'être une race absolument dégénérée au point de vue physique.

Tête trop grosse, cou trop petit, épaules trop étroites, bras trop longs, poitrine trop plate, ventre trop développé, tronc trop fort sur des jambes trop courtes; quoi encore!

En dépit de ces «vices» de structure, il ne faut point les juger à la légère.

JUNKER, JOHNSTON et EMIN PASCHA, dont l'œuvre consciencieuse est née d'une longue étude, repoussent complètement ces attaques. Ils affirment que rien, dans la conformation physique des Pygmées, ne justifie ces suppositions, vu qu'elle ne présente pas la moindre tare, et qu'elle ne révèle aucune trace de dégénérescence; leur état normal est, au contraire, manifeste, bien qu'il soit marqué de caractères propres qui l'éloignent complètement de l'état des autres tribus congolaises.

«Les Akka», écrit EMIN BEY, «sont une race qui non seulement n'offre aucun signe pathologique, mais qui, formée a point, déprécierait bien vivement les épithètes de «race déchue», de «peuplade vouée à l'extinction» dont on a bien voulu la gratifier... Tous ceux que j'ai pu examiner n'étaient aucunement mal formés; faites abstraction de leur taille, il y avait parmi eux des garçons et des filles aussi bien tournés que chez le reste de nos Nègres».

Au surplus, les photographies dont s'illustre l'ouvrage de JOHNSTON, font bonne justice de ces racontars.

Sans doute, il se rencontre chez les Pygmées des êtres disproportionnés. Mais qui s'en étonnerait? Est-ce que la rigueur de leur existence n'est pas parfois de nature à entraver, à arrêter le développement normal de leurs membres?

Venons en maintenant à la conformation du visage. En général ils ont le front large, tant soit peu bombé. Mais leur nez, à la fois ample et plat, aux os sans saillie, aux narines vastes, d'effacé qu'il est à sa naissance, devient énorme à sa base. L'épaisseur de leurs lèvres n'est pas trop accentuée; mais la lèvre supérieure, très longue, s'arrondit au dessus d'un menton très retiré et contribue à doter leur physionomie d'un prognathisme spécial.

Quant à la peau, on admet généralement qu'elle est plus claire que chez les Bantous. Mais cette inégalité de couleur ne serait-elle pas le fait du milieu physique dissemblable? D'un côté, nous avons la forêt à l'ombre de laquelle on est à l'abri du hâle des tropiques, et de l'autre, un soleil de feu qui cuit littéralement les êtres et les choses.

Dans la tête, les uns veulent voir la dolichocéphalie, les autres, bien plus nombreux, la brachycéphalie. Peut-être la race toute entière, à l'origine, se distinguait-elle par la brachycéphalie. Aujourd'hui qu'elle est complètement émiettée et que les bouleversements successifs de l'histoire l'ont réduite à de petites agglomérations, prudemment tapies en des endroits d'accès difficile, tout ne permet-il pas de supposer que les produits de son mélange avec les dolichocéphales sont encore visibles par toute l'Afrique? Il est certain, par exemple, que même s'ils avaient dû disparaître, les brachycéphales auraient quelque peu marqué de leur signe originel les autres tribus bantous.

Mais les cheveux aussi différent, a-t-on ajouté. Le fait est que ceux des Négrilles ne sont pas toujours noirs, puisque JOHNSTON en a remarqué d'un roux-brun; mais, n'est-on pas fondé à croire, ici encore, que leur chevelure, tout comme leur peau, est moins noire que celle des Bantous?

Hommes et femmes ont en outre, par tout le corps, une couche de poils droits et ténus, semblables pour l'ensemble, sauf qu'ils sont de nuance rousâtre, ou jaune-marron, à ceux dont sont pourvus nos enfants en bas âge. Une toison épaisse orne le ventre et la poitrine des hommes. Du moins, EMIN PASCHA garantit ces détails qui ont certes leur importance, mais SCHWEINFURTH et JUNKER les contredisent.

Encore une fois, le milieu physique ne doit-il pas être tenu responsable de ces quelques dissemblances? En tout cas la masse obscure de la forêt aurait sans doute pu occasionner des variations de l'espèce.

La question vaut d'être étudiée car si elle se concluait par l'affirmative, on saurait exactement quelles conséquences le milieu physique a eues sur les destinées de la race naine.

Malheureusement, on oublie trop que celle-ci a été, sous l'empire des circonstances, refoulée de partout; là même où la civilisation a acquis une certaine culture comme chez les Warundi, elle a été en butte à des tracasseries incessantes. Il ne faut non plus pas perdre de vue que la force des choses l'a contrainte à se réfugier en des régions pour ainsi dire inhabitées, n'offrant que peu ou point de ressources, et où, par conséquent, son libre épanouissement n'a pu se produire.

Enfin, n'a-t-on pas tort de la considérer comme un bloc ethnique immobile? Le monde savant lui concède volontiers la priorité en tant que maîtresse du sol africain dans les temps les plus reculés. Mais depuis cette lointaine époque, combien de migrations ont eu lieu! Elles ont causé un long bouillonnement de peuples, un tumultueux remous de races, et celles-ci se sont entre-mêlées, à travers les âges, à peu près comme s'entremêlent sous la double action du flux et du reflux, les flots impétueux de l'Océan.

Aussi, si tous ces groupements de Pygmées sont issus d'une même souche, n'en découle-t-il pas qu'on devrait recueillir de-ci de-là, des traces de leur langue primitive?

Malheureusement, jusqu'à ce jour, on n'est pas parvenu à percer le mystère dont ils s'entourent. Dans tous les vocabulaires qui ont été rédigés, on a reconnu sans peine que les mots présentés comme leur appartenant, provenaient en réalité des langues utilisées par les peuplades limitrophes.

Il serait certes téméraire, d'après cette remarque, de les représenter comme n'ayant pas de langue à eux, qui leur soit d'un usage en quelque sorte de famille, et nullement employée dans les relations avec les étrangers.

A ce propos, le R. P. COLLE, le distingué missionnaire des Pères Blancs, qui s'est trouvé en rapport avec les Watembo de l'Uruwa, certifie qu'ils parlent entre eux un langage particulier. «Bien qu'ils me comprissent, nous a-t-il dit, quand je m'adressais à eux en Kiluba, je ne parvenais pas à les comprendre lorsqu'ils parlaient entre eux.» Et pourtant un long séjour en Afrique l'avait initié aux dialectes de la région!

Il y a là, répétons-le, un problème d'une importance extrême, en même temps que d'un indéniable intérêt!

Souhaitons que les Pères Blancs et d'autres missionnaires installés là-bas, puissent bientôt le résoudre, au profit de la science.

CHAPITRE III.

Sens étymologique des noms.

Cette interminable série de migrations a donné lieu aux innombrables noms disparates des peuplades, au sujet desquels, bien que ce ne soit pas chose aisée, nous nous efforcerons de fournir quelques renseignements. Et d'abord, pour commencer par le nord, rappelons que la race soudanaise, au moins quant à ses éléments azandins, s'est établie dans la région. N'ayant

pu contenir la mer mouvante des invasions, elle dut à son tour quitter sa patrie primitive et s'emparer des territoires bantous qu'elle détient encore aujourd'hui. Ça et là, d'ailleurs, en agglomérations restreintes, sur vivent chez les Azande quelques restes de populations aborigènes.

Installés en toute quiétude dans leur nouvel habitat, les Soudanais-Azande se scindèrent en plusieurs groupes sous des chefs différents; chaque groupe eut bientôt son nom particulier. Toutefois, la communauté d'origine, l'identité presque complète du langage et des mœurs contribuèrent à maintenir entre ces multiples tronçons une parenté étroite. Ce qui le prouve, c'est qu'ils ont tous conservé l'appellation générique d'Azande, en plus du nom distinctif de chacun d'eux.

Par rapport à ces noms distinctifs, nous voyons que les sujets du chef Tambura se disent *A-bali*; le terme «*A-dio*» désigne les *A-zande* de Makrakra, et le terme «*A-bandia*» s'applique à ceux qui séjournent entre l'Mbomu et l'Uele. Les chefs Zémio, Mopoie et Sasa sont *A-vurngura*, et leurs sujets *azandé*, *A-mbuaga*.

Les gens de Doruma, par contre, sont des *A-vurn-Ezo*. Le commandant HUTEREAU, dont l'on doit louer les publications récentes, explique que le mot «*Avurn-Gura*» signifie les descendants de Gura. A l'en croire, *A-zande* serait le pluriel de *Zande*. Il s'en suivrait que la lettre *A*, par laquelle commencent les noms spéciaux et le nom générique des tribus azande, n'est en réalité qu'un préfixe. Les Soudanais utilisant toujours ce préfixe *A*, même lorsqu'ils parlent des populations bantoues qu'ils ont refoulées, il est naturel que de nombreux auteurs aient cru devoir les imiter. C'est ainsi qu'on lit continuellement dans leurs récits: *A-babua*, *A-barambo*, *A-mangbetu*, *A-madi*, etc., alors pourtant que le vrai nom de ces tribus bantoues commence la plupart du temps par le préfixe bantou *Ba*. Il faudrait dire *Ba-bua*, *Ba-rambo*, *Ma-ngbetu*, etc., pour rester conforme à l'étymologie traditionnelle.

Est-ce par suite de la même déformation grammaticale que certains groupements du lac Albert, où s'est manifestée la double influence éthiopienne et soudanaise, ont adopté à leur tour le préfixe *A*, comme par exemple les *A-lendu*, les *A-lulu*? Toujours est-il, en règle générale, que les peuplades bantoues se reconnaissent à la désinence *Ba*. Ces peuplades qui vivent au sud de la ligne physico-ethnique de l'Uele-Ubangi, possèdent une langue à préfixes variables, sur l'emploi desquels repose tout l'édifice grammatical. Ils déterminent la classification des substantifs de forme différente pour le singulier et pour le pluriel, ils cimentent l'accord des noms, des adjectifs et des verbes; ils interviennent dans la composition des possessifs, des démonstratifs et des relatifs, ou même, en certains cas, tiennent lieu d'articles. Quelles sont donc les tribus bantoues actuellement mentionnées dans les livres ou sur les cartes?

Sur les rives du fleuve Congo, de l'Océan aux Stanley-Falls, s'échelonnent successivement: *Ba-kongo*, *Ba-buende*, *Ba-sundi*, *Ba-lali*, *Ba-teke*, *Ba-nfumu*, *Ba-nfumuka*, *Ba-wumbu*, *Ba-bangi*, *Ba-ngala*, *Ba-poto* et *Ba-zoko*.

Sur l'Ubangi nous trouvons les *Ba-loi* et les *Ba-nziri*, tandis que nous notons dans le bassin du Kassaï Sankuru: *Ba-Jaka*, *Ba-mbala*, *Ba-kuba*,

Ba-luba, Ba-songe, Ba-songo-Meno, Ba-bindji, Ba-huana, Ba-dinga, Ba-jansi, Ba-tetela et *Ba-tchioko*. Les tribus *Ba-sanga, Ba-lamba, Ba-jeke* et *Ba-Kundu* séjournent dans les parages du Haut-Lualaba (Lufira-Luapula). Il est superflu d'insister sur l'emploi, partout constaté, du préfixe *ba*.

A l'est de la colonie, il cède cependant la place au préfixe *wa*. Ainsi, du sud au nord, la rive occidentale du Tanganika est occupée en ordre géographique par les *Wa-bemba, Wa-rungu, Wa-tabwa, Wa-ruwa, Wa-goma, Wa-guha, Wa-budje, Wa-bembe, Wa-wira, Wa-zige, Wa-rundi* et les *Wa-ruanda*.

La vallée de Semliki abrite les *Wa-luba, Wa-Konjo, Wa-nande, Wa-wamba*; et les *Wa-lega, Wa-lese* et *Wa-wira* résident sur l'Ituri, les *Wa-rumbi* sur la Lindi, et les *Wa-paie* sur le Tshopo. De Stanley-Falls, si l'on remonte le fleuve Congo, on rencontre encore les *Wa-Kumu, Wa-genia, Wa-songola, Wa-lega, Wa-simba* et les *Wa-kusu*.

Nous n'irons pas jusqu'à prétendre que partout, dans l'est, la forme *wa* est de rigueur ou que la forme *ba* s'applique indistinctement à toutes les peuplades du sud et de l'ouest. En réalité, *wa* est un préfixe swahili, et s'il est tant en vogue aux abords des grands lacs, c'est que le swahili ou plutôt le kingwana se parle depuis longtemps dans ces régions, où il s'est implanté à la faveur des opérations commerciales.

Il n'en est pas moins vrai que *ba* prédomine chez les Bantous du Congo belge. Ainsi l'on dira tout aussi bien *Ba-rundi* que *Wa-rundi, Ba-marungu* que *Wa-marungu*.

Il est utile de noter que le nom des pays, dans l'est et surtout sur les bords du Tanganika, s'exprime grâce au préfixe *u* ou *bu*.

Par exemple, *Uwira, Burundi* ou *Urundi, Ufipa, Ubemba* ou *Bubemba, etc.*, désignent les pays respectifs des *Wavira, Warundi, Wafipa* et *Wabemba*.

Nous avons dit que le préfixe *ba* prédomine dans les noms des peuplades bantou. On le retrouve même dans les préfixes composés, formés de la contraction de deux ou de plusieurs mots. Entre Boma et Noki, sur la rive sud du fleuve Congo, vivent les *Muchi-Kongo*, qui ne sont autres que les *Ba-shi-Kongo* de Johnston. Or, selon le R. P. DE CLERCQ, à qui nous avons écrit à ce sujet, *mu* est le préfixe du nom de l'être humain, de l'homme; *shi* signifie terre. *Mu-shi* serait le singulier, *ba-shi* le pluriel. D'où, *Mu-shi-Kongo* se traduirait par: habitant, occupant, homme de la terre du ou de Kongo. Au pluriel donc, dans *Ba-shi-Kongo*, nous revoyons notre préfixe habituel *ba*.

Cette forme *ba-shi* peut-elle étymologiquement s'identifier avec celle, orthographiquement semblable, qui commence les noms *Ba-shi-la-mbua, Ba-shi-la-mbembele* et *Ba-shi-la-Kasanga* qui, d'après WOLFF et WISSMANN, distinguent les trois divisions de la tribu des Bashilange? Entre parenthèses, remarquons que celle-ci n'est qu'une minime fraction de la grande peuplade *baluba* plus haut mentionnée, qui, au dire de FROBENIUS, comprendrait encore les *Bashi-la-nkuffu, Bashila-kashiana, Bashila-mbu, Bashila-ngulubu, Bashila-Kapumbu, Bashilala-gulungwe* et les *Bashila-mboaboa*.

Disons encore qu'un chef bango-bango (nom familial aux trafiquants qui l'employèrent pour désigner les populations qui occupent la Luama et une partie de la Lulindi, depuis Kalambare jusque près de Kasongo) rapporta à

BORMS la légende suivante: «Notre père à tous avait obtenu les faveurs d'une femme d'un chef de l'Uzimba. Il en eut trois fils. Le premier a formé une famille en deça de la Musukui: ce sont les Wasila-guvu; les deux autres se sont installés sur l'autre rive; ce sont les Wasila-sia et les Wasila-mioka».

Pour en revenir à la question, WOLFF et WISSMANN considèrent le terme *bashila* comme une simple particule personnelle qu'ils rapprochent d'ailleurs, quant au sens, du *bashi* des Bashi Kongo. Par contre, FROBENIUS et BORMS veulent y voir le verbe *kushila*.

Le R. P. DE CLERCQ est d'avis qu'il faut prononcer *ba-jila* en accentuant fortement la syllabe *ji*. D'après lui, nous sommes ici en présence du radical *jila*, tiré probablement du verbe *ku-jila* qui signifie: ne pas vouloir de... s'abstenir de... Cette explication s'accorde avec celle de FROBENIUS. Les deux auteurs dissèquent de la même façon le mot *ba-shila*.

Maintenant, dans le nom Bashila-nge, est-ce bien le même radical *shila* ou *jila* que nous retrouvons? Nous osons d'autant moins l'assurer que ce nom est d'origine étrangère attendu que ce sont les Bakioko qui l'emploient, par manière de dérision peut-être, à l'égard des Bena-Lulua. Ceux-ci ont confirmé la chose au R. P. DE CLERCQ qui les interrogeait. «Oui, dirent-ils, les «Mindindie» (ainsi nomment-ils les Bakioko) nous appellent «Tushilanji» (ou Tushilani)». Remarquons en passant que WOLFF et WISSMANN ont eux-mêmes cité quelque part le nom «diendié». Quand on connaîtra mieux la langue bakioko, on saura quelle valeur accorder à ces termes, et aussi s'il nous faut lire Tushilanji ou Tushi-lani.

En résumé, le nom «Bashilange» est le sobriquet sous lequel les Bakioko désignent les Baluba. WOLFF et WISSMANN, dans leurs récits, ne visent que la fraction bashilange du grand peuple, autrement dite Bena-Luluwa (ou Bena-Lulua) ou encore, d'après le P. DE CLERCQ, Bena Moyo. Enfin, la division doit être assez primitive qui prétend scinder les Bashilange en trois tribus: Bashila-Mbwa, Bashila-Mbembele et Bashila-Kasanga, attendu que, de nos jours, ils s'éparpillent en quantité de sous-tribus ou de familles. Nous ne savons malheureusement pas encore tous les noms de ces multiples groupements mais, à tout hasard, nous pouvons citer les Bena-Meshi, Bena-Nswayi et les Bakwa-Muanza, établis au sud-sud-est de Luluabourg; les Bakwa-Ndolo et les Bakwa-Nkata des environs de Hemptinne, puis, les Bena-Tshionge, les Bakwa-Ngandu, les Bena-Ngeshi, les Bena-Bitanda, les Bakwa-Mbugu, les Bakwa-Kasansu etc.¹.

Comme on le voit, nous rencontrons ici deux nouveaux préfixes: *ben*a et *bak*wa, dont l'usage d'ailleurs ne se limite pas à la région des Bashilange, mais se retrouve dans tout le bassin du Kasai aussi bien qu'à l'est du Lualaba, spécialement chez des sous-tribus de Baluba, Bakuba, Basenge et de Batetela non moins que parmi les Warega, Wazimba, Waruwa et les Watabwa.

Cette curieuse constatation n'implique-t-elle pas, du moins pour la linguistique, une certaine parenté entre toutes ces peuplades éparses?

¹ Notre article était sous presse quand nous avons pris connaissance de la belle nomenclature des sous-tribus des Bena-Lulua, que le R. P. VERVAECKE de Scheut vient de publier dans la Revue Congolaise I (1910), pp. 69—86 (1^{re} partie).

En ce qui concerne les Baluba, une distinction s'impose. Outre, en effet, les Bena-Luluá ou Bena-Moyo, surnommés Bashilange, et subdivisés, comme il est dit plus haut, en une foule de sous-tribus et de familles, nous avons:

1^o Les Bena-Luntu des rives du Lubi, entre le lac Mfwa et les Bakuba (Bakwa-Mputu). Ces Bena-Luntu s'appellent aussi Bena-Nkoshi, d'après le nom de leur chef.

2^o Les Baluba proprement dits, répandus au Kasai, et parmi lesquels figurent, sans que d'ailleurs l'exacte signification de leurs noms soit connue, les Bakwa-Kalosi, Bakwa-Nsumpi, Bena-Tshitole, Bakwa-Nga, Bakwa-Nianga, Bakwa-Ndolo, Bakwa-Dishi, Bakwa-Mpata et les Bakwa-Ntembo, plus une vingtaine d'autres, ainsi que nous l'apprend le P. DE CLERCQ.

Au point de vue de la parenté possible, le R. P. COLLE a bien voulu nous dire, dans une conversation récente, qu'il considère les Baluba du Bassin du Kasai et les Waruwa du sud de la Lukuga comme appartenant à un seul et même bloc¹. La mutation des lettres explique aisément l'analogie des termes: de fait, *wa* préfixe égale *ba*; *l* et *r* sont des lettres instables qui se transposent à chaque instant; en les prononçant les Nègres les confondent presque toujours l'une et l'autre.

Mais quelle est donc la valeur de ces deux préfixes *bena* et *bakwa*? Remarquons d'abord que *ba* s'y retrouve encore, *bena* étant la contraction de *ba-ena*, pluriel de *muena*, dont le sens varie au gré des mots avec lesquels il se combine. C'est ainsi qu'avec un nom de village, de pays, de tribu, de personnes, *muena* exprime l'origine, l'habitat, la race, etc. Il est alors synonyme de *mukwa*, dont le pluriel est précisément *bakwa*.

On peut dire: Bena-Luluwa ou Bakwa-Luluwa
 Bena-Meshi » Bakwa-Meshi
 Bena-Kaloji » Bakwa-Kaloji

bien que certains noms s'emploient toujours avec *bena*, et d'autres avec *bakwa*.

Muena (pluriel: *bena*) a donc divers sens, déterminés d'après son composé. Tantôt, il signifie «qui demeure», comme dans Bena Mukuna: les gens de la colline (qui y demeurent) ou dans Bena Musoko: les gens du village; tantôt il équivaut à: «qui s'occupe de», «du métier de» comme dans Bena buatu: les gens préposés à la pirogue, *bena tshibalu*: les gens du marché; tantôt encore, il désigne le propriétaire, le possesseur, le *res habens*: *muena nzubu* est ainsi le propriétaire de la case, *muena nzolo*, celui de la poule, etc. Nous devons à la bienveillance du R. P. DE CLERCQ de pouvoir citer quelques variantes du mot *Muena*, telles d'ailleurs que le R. P. COLLE nous les a depuis transcrites lui-même: ainsi,

| | | | | | | | |
|---|------------|---|---|-----------------|---|---|---------------|
| en Kitabwa, nous avons <i>wnine</i> , avec pluriel: <i>bene</i> | | | | | | | |
| » | Kirundi, | » | » | <i>umunya</i> , | » | » | <i>abanya</i> |
| » | Kiswahili, | » | » | <i>mwinyi</i> , | » | » | <i>wanyi</i> |
| | | | | <i>mwenye</i> , | » | » | <i>wenyi</i> |

¹ Le R. P. COLLE des Pères Blancs défend longuement cette thèse dans son article «Généalogie et Migrations de quelques grands chefs du Haut-Congo», Revue Congolaise I (1910), pp. 193—207.

Après avoir de la sorte analysé les préfixes respectifs des peuplades soudanaises et bantoues, nous voici arrivés à ces insaisissables Pygmées, sur l'origine et la vie desquels on n'a pas encore, à ce jour, recueilli de documents définitifs. Disons de suite qu'il n'est pas toujours aisé, à première vue, de les reconnaître: les explorateurs, en effet, les ont baptisés d'une incroyable multitude de noms; d'autre part, ces étranges petits hommes qui errent à l'aventure, en quête de gibier, se sont éparpillés parmi d'innombrables peuplades, et celles-ci les ont à leur tour désignés sous des appellations variées; nous avons d'ailleurs eu occasion, plus haut, d'en mentionner quelques-unes. Il nous suffira donc de dire que, de façon générale, les Pygmées du Congo belge portent le nom de Batwa ou Watwa. Comme nous l'avons vu, *ba* et *wa* sont les préfixes pluriels s'appliquant, l'un aux tribus occidentales, l'autre aux tribus orientales de la Colonie. Ainsi, avec WOLFF, WISSMANN et un grand nombre d'officiers belges, rencontrons-nous les *Batwa* dans le bassin du Kasai, spécialement chez les Bakuba, les Baluba et les Basonge; avec SCHIOTZ, DE FRANÇOIS et HUTEREAU, nous les retrouvons au nord du Lac Leopold II, et dans la zone de la Tshuapa-Lulonga.

Par contre, dans l'est, on les nomme Watwa. KANDT, BAUMANN, DE GÖTZEN, les RR. PP. VAN DER BURGT, VAN BIESEN, GUILLEMÉ et COLLE appliquent ce terme générique aux Pygmées montagnards du lac Kivu, comme à ceux du Ruanda-Urundi, et du Tanganika occidental.

Au reste, échelonnés en groupes distincts sur le vaste territoire des Bantous, avec qui, le plus souvent, ils entretiennent des relations de voisinage, bon gré malgré, ils ont peut-être été baptisés d'un nom bantou et soumis *ipso facto*, au caprice régional des préfixes. Mais seule, l'étude des radicaux permettra de remonter à la source initiale et de déterminer ainsi, en même temps que leur signification, la véritable origine des noms. Cette étude offre malheureusement bien des dangers. Elle présuppose en premier lieu une connaissance approfondie des langues congolaises. Aussi bien, en l'entreprenant, n'avons-nous pas en vue d'expliquer le sens etymologique de chaque nom de peuplade, mais tout simplement, selon les moyens dont nous disposons, de fournir matière à des travaux subséquents, d'une utilité indiscutable, et que pourront mener à bien de dévoués spécialistes. En somme, avec un peu de clairvoyance et de bonne volonté, nos missionnaires et nos agents, remarquables à tant de titres, parviendraient, sans difficulté réelle, à résoudre bien des questions troublantes. En aidant à la claire compréhension des noms indigènes, ils projetteraient une vive lumière, non seulement sur l'ethnographie en général et sur l'exacte délimitation des races, mais encore sur l'histoire si profondément ténébreuse des Nègres d'Afrique. Si le problème paraît, de prime abord, insoluble, c'est que beaucoup d'auteurs, sans se rendre compte de l'importance de leurs données, nous ont transmis une foule de noms incorrects. Ils ont, comme à plaisir, mutilé l'orthographe indigène; estropiant les syllabes et se contentant, sans contrôle, des premières informations reçues, trop souvent fantaisistes, ils nous ont légué des renseignements erronés ou qui ne contenaient d'ordinaire qu'une parcelle infime de vérité. Inhabiles à discerner, dans le flux des paroles africaines, les dédains et les moqueries,

ils ont pris pour des noms authentiques les sobriquets sous lesquels les tribus se connaissent mutuellement. Ou encore, induits en erreur par une circonstance géographique, ils ont compris sous la même dénomination des gens de peuplades différentes.

Ou aussi, quand, par exemple, en faisant allusion à leur besoin de chair humaine, on disait que tels et tels individus s'appelaient «Niam-Niam» (viande-viande) ils étaient tentés d'accoler ce vocable à tous les antropophages dont on signalait l'existence.

Bien des causes, comme on en peut juger, ont contribué à la confusion qui se constate aujourd'hui encore dans les appellations locales, confusion dont les effets déplorables se font sentir à chaque instant. Au point de vue ethnique surtout, les conséquences sont des plus funestes. Les interprétations fautives perpétuent les ténèbres. La question de races est assez obscure en elle-même, sans qu'on vienne encore la compliquer de points nouveaux. Comment, par exemple, réussira-t-on à définir le caractère ethnique des groupements indigènes si l'on se contente, pour tous, d'une seule dénomination qui vise d'ailleurs, en général, non point tant une tribu distincte qu'une vaste agglomération disparate? Ainsi, lorsqu'à des explorateurs des Noirs répondaient: «Plus loin habitent les Bapingi (sauvages) ou les Ngombe (hommes des bois)» sommes-nous sûrs que ces termes dédaigneux ne s'adressent qu'à des groupes ethniques clairement déterminés? Est-ce qu'ils ne s'appliquent pas plutôt à tout un ensemble de tribus vis à vis desquelles les susdits Noirs prennent volontiers des airs de supériorité? Par la suite, à cause de cette appellation impropre, on aura toutes les peines du monde à démêler les races de cette agglomération uninominale: et l'on en sera réduit à la considérer, quoique diverse, comme formant une masse homogène. D'où s'accréditeront de regrettables erreurs.

Qui ne saisit donc toute l'importance d'une désignation juste! Le nom est en effet le guide par excellence du chercheur. A l'origine, il a joué un rôle considérable dans la vie des peuples et des individus. Il éclaire souvent leur histoire d'un jour insoupçonné; si l'on ne remonte à l'exacte signification du nom, combien d'événements passés resteront à jamais ensevelis dans l'ombre! Souvent aussi, il nous donne, en son laconisme expressif, la description physique de l'habitat des peuplades. D'autres fois, il nous aide à découvrir soit leur vie morale, soit leur vie matérielle, soit encore leurs caractères somatologiques ou même les mille petites misères de leurs relations politiques.

A n'envisager d'abord que le côté historique, nous avons dit déjà que les Avurn-Gura et les Avurn-Ezo (sous tribus des Asande) sont tout bonnement, en français: les descendants de Gura et les descendants d'Ezo. Il est bien évident que pour laisser leur nom à leurs sujets respectifs, ces glorieux ancêtres ont dû accomplir, aux temps peut-être des grands bouleversements d'Afrique, des actions d'éclat extraordinaires. Toujours par rapport à l'histoire, puisque les questions d'origine se rattachent spécialement à ce domaine, nous voyons, d'après les indications du R. P. VAN DER BURGT, que les mots Urundi, Warundi contiennent la racine *ndi*, laquelle signifie «autre». Peut-être est-ce là une allusion à la souche étrangère des habitants de la région. La racine *ndi*, d'où dérive leur nom, ne semble-t-elle pas rappeler leur provenance éthiopienne?

Si nous passons maintenant aux Ba-ngala, qui se trouvent à cheval sur le grand fleuve, nous apprenons que leur nom répond dans une certaine mesure, à leur situation légendaire de peuple riverain. *Ngala*, en effet, se traduit par rivière; d'où Ba-ngala, gens de la rivière. Mais c'est à tort que les voyageurs les disent originaires de la Mongala. Il n'existe d'ailleurs pas, en dialecte indigène, de cours d'eau de ce nom. *Ngala* ou *mongala* signifie rivière, sans plus. Ici encore, les blancs ont involontairement commis une erreur d'interprétation.

En revanche, le terme Ba-loi marque nettement un lieu d'origine. La tribu ainsi désignée, occupant actuellement l'angle formé par le Congo et l'Ubangi, provient en effet du Loi, qui n'est autre que le cours supérieur de la rivière Ngiri.

De même les Babangi, plus communément appelés Bayansi, échelonnés du Kasai à l'embouchure de l'Ubangi, et qu'on rencontre aussi à l'est du Kwilu, sont venus de l'Ubangi, comme leur nom l'atteste (Ba-Ubangi).

Nous verrons plus loin pourquoi on leur a donné le sobriquet Bayansi...

A ces quelques noms s'en ajouteront bientôt une foule d'autres qui contribueront, si incomplètement que ce soit, à jeter une lueur sur l'histoire lointaine d'un bon nombre de tribus. Au reste, c'est assez la coutume des Nègres de baptiser du nom des chefs la plupart de leurs groupements sociaux.

Ainsi en est-il, aujourd'hui encore, pour deux fractions importantes de Waruwa, les Ba-Kiombo et les Ba-Ngoi, sujets de Kyombo et de Ngoi avec qui les Pères Blancs ont eu des relations suivies.

En dehors de l'intérêt historique qu'ils présentent, les noms indigènes marquent parfois, dans ses caractères généraux, l'aspect physique d'une région. Sur les cartes de LIVINGSTONE et de STANLEY, nous lisons, au sud du lac Tanganika, le mot *Ulungu*, ainsi que d'ailleurs sur celles de JOHNSTON, WALLACE et BOILEAU. HORE, par contre, écrit *Ulungu* pour désigner la même contrée, comprise entre le 8° degré latitude sud (rive occidentale du lac) et la rivière Lofu.

D'autre part, au nord de l'Itawa, sur la carte de HORE, et de l'Uwemba, sur celle de STANLEY, s'étend le «Marungu»; cette dernière carte mentionne en outre, à l'ouest du Mont Misosi, la région «Ma-lungu».

Ces trois contrées qui bordent le sud-ouest du Tanganika, présentent la même formation physique. Cette constatation résulte des renseignements fournis, pour la partie occidentale, par les explorations successives de LIVINGSTONE, CAMERON, STANLEY, WISSMANN, STAIRS, REICHARD, BÖHM et THOMSON et pour la partie méridionale, par celles de FOA, SCHARPE, BOILEAU, WALLACE, MOORE et GIRAUD. Ces régions constituent des plateaux élevés que surmontent des pics d'une altitude atteignant jusqu'à 2000 m. Géologiquement, le granit est la roche dominante; superficiellement recouvert de latérite, il forme l'unique soubassement de ces plateaux qui descendent sur le lac en pentes abruptes, alors que, du côté opposé, ils se prolongent en pentes légères (Cornet). Or, le mot *Marungu* détient précisément le secret du problème. Il signifierait en effet, d'après le P. COLLE: haut-plateaux déboisés (comme en fait également foi le dictionnaire Kitabwa-français du R. P. VAN ACKER) et aussi terres rouges. Ajoutons qu'en vertu de la facile mutation des lettres *l* et *r*, dont nous avons

parlé déjà, les termes *Marungu* et *Malungu* s'identifient complètement. Ces termes sont les pluriels de *Li-Rungu* et *Li-lungu* toujours suivant les explications que le P. COLLE nous a fournies de vive voix.

D'où il ressort que ces noms Ba- et Wa-Marungu, A- et Walungu, et aussi ceux formés d'un autre préfixe tels que Wanya-Wanya, Muringe, Mwini, Wanje, etc. suivis du mot Marungu ou Malungu, peuvent, de façon générale, se traduire par «montagnards».

Puisque nous en sommes au Tanganika, notons que le radical *bemba* concourt souvent à former le nom de plusieurs groupements de peuples situés sur ses bords. C'est ainsi que STANLEY appelle «U-bemba» la contrée qui contourne la baie de Cameron et qui s'étend de la Lufu à la Mapota, ligne-frontière du Marungu. Il ajoute que les indigènes sont les Babemba.

Ce nom se lit encore, à l'est du lac Moero, sur les cartes de LIVINGSTONE et de STANLEY. Nous le revoyons, sous la variante «Wa-bemba», dans le bassin de la Choma, entre les lacs Moero et Tanganika, comme nous l'apprend la très remarquable étude du Commandant DELHAIZE. Des Wabemba, au dire de Mgr. ROELENS et des Pères VAN ACKER et DE BEERTS, ont immigré depuis peu dans la partie nord du Marungu.

Or, il paraît évident que tous ces groupes dispersés proviennent de l'importante peuplade-mère qui vit dans les marécages compris entre les lacs Moero, Banguelo et Tanganika, c'est-à-dire dans le pays des éponges, selon la juste expression de LIVINGSTONE et de GIRAUD. Au lieu de Wabamba, ROBERTSON écrit «Awemba» et WALLACE «Ayemba».

L'analyse du nom nous porte à croire, ici encore, qu'il est le clair commentaire du milieu physique. Les Wabemba (Ba-bemba) se tiennent en effet dans le voisinage immédiat des lacs.

Or, la carte de LIVINGSTONE montre que le Tanganika méridional s'appelle Li-emba; et précisément le R. P. VAN ACKER assure que, dans le langage Kibemba, *iemba* veut dire lac, tout comme *yembe* en Kitabwa. De plus, le lac Bangwelo se dit encore lac Bemba, tout comme on appelle «Ubemba» le lac qui se trouve entre la Lufira et le Lualaba.

Au total les Wa- ou Ba-Bemba sont tout bonnement les «Gens du lac».

Le radical *Ngombe* ou *Yombe* mérite aussi une attention spéciale.

Sous ce nom *Ngombe* les riverains bangala, bapoto et basoko et encore les Nègres de l'Ubangi en aval de Zongo et ceux de la Lopori, à hauteur de Bongandanga, désignent les indigènes de l'intérieur.

A l'est du Kabinda ou du Loango, ces mêmes Ma-yombe, sont reconnus comme habitant toujours plus avant dans les terres. En somme, quoique les Noirs ainsi qualifiés occupent la forêt plus haut mentionnée, il faut noter qu'aucun d'eux n'accepte cette appellation à laquelle s'attache un certain sens de moquerie ou de mépris. De la sorte, il est malaisé de déterminer l'aire exacte des Ngombé, chacun s'ingéniant à reporter sur ses voisins l'épithète malsonnante. Pour JUNKER, celle-ci veut dire: gens de la forêt; il se base sans doute, pour étayer cette opinion, sur l'aversion que l'on éprouve pour ce terme; en Belgique même, et ailleurs, les villageois ne protestent-ils pas quand on s'avise de les appeler, non sans quelque dédain,

«hommes des bois»? Mais à vrai dire, nulle part, dans les mots bantous, nous n'avons trouvé un radical *gombe* ou *yombe* qui impliquât l'idée de forêt. Le mot *iboko ngomba* qui paraît bien contenir ce radical, signifie: colline, élévation de terre. N'est-ce point là, en définitive, qu'il nous faut chercher l'explication du terme? S'il est vrai, comme nous inclinons à le croire, que le même radical se découvre dans Ngombe (ou Ng-ombe?) et Ma-yombe, ne pouvons-nous certifier que ces deux noms se traduisent: «habitants des terres intérieures». On sait en effet que ces terres sont plus élevées que les rives, et ainsi, cette fois encore, nous sommes en présence d'un nom qui nous révèle la nature physique d'une région.

D'autre fois, c'est à de précieuses trouvailles ethnographiques que les chercheurs aboutissent. Outre l'histoire et la géographie, c'est ainsi la vie — matérielle ou morale, religieuse ou politique — des indigènes qui s'éclaire pour nous d'une lueur subite.

Niam-Niam est le nom ordinaire des Azande, tel qu'il figure sur les cartes de SCHWEINFURTH et de JUNKER. Or, ce mot indique vraisemblablement que les Azande sont grands amateurs de chair humaine, attendu que d'après SCHWEINFURTH, JUNKER, MIAMI et DE PAUW, il signifie «viande-viande». C'est d'ailleurs de cette épithète cinglante que les Dinka du Bahr-El-Ghazal fustigent la sauvagerie de leurs voisins. Dans le cas présent, le nom précise, comme on voit, un trait particulier des mœurs locales.

Il peut, disions-nous, caractériser aussi un fait quelconque de la vie matérielle: toilette, occupations, alimentation, etc.

Les Warega de la race bantoue se disent par rapport aux tribus voisines, des Mwami; cela tient à ce qu'ils portent toujours une calotte ainsi désignée, en fibres végétales ou en peau. Par leurs voisins wasongola, ils sont traités de «Baki», ce qui revient à dire: «gens privés d'huile», comme nous l'explique le Ct. DELHAIZE. C'est que les Warega ne se frottent pas le corps d'huile d'arachide; ils se griment de rouge, avec la *nkula* du *pterocarpus tinctorius* ou avec la terre *mukusa*.

Prenons-nous maintenant un exemple concernant les occupations? Les Wanya-Ruanda nomment les Pygmées: «Waharra». Le verbe *ruharra* est l'équivalent de préparer, tanner les peaux; or, les Pygmées excellent dans cet art; et de plus, ils se couvrent de préférence d'habits en peaux. Evidemment, le mot «Waharra» est une allusion à leurs aptitudes professionnelles ou à leurs goûts spéciaux.

On arriverait à bien d'autres constatations en poursuivant activement, avec toute la patience nécessaire, l'étude dont nous nous bornons à démontrer ici la possibilité. La traduction même des sobriquets, couramment employés, ne nous fait-elle pas saisir sur le vif quantité d'usages locaux?

N'appelle-t-on pas par exemple Ba-Songo-Meno, c'est-à-dire ceux qui ont les dents en pointes, les Wa-Nkutshu (ou Ba-nkutu) de la rive droite du Kasai-Sankuru? Les Babangi ne sont-ils pas plus communément nommés Bayansi, c'est-à-dire «chique»? Comme ils étaient les intermédiaires obligés du trafic avec le Pool et la côte, on les aura sans doute accusés d'avoir importé le terrible insecte, que l'on doit certainement ranger parmi les pires fléaux

d'Afrique. Quant au terme «Babindi» (*badindji-tubindi*), signifiant: grossier, inculte, sauvage, l'on peut se demander s'il vise un groupe ethnique distinct; est-ce qu'il ne s'adresse pas plutôt en bloc à n'importe quelles collectivités jugées inférieures? L'hypothèse est d'autant plus plausible que ce mot exprime catégoriquement le dédain.

Mais quoiqu'il en soit, ce qu'il importe de retenir, c'est que l'analyse des noms est susceptible de nous initier directement aux secrets de la peuplade. Elle aide, le cas échéant, à percer les ténèbres qui enveloppent les coutumes religieuses des Noirs. Voici par exemple le terme «*bashila*» que nous avons commenté plus haut. Il tend à démontrer à lui seul la réalité des clans totémiques: en effet, il égale: s'abstenir de . . . Suivi comme ci-dessous, du nom d'un animal, il s'applique donc aux individus qui ne mangent pas de cet animal. Ainsi «Bashila-Mbua» veut dire: «ceux qui s'abstiennent de manger du chien». Il est probable que ces Bashila Mbua considéreraient autrefois le chien comme leur *leyta*, c'est-à-dire — pour reprendre ici la version de M. DE CALONNE sur ce terme ababua — comme leur animal totémique. Malheureusement, bien que de-ci de-là s'observent encore des superstitions relatives à ce culte ancien, il est à craindre qu'on n'en puisse jamais reconstituer les rites.

Les progrès rapides de la civilisation engloutiront bientôt les ultimes échos de cette religion primitive, curieuse à tant de titres. Au moins, le R. P. DE CLERCQ, à qui l'on doit quantité d'investigations remarquables, en a-t-il sauvé de l'oubli quelques vestiges, notamment dans la simple subdivision des Bena Luluwa qu'il nous a si obligeamment donnée. FROBENIUS avoue que cette division, tout à fait ancienne, n'est pour ainsi dire déjà plus connue aujourd'hui; cet aveu double est d'ailleurs le prix des observations du P. DE CLERCQ.

Pour ne reprendre qu'un groupe de cette agglomération au passé totémique, citons les Bashila-Kasanga des environs de Hemptinne. Leur nom signifie, si nos recherches sont exactes, «ceux qui s'abstiennent de manger des fourmis». Il s'agirait de savoir si, à l'heure présente, cette version correspond encore à la réalité des choses. La fourmi est-elle vraiment sacrée aux yeux des Bashila-Kasanga?

En plus de la tendance religieuse, c'est parfois la situation sociale que le nom révèle.

Le mot «Wahima» dérive, d'après le R. P. VAN DER BURGT, de la racine *kwima* «être roi», et Wahutu de *umanutu*, autrement dit «esclave». Or, justement les Wahima et les Wahutu, qui appartiennent au bloc des Warundi, constituent, les premiers: la classe dirigeante, l'aristocratie, les seconds: la classe vaincue, les esclaves.

Le R. P. VAN DER BURGT assure encore que les Warundi nomment les Pygmées: «Awana» ou enfants. Est-ce parce qu'ils les traitent comme tels? Un Murundi, de fait, ne consentirait, pour rien au monde, à visiter la maison de son enfant; de même, il s'interdit rigoureusement de pénétrer sous la hutte d'un Pygmée. Le mot «Awana» dans ce cas s'appliquerait à la condition sociale des Watwa. Mais il est possible aussi, car le nom fait quelquefois connaître certains caractères somatologiques, qu'il vise uniquement la taille enfantine des pygmées.

Au reste, les Warundi sont assez enclins, semble-t-il, à se servir d'épithètes «somatologiques». Le Dictionnaire Français-Kirundi porte en effet que le mot «Umurundi» signifie «tibia». N'est-ce pas là qu'il convient de chercher le sens du mot «Warundi», attendu que les individus ainsi nommés se distinguent, en général, par la finesse de leurs jambes?

Pour terminer, le mot *batwa*, auquel s'attache un si puissant intérêt, paraît tout indiqué. Les Pygmées sont le mieux connus sous ce vocable qui leur vient des Bantous; entre eux, ils ont d'autres noms qu'ils gardent jalousement. Le R. P. VAN DER BURGT atteste que, dans l'Urundi, ils s'appellent *Awakene*; dans leurs chants religieux il se disent «fils des hommes-pierres» *Awahungu w'igabuye*.

Il serait fastidieux d'énumérer les surnoms familiers que leur ont donnés, un peu partout, les populations bantoues. Seul, le terme *batwa* mérite de retenir l'attention. A vrai dire, on le transcrit de trente-six manières différentes: Vatouas, Batouas, Watouas; Vouatous, Wakoa, Wakua, Watoa; Wakua ou Achua, et encore Atchua, Watschua, etc. Comme il serait utile, cependant, d'adopter une orthographe définitive!

Malgré cette diversité, on voit aisément que le nom ethnique fondamental est *twa*. Le R. P. VAN DER BURGT le tire du verbe *kuta* qui devient, à la forme passive: *kutwa*, et qui signifie jeter, rejeter.

Watwa équivaut donc à «rejetés»: effectivement, les Bantous ne proscrivent-ils pas, ne «rejetent-ils» pas de partout les pauvres nains?

Mgr. LE ROY prétend que *twa* est le passif du verbe *ta* (chasser le gibier ou piquer, percer). D'où il suivrait que M'twa ou Mutua, au singulier, et Batwa ou Watwa, au pluriel, égalent: le ou les chassés. C'est à peu près la même idée que plus haut: en réalité, les Pygmées ont été traqués comme des bêtes fauves, et chassés dans la forêt!

Mais est-ce bien de *ta* que dérive *twa*?

«Par une substitution très commune en langue bantoue, écrit Mgr. LE ROY *t* est interchangeable avec *tsh* qui est la forme douce de *k*: ce qui nous fait passer sans effort de *twa* à *tshua* et de *tshwa* à *kwa*. Et ailleurs le *w* de *twa* représente un *u* ou un *o* qui s'est adouci devant la voyelle finale: c'est donc *toa* ou *tua* qu'il faut lire.»

Twa pouvant, d'après ce qui précède, se présenter sous les variantes *kwa* (*koa*, *kua*) et *tshwa* (*tshoa*, *tshua*), il s'agit de trouver de même les formes qui affectent la racine *ta*, afin de voir si l'identité phonétique est complète entre les deux termes (*ta* et *twa*). La phonétique, comme on sait, est le fondement de l'étymologie: lorsqu'elle persiste entre deux mots, à travers toutes leurs formes variables, il est à peu près certain qu'ils procèdent d'une souche commune.

Evidemment, la prudence s'impose: sans une connaissance approfondie des dialectes bantous, il est dangereux de s'aventurer sur ce terrain. C'est ce que prouve l'extrait de lettre ci-dessous du Très Rév. Père DE CLERCQ, à la science de qui tout le monde rend hommage. — Entre *twa* (de Watwa) et *ta* (chasser) l'identité phonétique, déclare-t-il, est loin d'être démontrée. Voici, entr'autres choses, ce qu'il a bien voulu nous écrire:

«*Ta* se trouve être toujours *ta* dans les idiômes que j'ai pu contrôler et n'offre pas d'autres variantes: d'où je puis, semble-t-il, conclure que le *t* de *ta* est un son primitif; tandis que *twa* n'est qu'un affaiblissement de *tshwa*, laquelle forme est elle-même adoucie de *kwa*».

Je pencherais donc à croire que la forme primitive, ou du moins une forme plus ancienne que *twa*, est *kwa* (*koa* ou *kua*) et que l'étymologie de Watwa est à chercher ailleurs que dans *ta*.

Maintenant que signifie *kwa*? Je n'en sais rien. Il faudrait pour le déterminer, connaître le système phonétique des langues où cette forme *kwa* est employée. Est-ce une forme développée de *ka*? Ce n'est pas impossible; il y a beaucoup d'exemples de développements de ce genre. Supposez qu'il en soit ainsi: alors, on rattacherait *kwa* (*tshwa*, *twa*) avec plus de chances d'atteindre le vrai, à *ka* qui se trouve dans A(k)ka, ba(k)ka, autres noms des Pygmées. Mais la chose n'est pas prouvée; c'est une hypothèse qu'il faudrait vérifier scientifiquement, car il faut voir comment Akka et Bakka se décomposent: est-ce une résultante de (b)a-ka ou de (b)a-àka? Je penche pour cette dernière forme, à cause d'une forme affaiblie *eke*, qui existe dans l'idiôme des Bena-Lulua (*tshi-bu-eke-ke* = nain), et qui apparaît comme *yeke* dans le mot Ka-yeke (nom donné aux Pygmées chez les «Baluba du Kasai»).

On conviendra que nul n'est mieux qualifié que le P. DE CLERCQ pour présenter sous toutes les faces les difficiles problèmes de la linguistique congolaise. — Son séjour à Luluabourg (de 1893 à 1897) lui permit de recueillir les éléments de sa grammaire bena-lulua, de son vocabulaire kanioka-français et français-kanioka, de sa grammaire luba et de son aperçu sur la langue bakete. De 1902 à 1906, il résida au Mayombe, surtout à Kangu, où il se familiarisa avec le dialecte local, ce qui le détermina ensuite à publier, de retour à Scheut, son intéressante grammaire du ki-yombe. Il a acquis, à bon droit, l'estime du monde scientifique. Aussi, nous sentons-nous particulièrement honorés de l'aide précieuse qu'il nous a accordée. L'éminent professeur de l'Université de Louvain, malgré ses nombreuses occupations, s'est intéressé beaucoup à ce modeste travail. Qu'il nous autorise à lui témoigner ici notre respectueuse gratitude.

Bibliographie.

Pour cet essai nous avons consulté en premier lieu l'œuvre déjà importante¹ du Bureau International d'Ethnographie dirigé à Bruxelles par M. CYR. VAN OVERBERGH; en plus des autres ouvrages que nous avons étudiés et dont nous donnons ci-dessous la liste, nous avons eu la rare bonne fortune d'obtenir des renseignements directs de deux éminents missionnaires, les RR. PP. DE CLERCQ et COLLE, à qui l'ethnographie est redevable de tant de découvertes utiles. Le R. P. DE CLERCQ, supérieur des Pères Missionnaires de Scheut et professeur de linguistique congolaise à l'Université de Louvain, s'est acquis par ses travaux une légitime renommée. Quant au Père COLLE, de la même Congrégation (des Pères Blancs), il a publié de

¹ Collection de Monographies Ethnographiques publiée par CYR. VAN OVERBERGH. Ont paru: Les Bangala: par CYR. VAN OVERBERGH avec la collaboration de M. ED. DE JONGHE. Les Mayumbe: avec M. ED. DE JONGHE. Les Basonge: par CYR. VAN OVERBERGH. Les Mangbetu: avec M. ED. DE JONGHE. Les Warega: par M. DELHAISE avec une préface par CYR. VAN OVERBERGH, Institut de Bibliographie, Bruxelles.

nombreux articles sur la vie religieuse et familiale des Baluba, articles qui ont été reproduits dans le Mouvement des Missions Catholiques au Congo, le Mouvement Géographique, dans le Globus, dans le Congo et dans la Revue Congolaise.

- A.: Globus, LXI [1892], 115—120: Junkers Reisen im Gebiet der rechten Kongozuflüsse.
- ACKER, G. V.: Missien der Witte Paters, XXV [1904], 52—58: In Oeroeland by de Dwergen.
- ADAM, AUG.: Le Congo Belge, VI [1901], No. 30, 234b—235b: Régions des Lacs.
- ANDRIESSEN, W.: Tijdschr. Nederl. Aandr. Gen. Amsterdam, IV [1887], 516—532: Die Afrikaansche Dergvolken.
- ANKERMANN, Dr. B.: Arch. f. Anthr., N. F., IV [1906], 241—286: Über den gegenwärtigen Stand der Ethnographie der Südhälfte Afrikas. Cf. „Anthropos“, I (1906), 914—949.
- Anonyme: Belgique Coloniale, IV [1898], 18b—19a, 102a—103b, 113b—114b, 127b—218b, 137a—138a, 151a—152a, 161a—162b: Voyage dans l'Aruwimi.
- Belg. Col., VIII [1902], 545—546, 557—558, 581—582, 593—594, 604—605, 617—619: Musique, Chants et Danses.
- Belgique Maritime et Coloniale [1907], 155—159: Les Nains Mambutti.
- Bull. Soc. de Géogr. de Lyon, XX [1905], 261—262: Les Pygmées des forêts du Congo.
- Bull. Soc. de Géogr. de Nancy, XX [1899], 153—154: Les Pygmées de l'Afrique Centrale.
- Bull. Soc. Khédiviale de Géogr. du Caire, II [1875—1876], 221—234: Notes sur les Nègres.
- Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XVI [1892], 445—446: Expédition d'Emin Pascha et Dr. Stuhlmann.
- Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XXI [1897], 477—516: Participation de l'Etat Ind. du Congo à l'exposition Internationale de Bruxelles, mai à novembre [1897].
- Congo Belge, II [1897], 160a—161a: Les Nains du Congo. Extrait du voyage de Stanley.
- Congo Belge, IV [1899], No. 20, 231—232: La Ruanda et les Sources du Nil.
- Congo Belge, VI [1901], 266b—268a: Les Pygmées Africains.
- Congo illustré, I [1892], 42—43, 50—51: Les Nains du Congo.
- Congo ill., II [1893], 90—92, 98—99: Les peuplades du Kasai.
- Congo ill., II [1893], 202—203, 210—211: Tissus indigènes.
- Geogr. Journal, I [1893], 228—230: Dr. Baumann between Victoria-Nyanza and Tanganika.
- Le Congo, I [1904], No. 33, 4a—6a; No. 37, 4b—6a; No. 34, 5a—6a; No. 39, 4b—6a; No. 36, 5a—6a; No. 40, 6a—6b: La Musique, le Chant, et la Danse chez les Congolais.
- Mouvement Géographique, IV [1887], 25a—25b: Les Nains du Congo.
- Mouv. Géogr., XIV [1897], 307: Les Nains du Congo.
- Mouv. Géogr., XVII [1900], 385—388, 397—398, 409—412, 413—423: L'Expédition Grogan.
- Revue d'Anthropologie, XIV [1885], 359—362: Recherches craniologiques sur les nègres et les peuples négritiques. (Kraniologische Untersuchung der Neger und der Negervölker von C. Passavant). Thèse inaugurale. Bâle 1884.
- Revue des Questions Scientifiques, XXI [1897], 330—332: Les Nègres du Haut-Congo et du Tanganika occidental.
- ANTINORI: Peterm. Mitt., XXVIII [1882], 71b—73b: Schreiben des Marquis Antinori (8. August 1881).
- BARTHEL, Dr. K.: Mitt. d. Ver. f. Erdk. zu Leipzig [1893], 1—90: Völkerbewegungen auf der Südhälfte des afrikanischen Kontinents.
- BATEN, R. P.: Missions en Chine et Congo, XIV [1902], 224—226: Lettre du R. P. Détails sur quatre peuplades. Missions de St. Pierre d'Umangi.
- BAUMANN, Dr. O.: Durchs Massailand zur Nilquelle. Berlin. Dietrich Reimer [1894]. — Mitt. der Anthr. Ges. zu Wien, XVII [1887], 160—180: Beiträge zur Ethnographie des Kongo. — Deutsche Kolonialzeitg., VI [1893], 16b—19a: Die Expeditionen des Antisklaverei-Komitees. Tabora, 8. November 1892. — Geogr. Journal, I [1893], 228—230: Dr. Baumann between Nyanza and Tanganika.
- BEERTS, R. P. DE: Missions des Pères Blancs [1895—1897], 98—101: Lettre de l'auteur à Mgr. Livinhac. 14. sept. 1894. — Missions des Pères Blancs [1895—1897], 516—523: Fondation d'une nouvelle station au Marungu.

- BENTLEY, Rev. H.: *Pioneering on the Congo*. 2 vol. London. The religious tract Society 1900.
— *Grammar and Dictionary*.
- BIESEN, R. P. J. V. D.: *Mouvement Antiesclavagiste*, X [1898], 118—125: *Les Pygmées ou Négrilles de l'Urundi*.
- BÖHM: *Von Zanzibar zum Tanganika*. Leipzig 1888.
- BOILEAU, F. F. K.: *Geogr. Journal*, XIII [1899], 577—595: *The Nyasa-Tanganyika plateau*. *Ci. Mou. Géogr.*, XVI [1899], 295—300.
- BROHEZ: *Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr.*, XXIV [1905], 373—397, 460—478: *L'Ethnographie Katangaise*.
- BRUMPT, E.: *Géographie de Paris*, IX [1904], 431—444: *Mission du Bourg de Bozas du Nil à l'Atlantique*.
- BURGT, J. M. M. VAN DER: *Dictionnaire Français-Kirundi*. Bois-le-Duc 1904. — *Un grand peuple de l'Afrique Equatoriale*. Ib. 1903.
- BURROWS, G.: *The Land of the Pygmies*. London. Arth. Pearson (1898). — *The Curse of Central-Africa*. London. R. A. Everett & Co. (1903). — *Journ. of the Anthr. Inst.*, XXVIII [1898], 35—47: *On the natives of the Upper Uelle-District of the Belgian Congo*.
- BÜTTNER, Dr.: *Mitt. d. Afrikan. Ges. zu Berlin*, II [1886—1889], 167—271: *Einige Ergebnisse meiner Reise in Westafrika*.
- CAMERON: *A travers l'Afrique*. Paris. Hachette & Cie. (1878).
- CASATI: *Dix années en Equatoria*. Paris. Firmin Didot (1892). — *Bull. Soc. Belge de Géogr.*, VI [1882], 485: *L'Expedition Casati*. — *Esplorazioni Comm. di Milano*, II [1887], 172—173: *Carta del fiume Macqua ed affluente nella sua parte Orientale*. — *Bull. Soc. Khédiv. de Géogr. de Caire*, Ser. III [1888—1893], 369—372: *Discours de M. Casati. Les populations du pays des Mangbattu*. — *Goldthwaithe's Geogr. Mag.*, I [1891], 315—316: *Pygmées near the Welle-Makua*.
- CHAILLÉ-LONG: *L'Afrique Centrale* Paris (1882). — *Bull. Soc. de Géogr. de Lyon*, IX [1890—1891], 667—679: *Les sources du Nil et le Problème Africain*.
- CHAPEAUX, A.: *Le Congo*. Bruxelles. Royez (1894).
- CHAVANNES, CH.: *Bull. Soc. de Géogr. de Lyon*, VI [1886—1887], 65—96: *Exposé sommaire de voyage dans l'Ouest-Africain. Mission de Brazza*.
- CHESNEAU, M.: *Géographie de Paris*, XIV [1906], 219—220: *Reconnaissances dans les régions orientales de l'Etat Indépendant du Congo*.
- CHRISTIAENS: *Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr.*, XXI [1897], 72—75: *Le pays d'origine des Mangbettu*. — *Le Congo Belge*, V [1900], No. 20, 232—234: *L'Ikelemba*.
- CHURCHWARD, A.: *The Lancet*, III [1905], 784a—785a: *Pygmées*.
- CLASSE, R. P.: *Miss. Cath.*, XXXIV [1902], 152a—154a, 136a—139a, 161a—166a: *Du Lac Nyanza au Lac Kivu*, par le R. P. Classe des Pères Blancs, missionnaires au Nyanza méridional.
- CLERCQ, R. P. DE: *Missions en Chine et au Congo*, XIII [1901], 49—59: *Lettre de Nouvelle-Anvers*.
- COMBER: *Proc. of the R. Geogr. Soc. London*, VII [1885], 353—373: *Explorations on the Congo from Stanley-Pool to Bangala and up the Bochini to the junction of the Kwango*.
- COQUILHAT: *Sur le Haut-Congo*. Paris. Lebègue. 1888.
- CORDELLA, E.: *Boll. Soc. Geogr. Italiana. Roma*. VI [1906], 963—978: *Appunti sulla del Maniema (Riva sinistra del Lualaba)*.
- COSTERMANS: *Bull. Soc. d'Etudes Coloniales*. II [1895], 25—76: *Le District du Stanley-Pool*.
- COULBOIS, F.: *Dix années au Tanganika*. Limoges. Dumont [1901].
- CUREAU, Dr. A.: *Rev. gén. des Sciences*, XV [1904], 679—695: *Essai sur la psychologie des races nègres de l'Afrique Tropicale*.
- DAVID, Dr. J.: *Globus*, LXXXVI [1604], 133—198: *Notizen über die Pygmäen des Iturwaldes*. — *Globus*, LXXXIV [1904], 193a: *Notizen über die Pygmäen des Iturwaldes*. — *Globus*, LXXXV [1904], 117—119: *Über die Pygmäen am oberen Ituri*.
- DECKERT, Dr. E.: *Globus*, LXII [1890], 337—342: *Die wissenschaftlichen Ergebnisse der Stanleyschen Expedition*.
- DELHAISE, C.: *Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr.*, XXXII [1908], 173—227, 261—283: *Chez les Wabemba*. — *Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr.*, XXXII [1908], 429—450: *Chez les Warundi et les Wahorohoros*. Cf. *Belg. Col.*

- DEMEUSE, F.: Bull. Soc. Anthr. de Bruxelles, VIII [1889—1890], 118—123: Exhibition des Collections ethnographiques du Congo appartenant à M. F. Demeuse.
- DENIKER, J.: L'Anthropologie, I [1890], 257—294: Les races exotiques à l'Exposition universelle de 1889. — Bull. Soc. Géogr. de Paris, VIII [1903], 211—220: Distribution Géographique et caractères physiques des Pygmées africains (Négrilles).
- DHANIS, B.: Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XIV [1890], 5—44: Le district d'Upoto et la fondation.
- DINEUR, L.: La Belg. Col., III [1897], 594b—596a: Les nains du Congo.
- DORMAN: A Tour in the Congo Free State. Bruxelles 1897.
- DOWD, F.: The Negro Races. New-York. MacMillan & Cie. [1907.]
- DROOGMANS, H.: Le Congo. Bruxelles. [1894].
- DU BOURG DE BOZAS: De la Mer Rouge à l'Atlantique. Paris. [1906.]
- DUBREUCQ, R.: Bull. Soc. Géogr. d'Anvers, XXII [1808], 277—279: Les nains du Haut-Bomokanki.
- EMIN-BEY: Z. f. Ethn., XVIII [1886], 145—166: Sur les Akkas et les Baris.
- EMIN-PASCHA: Mitt. d. Geogr. Ges. zu Wien, XXX [1887], 257—276, 374—384, 449—465: Meine letzte Reise von Lado nach Mombuttu und Zurück. — Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XI [1887], 520—543: Le voyage d'Emin Pascha, de Lado au pays des Mombuttus. — Scott. Geogr. Mag. III [1887], 273—289: An exploring trip to Lake Albert. — Peterm. Mitt., XXXIII [1887], 183—188: Nachrichten von Dr. Emin-Pascha. — Proc. of the R. Geogr. Soc., London. XIV [1892], 540—546: Emin-Pascha's expedition to Lake Albert-Edward and Lake Albert. — Esplor. Comm. di Milano II [1887], 161b—168b: Notizie sul Monbuttù.
- ERAM, A. M.: Bull. Soc. Khédiv. de Géogr. du Caire. VI sér. [1906], 471—525: L'Afrique Equatoriale et la Région des Grands Lacs.
- FLÉVEZ: Congo ill., IV [1894], 73—75: Le district de l'Equateur.
- FISHER, B.: On the Borders of the Pygmy Land. London. Marshall Brothers.
- FISCHER, G. A.: Mouv. Géogr., XXI [1904], 485—487, 493—496, 517—519: Uganda Occidentale. — Geogr. Journal, XXIV, [1904], 249—267: Western Uganda. — Z. f. Ethn. [1884], 219 bis 221: Die Volksstämme in den Gebieten der Ostafrikanischen Schneeberge.
- FLAMME, J.: Dans la Belgique Africaine. Bruxelles. Lesigne. [1908.]
- FLOWER, W. H.: Journ. Anthr. Inst. XVIII [1889], 3—19: Description of the Skeletons of Akkas, a Pygmy race of the Central Africa. — Journ. Anthr. Inst., XVIII [1889], 73—91: The Pygmy races of Men. A lecture delivered at the R. Institution of Great Britain, April 13th. 1888.
- FOA, ED.: Traversée de l'Afrique Equatoriale de l'Embouchure du Zambèze à celle du Congo par les Grands Lacs, [1894—1897], Cf. C. R. de la Soc. de Géogr. Paris. 1898, 107—133. Bull. Soc. Norm. Géogr. XX. [1898], 168—194. Bull. Soc. Géogr. Paris, XIX [1898], 109—141. Belg. Coloniale, IV [1898], 196a—197a. Mouv. Géogr. XV [1898], 250—253.
- FONDÉ, FR.: Missions en Chine et au Congo, XVI [1904], 245—248: Lettre de Nouvelle-Anvers.
- FORBIN, V.: Mouv. Géogr., XXII [1905], 505—506: Les Pygmées de la forêt congolaise. Extr. de la Nature. 16 sept. 1905.
- FRANÇOIS, C. DE: Verh. d. Ges. f. Erdk., Berlin XIII [1886], 151—163: Über seine Reisen im südlichen Kongobecken. — Tshuapa und Lulonga. Leipzig. Brockhaus. [1888.]
- FRICTSCH, G.: Z. f. Ethn. XXXVIII [1906], 71—79: Die Buschmänner der Kalahari von G. Passarge. D. Schutz. 1905, 194, besprochen von Gustav Fritsch. — Z. f. Ethn. 1886, 238: Fritsch bespricht die N. Tschabba-Buschmänner.
- FROBENIUS, L.: Z. f. Ethn., XXXVIII [1906], 736—741: Bericht über die völkerkundlichen Forschungen vom 30. Mai bis 2. Dezember 1903. — Deutsche Geogr. Blätter, XVII [1894], 208—229: Der Handel im Kongo-Becken. — Globus, LXIV [1895], 326—328: Die Fenster-türen im Kongo-Becken.
- FROMENT, S.: Bull. Soc. de Géogr. de Lille, VII [1887], 458—474: Trois affluents Français du Congo.
- GEDDIE, J. Scott. Geogr. Mag., VI, No. 8 [1890], 411—418: In Darkest Africa. Reviewed by John Geddies.

- GEENS, R. P.: Missions en Chine et au Congo, XIII [1901], 212—215: Voyage chez les féroces Ngombe.
- GEIL, E. W.: A Yankee in the Pygmy Land. London. Hoder & Stoughton. [1905.]
- GÈLE, VAN: Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XIII [1889], 5—36: L'Exploration de l'Ubangi-Dua.
- GIGLIOLI, Prof.: Peterm. Mitt., XXVIII [1881], 190b: Die in Europa lebenden Akkas.
- GIRAUD, V.: Les lacs de l'Afrique Equatoriale. Paris. Hachette. 1890.
- GLAVE, E.: Le Mouv. Géogr., VII [1890], 88c—89a: La traite Africaine entre indigènes.
- GOFFARD, F.: Belg. Col., V [1899], 517a—519b: Autour du Lac Léopold II. — Belg. Col., III [1897], 56a—57a: Les pays d'origine des Mangbettus.
- GOTTARDO, G.: Esplorazione Commerciale di Milano, II [1887], 33a—40a: Tra Nilo e Congo. Il Capitano Casati.
- GÖTZEN, Graf v.: Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XIX [1895], 557—576: La traversée de l'Afrique Centrale. Extr. du Verh. Ges. f. Erdk. Berlin. [1895], Nr. 2. — Geogr. Journal, V [1895], 334—360: Count Götzen's Journey across Equatorial Africa. — Rev. de Géogr. Internationale, XX [1895], 66a—70b: A travers l'Afrique. — Deutsche Kolonialztg., VII [1894], 16a: Expedition des Grafen Götzen. — Durch Afrika von Ost nach West. Berlin [1895].
- GRENFELL, Rev. G.: Missionary Herald. I March [1886], 110a—119b: The Congo Mission. Voyage of the "Peace" by the Reverend George Grenfell of Stanley-Pool.
- GROGAN, E. S.: Geogr. Journal, XVI [1900], 164—184: Through Africa from the Cape to Cairo.
- GUILLEMÉ, R. P.: Miss. Cath., XXIX [1897], 51a: Lettre du R. P. Guillemé à M. Le Roy. Mpala. Novembre 1891.
- GUIRAL: Rev. Ethnogr. [1866], 135—166: Les Bateke (Extr. de l'ouvrage «Le Congo français»).
- GUSTIN, A.: Congo ill., IV [1895], 16—32, 39—40, 55—56: Les Abeilles.
- HAMY, E. T.: Bull. Soc. Anthr. de Paris, II [1879], 79—100: Essai de coordination des matériaux récemment recueillis sur l'Ethnologie des Négrilles ou Pygmées de l'Afrique Equatoriale. — C. R. de la Soc. de Géogr. de Paris [1886], 440—443: Sur les Collections recueillies par la Mission de l'Ouest-Africain.
- HARROY, ED.: Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XXXI [1907], 171—192, 234—241: Les Bakubas.
- HASSENSTEIN, Dr.: Peterm. Mitt., XXXVII [1891], 57—66: Maj. v. Wissmanns zweite Reise quer durch Zentral-Afrika (1886—87).
- HEYMANS, C.: La Belg. Col., III [1897], 93a—b: Exploration du lac Bondjo.
- HEAWOOD, E.: Geogr. Journal, IV [1894], 246—250: Dr. Baumanns Journey through the East Africa. — Bull. Soc. d'Et. col., II [1895], 281—287: Ethnologie Africaine.
- HENEAUX, J.: Le Congo Belge, III [1898], No. 4, 40—41: Quelques mots sur l'Agriculture indigène du Haut Congo.
- HERMANN, K.: Peterm. Mitt., XXXXVII [1901], 259a—260a: Die Kivu-Vulkane. Briefliche Mitteilung des kaiserl. Grenzkommisars Hauptmann Hermann an Prof. Salomon in Heidelberg. Tschangi am Kivu, 28. Juni 1901.
- HINDE, G. L.: Geogr. Journal, V [1895], 426—446: Three years travel in the Congo Free State. Read at the R. Geogr. Soc. March 11, 1895.
- HINDE, Dr.: Mouv. Géogr., XIV [1897], 450—452: Le livre du Dr. Hinde (partie traduite du livre "Falls of the Congo Arabs". — Congo Belge, II [1897], No. 19, 99—101, 221—222: Extrait du livre de Hinde: La chute de la domination des Arabes du Congo. — Globus, LXVIII [1895], 306: Mitteilungen über den Kannibalismus am Kongo.
- HORE, E. C.: Tanganika. Eleven years in Central Africa. London 1892. — Proc. R. Geogr. Soc., London, IV [1882], 1—28: The Lake Tanganika. — Proc. R. Geogr. Soc., London, XI [1889], 581—595: The Lake Tanganika.
- HOUZE, Dr.: Rev. des Quest. Sc., XXI [1887], 330—332: Les Nègres du Haut-Congo et du Tanganika occidental.
- HOUZÉ, M.: Bull. Soc. Anthr. de Bruxelles, V [1886—87], 43—64: Les tribus occidentales du Lac Tanganika. — Bull. Soc. Anthr. de Bruxelles, IV [1885—86], 67, 83: Nègres du Haut Congo, Tribu Baroumbe.
- JACQUES, M. V.: Bull. Soc. Anthr. de Bruxelles, XVI [1897—98], 183—244: Les Congolais de l'exposition de Bruxelles (Tervueren). — Bull. Soc. Anthr. de Bruxelles, VI [1897—98], 282—302: Les Nains.

- JANKO: Peterm. Mitt., XXXIV [1888], 25—26: Erklärung des Namens Kongo.
- JOHNSTON, H.: Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XXV [1911], 223—224: Uganda: Voyage of Sir H. Johnston (Extrait du Scott. Geogr. Mag.). — Geogr. Journal, XVII [1901], 39—42: Sir H. Johnston's recent Journey in the Uganda Protectorate. — Scott. Geogr. Mag., XVII [1901], 100: Journey in the Uganda Protectorate. — Geogr. Journal, XIX [1902], 39: The Uganda Protectorate Ruwenzori and the Semliki Forest. — Globus, LXXIX [1901], 49: Besuch bei den Zwergvölkern. — The Uganda Protectorate, I—II. London 1902. — The Lancet, III [1905], 851b—852a: The language of the Pygmies. — Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XXV [1901], 223—224: Uganda. Voyage de Sir H. Johnston (Extrait de Scott. Geogr. Mag., fév. 1901). — J. Anthr. Inst., London, XIII [1884], 461 till 479: On the Race of the Congo and the Portugeze Colonies. — The River Congo from its Mouth to Bolobo, London, Marston, Scarle and Rivington [1884].
- JUNGERS: Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XIII [1889], 385—413: Le Bas-Congo.
- JUNKER, Dr. W.: Peterm. Mitt., XXX [1884], 96b—100b: Kartenskizze der Gebiete im Süden des Uellé. — Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XI [1887], 337—389: Le Dr. Junker et l'exploration de l'Ouellé-Makua. — Proc. R. Geogr. Soc., London, IX [1887], 399—420: Explorations in Central Africa. — Mitt. d. Geogr. Ges. zu Wien, XXXI [1888], 233—255: Meine Reisen in Ost-Äquatorial-Afrika. — Verh. d. Ges. f. Erdk., Berlin, XV [1888], 178—180: Die Akka. — Géographie de Paris, C. R. [1887], 334—341: M. le Dr. Junker en Afrique. Résumé de ses voyages. — Bull. Soc. Khédiv. de Géogr. du Caire, Sér. II [1882—88], 629—658: Sept ans de voyage dans l'Afrique Centrale. — Peterm. Mitt., XXVII [1881], 252a—260b: Rundreise in dem Südlichen Niam-Niam-Lande, Überschreitung des Kibali, Uelle-Makua und Besuch bei den Mangbettu-Stämmen. — Peterm. Mitt., Erg.-Nr. 92: Wissenschaftliche Ergebnisse von Dr. W. Junkers Reisen in Zentral-Afrika.
- KANDT, R.: Z. f. Ethn., XXXVI [1904], 329—372: Gewerbe in Ruanda. — Mitt. a. d. Dtsch. Schutzg., XIII [1900], 240—264: Bericht über meine Reisen und gesamte Tätigkeit in Deutsch-Ostafrika. — Mitt. a. d. Dtsch. Schutzg., XII [1899], 235—237: Bericht über seine Reise am Kivusee. Zoologische Station Bergfrieden am Kivusee den 12. August 1899.
- KIRBY: Missionary Herald, London [1903], 207—208: Bapoto Station.
- LAERE, VAN: Belg. Col., V [1899], 111ab—123ab, 136—139a: Les Basongo-Bankutu, Type de Race. Migration et organisation domestique.
- L. L., Dr.: L'Anthropologie, XII [1901], 484: Arcs et flèches des Watwa du Lac Kivu. C. R. de l'article: Bogen und Pfeile der Watwa vom Kivusee du Z. f. Ethn., XXXI [1899], 634 à 640, par Dr. v. LUSCHAN.
- LALOY, L.: L'Anthropologie, I [1890], 257—294: Les races exotiques à l'exposition universelle de 1889.
- LEMAIRE: Le Mouv. Géogr., XII [1895], 111—112: Note du Lt. Lemaire, Commissaire du district de l'Equateur, de 1891—1893; chef d'une exploration dans la Lulonga, la Lopori, la Maringa, le Ruki-Bussira, les Lacs Tumba et Lumbi.
- LE ROY: Miss. cath., XXIX [1896]. Les Pygmées. Éd. séparée: Tours, Alfr. Mame et Fils (s. a.).
- LIEBRECHTS, CH.: Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XIII, 501—536: Leopoldville.
- LOYD, A. B.: In Dwarf Land and Cannibal Country. London. Fischer Unwin (1907). Cf. Journ. Anthr. Inst., XXX [1900], 21—22. Cf. Bull. Soc. Géogr. Nancy, XX [1899], 153—154.
- LETOURNEAU, M.: Bull. Soc. anthr. de Paris, II [1879], 100—107: Observations à propos du Procès-Verbal de la Séance du 5 février 1879.
- LUSCHAN, Dr. H. v.: Z. f. Ethn., XXXI [1899], 634—640: Bogen und Pfeile der Watwa vom Kivusee. — Z. f. Ethn., XXXVIII [1906], 716—730: Über sechs Pygmäen vom Ituri.
- MAÎTRE, H.: Bull. Soc. de Géogr. de Lille, XXXII [1902], No. 6, 434—444; XXXIII [1902], No. 7, 44—53; No. 8, 112—121; No. 9, 162—174: Le Bassin du Lac Kivu.
- MARINEL, L.: Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XVII [1893], 5—41: La région du Haut Ubangi.
- MASUI: D'Anvers à Banzyville. Bruxelles (Ch. Bulens) 1894.
- MEINHOF, C.: Z. f. Ethn., XXXVIII [1906], 730—731: Untersuchung der Pygmäensprachen.
- MELLAND, F. H.: Journ. of Afr. Soc. [1904—1905], 337—345: Notes on the Ethnography of the Awemba (and part of the Wa-wisa).

- MENSE, Dr.: Verh. Anthr. Ges. zu Berlin [1887], 624—650: Anthropologie der Völker vom mittlern Kongo.
- MEYER, H.: Mitt. Ges. f. Erdk., XVI [1899], 205—214: Stanley's und Emin Pascha's Expedition.
- MICHAUX, C.: Au Congo. Carnet de Campagne. Episodes et impressions de 1889—1897. Bruxelles (Falk) 1907.
- MILIS, W.: Mouvement antiesclavagiste, XVII [1905], 25—27: Les Pygmées du Congo Belge.
- MINISCALCHI, E.: C. R. Congrès International de Géographie, I [1875], 304.
- MITCHNIKOFF, L.: Bull. Soc. de Géogr. de Neuchâtel, V [1889—1890], 53—100: Bushmens and Hottentots.
- MOGANGA: Le Congo, I [1904], No. 14, 3—5; No. 15, 2—4: Les Funérailles et le Culte des Morts.
- MOORE, J. E. S.: To the Mountains of the Moon. London. Hurst & Blackett (1901).
- MOUNTENEY, J.: Rebellion at the Equator. London 1890.
- MOUNTMORRES: Congo Indep. State. London. Williams & Morgate (1906).
- MÜLLER, Dr. Phil. C.: Mitt. d. Ver. f. Erdk. zu Leipzig [1896], 1—79: Die Staatenbildung des oberen Uellé und Zwischenseen-Gebietes.
- OPPEL, A.: Dtsche. geogr. Blätter, IX [1886], 89—119: Der Kongo und sein Gebiet.
- ORAM: The Missionary Herald [1891], 44—46: The Congo Mission Bopoto.
- PANCKOW, H.: Z. d. Ges. f. Erdk. in Berlin, XXVII [1892], 75—120: Über Zwergvölker in Afrika und Südasien. Mit Karte.
- PARISH, V.: Geogr. Journ., XXIV [1904], 678: Journey in Ruanda.
- PAULITSCHKE, Ph.: Ausland, LXIV [1891], 115a—118a: Wilhelm Junke's Reisewerk, Band II.
- PECILE: Boll. Soc. Geogr. Italiana Roma, S. 2, XII [1887], 432—464: Sul la vita delle Tribu selvagge nella regione dell'Ogowe e del Congo.
- PENMAN-BROWNE, J.: Scott. Geogr. Mag., XXIII [1907], No. 2, 86—94: The Upper Ituri.
- PELTZER, J.: Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XV [1891], 357—359: Les Pygmées.
- POWELL-COTTON: Journ. Afr. Soc., No. XXV, vol. VII [1907], 1—12: Notes on a Journey through the Great Ituri Forest.
- PREUMONT, G. F.: Quarterly Journal of the Geological Society, LXI [1905], 641—655: Notes on the Geological Aspect of some of the North Eastern Territories of the Congo Free State, cf. Scott Geogr. Mag.
- QUATREFAGES, Dr.: Journal des Savants [1882], 694—712: Les Négrilles ou Pygmées d'Afrique.
- RAFFRAY: Bull. Soc. de Géogr. Comm. de Paris, IX [1886—1887], 435—437: Retour de Junker.
- RATZEL, Dr. F.: Peterm. Mitt., XXXVI [1890], 257a—262b, 281a—296b: Versuch einer Zusammenfassung der wissenschaftlichen Ergebnisse der Stanley'schen Durchquerung.
- REICHARD, P.: Mouv. Géogr., III [1886], 57a—58b: Aux sources du Congo. Le Marungu, le Luapula, le Luvule, etc. — Mitt. d. Afr. Ges. Deutschland, IV [1884], 159—169: Reise von Karema nach Kapampa und durch Marungu nach Mpala. — Verh. d. Berl. Ges. f. Erdk., XIII [1886], 107—125: Bericht über seine Reisen in Ost-Afrika und dem Quellgebiet des Kongo.
- ROBERTSON, W. G.: Journ. Afr. Soc. [1903—1904], 183—193: Kasembe and the Bemba (Awemba-) Nation.
- ROELENS: Missions des Pères Blancs [1899], 2—21, 225—235, 263—270, 289—299, 340—346, 373—378: A travers la Mission du Haut Congo. — Missions des Pères Blancs [1904], 289—306: Rapports sur la Mission du Haut Congo 1903 à 1904.
- ROMANS: Mouv. Géogr., XIV [1897], 49—53: La Mission Versepuy au Lac Albert Edouard.
- SCHLICHTER, Dr. H.: Scott. Geogr. Mag., VIII, No. 6, [1892], 289—301; No. 7, [1892], 345—356: The Pygmy tribes of Africa.
- SCHMIDT, P. W.: Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklung des Menschen. Stuttgart 1910.
- SCHRADER, F.: Bull. Soc. Géogr. et Comm. de Bordeaux, VI [1883 à 1884], 665—673: Les Nègres du Congo. — Bull. Soc. de Géogr. Comm. de Bordeaux, VI [1883—1884], 281—293: Traversée de l'Afrique de l'Ouest à l'Est, depuis San Paolo de Loanda jusqu'à Zanzibar par le Lt. Wissmann et le Dr. Pogge en 1881—1882.
- SCHÜTT, O.: Mitt. d. Afr. Ges. Deutschland, II [1878—1879], 173—207: Die Schütt'sche Expedition; Bericht über die Reise von Malanga zum Luba Haupling, Mai und zurück Juli 1878 bis Mai 1879.

- SCHWEINFURTH, Dr.: *Au cœur de l'Afrique*. Paris. Hachette & Co., 1875.
- SEIDEL, H.: Globus, LV [1889], 97, 103, 113, 117: H. Wissmanns Kasai Expedition. — Globus, LVI [1889], 161—165, 185—188: Das Uellegebiet; nach Dr. W. Junkers Reiseergebnissen geschildert.
- SHARPE, A.: Proc. Roy. Geogr. Soc. London, XIV [1892], 36—47: A Journey to Garenganze.
- SMITH, G. E.: The Lancet, III [1905], 425a—430: Notes on African Pygmies.
- STAIRS, C.: Le Congo ill. [1893], 143—150: De Zanzibar au Katanga.
- STANLEY, H.: A travers le Continent Mystérieux. Paris, 1879. — Globus, LV [1889], 266—270, 284—285: Stanleys Reisebericht. — Ausland, LXII [1899], 351a—353b: Stanley's Neu Afrika. — Ausland, LXII [1889], 301a—306b, 326a—333b: Die neuesten Nachrichten von Stanley. — Mouv. Géogr., VI [1889], 31b—32b: L'Expédition Stanley au secours d'Emin Pacha et de Casati. L'Aruwimi. Dans la forêt. Le Ruwenzori. Les montagnes bleues. Les Nains etc. . . — Bull. Soc. de Géogr. de Lille, XI [1889], 356—364: Une lettre de Stanley. — Proc. Roy. Geogr. Soc. London, XII [1890], 313—331: Geographical Results of the Emin Pasha Relief Expedition. — Dans les Ténèbres de l'Afrique. Paris. I [1890]. — Proc. Roy. Geogr. Soc. London, XI [1889], 261—273: Lettre from Mr. H. Stanley on his journey from Yambuya Camp to the Albert Nyanza. — Scott. Geogr. Mag., V [1889], 225—235: Lettre from M. H. Stanley. Mairiri Rapids. Ituri River Central Africa 1st. Sept. 1888.
- STUHLMANN, Dr. E.: Peterm. Mitt., XXXVIII [1892], 142—148: Dr. Emin Paschas letzte Expedition [1891]: Briefliche Mitteilungen. — Z. f. Ethn., Berlin [1893], 185. — Mouv. Géogr., XI [1894], 36b—37a: Région des Lacs. — Mouv. Géogr., IX [1892], 51a—52a: Découvertes Géographiques d'Emin-Pascha et du Dr. Stuhlmann dans les Bassins du Lac Albert Edouard et du Haut-Aruwimi. — Mit Emin Pasha ins Herz von Afrika. — Dtsche. Kolonialz., VI [1893], 52b: Die Akkazwerginnen.
- THOMAS, A.: Mouv. Géogr., XVIII [1901], 382—385: Les populations errantes de l'Etat du Congo. Extrait de l'ouvrage de M. Albert Thomas: «Essai sur le système économique des primitifs». Bruxelles. Weissenbruch.
- THOMSON, J.: To the Central African Lakes and back, 2 vol. London, Martson, Searle and Rivington [1881].
- THONNER, F.: Im Afrikanischen Urwald. Meine Reise nach dem Kongo und der Mongalla im Jahre 1896. Berlin, Reimer [1898]. — Le Mouv. Géogr., XIV [1897], 484—486: L'Hinterland d'Upoto. La station de Ngali et ses environs.
- VERNEAU, Dr.: Anthropologie, VII [1896], 153—167: De la pluralité des types ethniques chez les Négrilles.
- VERSEPUY, M.: Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XXI [1897], 288—293. Traversée de l'Afrique par la Mission Versepuy.
- VIRCHOW, H.: Z. f. Ethn. [1886], 221—239: Buschmänner. — Z. f. Ethn. [1884], 271—273.
- WARD: Five years with the Congo Cannibals. London, Chatto & Winds [1891]. Cf. Journ. Anth. Inst., XXIV [1895], 285—299.
- WEULE, Dr. K.: Der afrikanische Pfeil. Eine anthropogeographische Studie. Leipzig 1899. 1—64.
- WICHMANN, H. v.: Peterm. Mitt., XXXV [1889], 119a 121a: Stanleys Zug zu Dr. Emin Pascha. — Peterm. Mitt., XXIX [1883], 177a—186b, 220a—229b.
- WILDE, DE: Le Mouv. Géogr., XII [1895], 306—307: Voyage dans la Mongala.
- WILLS, J. T.: Proc. Roy. Geogr. Soc. IX [1887], 287 304: Between the Nile and the Congo. Dr. Junker and Uelle-Makua.
- WILVERTH, CH.: La Belgique Coloniale, III [1897], 128a—129a: Chez les Upoto.
- WISSMANN: Mitt. d. Afr. Ges., IV [1883], 37—56: Bericht von Lt. Wissmann, erstattet in der Festsitzung der Ges. f. Erdk. zu Berlin am 28. April 1883. — Im innern Afrika. Leipzig. Brockhaus (1891). — Verh. d. Ges. f. Erdk. zu Berlin, XIV [1887], 389—408: Herr Lt. Wissmann über seine letzte Reise in Zentral-Afrika. — Meine zweite Durchquerung Äquatorial-Afrikas. Frankfurt. Trowitzsch & Sohn (1890). Ce livre est fait par Wissmann, Wolf et Müller. — Quer durch Afrika. Berlin 1889. Walter & Apolat. — Z. f. Ethn. (1883), 453—460: In Inner-Afrika stattgefunden Völkerverschiebungen um den Tanganika-See.

- WOLF, Dr. L.: Z. f. Ethn. (1886), 24—26: Anthropologische Forschungen im Kongogebiet. Berichtet in einem Briefe an den Vorsitzenden d. Mukenge, 10. Mai 1885. — Z. f. Ethn. (1886), 725—753: Volksstämme Zentral-Afrikas. — Bull. Soc. R. Belge de Géogr., XII [1888], 26—43: Exploration sur le Kasai et sur le Sankourou. — Bull. Soc. de Géogr. de Marseille, XI [1887], 164—165: M. le Docteur Wolf. — Verh. d. Ges. f. Erdk. in Berlin, XIV [1887], 79—95: Reisen in Zentral-Afrika (2. Januar 1887). — Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., XII [1888], 26—43: Exploration sur le Sankuru.
- WULFERS R. P.: Bulletin de la Mission des Falls, IV [1904—1905], No. 4, 3—7: Lettre du R. P. Laurent Wulfers. Avakubi, 28 Mai 1904.

Religionsgeschichtliches aus Sven Hedin's „Transhimalaja“.

Von A. v. OW, Piesing-Burghausen, Oberbayern.

Ende 1909 erschien bei Brockhaus in Leipzig in zwei reich illustrierten Bänden SVEN HEDIN's neuestes Reisewerk: „Transhimalaja“, welches allenthalben mit Spannung erwartet wurde — und mit Recht, denn SVEN HEDIN hat es mit unerhörter Energie verstanden, während zwei vollen Wintern (1906/07 und 1907/08) und in der zwischenliegenden Zeit das verbotene Land (Tibet) nach den verschiedensten Richtungen zu durchstreifen — und das trotz eines zwischen Rußland und England getroffenen Übereinkommens, keinem Europäer zu einer Bereisung Tibets behilflich zu sein, und trotz der eifersüchtigen chinesischen Regierung, welche mit Argusaugen darüber wachte, daß kein europäischer Fuß das merkwürdige, von jeher abgeschlossenste Land der Welt, Tibet, betrete. Viele Monate hindurch war HEDIN für die Mitwelt verschollen und wiederholt hielt man sein Unternehmen für gescheitert und seine Karawane für verloren.

Hier soll nun nicht die Rede sein von den Abenteuern und Gefahren mannigfacher Art, welche HEDIN zu bestehen hatte, nicht von den interessanten Naturschilderungen, ebenso nicht von seiner genauesten Feststellung der bisher nicht bestimmt fixierten Quellen des Indus und des Brahmaputra, auch nicht von seiner mit besonderem Stolz beschriebenen Überquerung des Transhimalaja auf sieben bisher vollständig unbekannten Pässen, von denen jeder die Höhe des Montblanc um ein bedeutendes überragt. Ich will lediglich hervorheben, was durch HEDIN in religionsgeschichtlicher Beziehung beobachtet wurde. Da er in Taschi-lunpo mit dem einen der beiden lamaistischen „Päpste“ intim verkehrte, zahlreiche noch nie von einem Europäer besuchte Lamiaklöster bis in alle Winkel durchstöberte, die berühmtesten Wallfahrtsplätze, den heiligen Berg Kailas und den See Manasarovar aufs eingehendste durchforschte, war zu erwarten, daß auch die brahmano-buddhistische Mixtur des tibetischen Lamaismus an Aufhellung gewinnen werde. Diese Aufhellung war selbstverständlich nicht der Zweck, welchen SVEN HEDIN bei seinen Reisen verfolgte; dieser Zweck betraf vor allem geographische, meteorologische, naturwissenschaftliche Dinge. Bei oberflächlicher Durchsicht des Reisewerkes wird namentlich dem Kenner von GRÜNWEDEL's „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei“ das religionsgeschichtliche Ergebnis von HEDIN's Entdeckungen dürftig, wenn nicht überhaupt belanglos erscheinen. Zum richtigen Verständnis des lamaistischen Buddhismus muß man hinaufsteigen zum ältesten Brahmanismus; man wird dann in der tibetischen Religion trotz der buddhi-

stischen Verbrämung Versteinerungen urältester Religion antreffen, wie sie als Erbteil aus indogermanischer Zeit bis in die Jetztzeit herein sich erhalten haben. Der Zusammenhang und die ursprüngliche Bedeutung ihrer Mythologie ist den gegenwärtigen Tibetern offenbar so wenig klar wie den indischen Brahmanen. Ob es vielleicht doch Eingeweihte in Tibet gibt oder Geheimschriften, die Aufklärung geben können und die in einem der zahlreichen Klosterarchive aufbewahrt und verheimlicht werden, wissen wir nicht. Bei der hermetischen Abschließung dieses Landes wird noch viel Wasser den Ganges und Indus hinunterrinnen müssen, bis es gelingen wird, Eingang in diese Archive zu erhalten.

Dem Kenner von LASSEN's „Indischer“ und von SPIEGEL's „Iranischer Altertumskunde“ werden einzelne Bemerkungen HEDIN's überraschende Aufschlüsse geben können, welche demjenigen entgehen, der nur mit buddhistischen Studien sich beschäftigt hat.

Es gilt dies schon von der berühmten Gebetsformel: *Om mani padme hum*, welcher HEDIN auf Schritt und Tritt begegnet ist und welche in der Gegend des heiligen Berges Kailas gewissermaßen kulminiert. SVEN HEDIN suchte der Wichtigkeit dieser Formel dadurch gerecht zu werden, daß er ein eigenes Kapitel hienach benannte und dieselbe sowohl an der Spitze dieses Kapitels wie auf den Einbanddecken seines Werkes in großen tibetischen Schriftzeichen darstellen ließ.

Verweilen wir zunächst etwas bei dieser so wichtigen Formel. HEDIN bemerkt, daß KOEPPEN und GRÜNWEDEL die vier Worte übersetzen mit: „O Kleinod in der Lotosblume, Amen!“, gibt aber an anderem Orte an, daß WADDEL sie folgendermaßen übertragen zu müssen glaubte: „*Om!* Das Juwel ist in der Lotosblume! *Hum!*“ Die letztere Übertragung ist offenbar die richtigere; denn es geht nicht an, die für besonders heilig gehaltenen mystischen Silben *Om* und *Hum* einfach mit „O“ und „Amen“ zu übersetzen! So lange man nicht weiß, was sie eigentlich bedeuten, soll man sie auch nicht übersetzen wollen. Das einzige, was man weiß, ist, daß mit der Formel ein Gott geehrt werden sollte, der wie ein Kleinod auf einer Lotosblume sitzt, also wie Buddha abgebildet wird. Wer ist nun dieser Gott?

Buddha selbst ist es nicht. Die Heiligkeit und mystische Bedeutung der Silben *Om* und *Hum* reicht weit in die vorbuddhistische Zeit hinauf. In Bd. I, S. 40, seines „Transhimalaja“ nennt HEDIN das *Om mani* die „heilige Formel des indischen Gottes *Avalokiteschvara*“, Bd. II, S. 177, berichtet er nach WADDEL, daß die Formel an den „Schutzpatron Tibets, den Bodhisattva *Padmapani*“ gerichtet sei. Der tibetische Himmel wimmelt von Verwicklungen der verschiedensten Wiedergeburten von Ur-Buddhas, die sich endlich zum historischen Buddha-Schakyamuni und zum Reformator des Buddhismus in Tibet, Tsonkapa, verdichten. Die beiden tibetischen, jeweils unter dem Namen Dalai Lama in Lhasa und Taschi Lama in Taschi-lunpo lebenden Päpste gelten als Inkarnationen, ersterer des *Avalokiteschvara*¹ (*Padmapani*²), letzterer des

¹ Wörtlich: „Herr, der von der Höhe herabsieht.“

² „Der Lotusträger.“ Nach GRÜNWEDEL identisch mit *Avalokiteschvara* und nach PISCHEL auch mit *Amitabha*.

*Amitabha*¹, aber zugleich auch des *Mandschuschri*² und *Vadschrapani*³. (HEDIN, I, S. 301.) Der Dalai Lama verkörpert in sich die königliche Würde, während der Taschi Lama die Reinheit der Lehre personifiziert. Lama bedeutet: „*Quo nemo est superior.*“

Wer war nun der uns zunächst interessierende Avalokiteschvara (Padmapani), welcher noch heute von 400 Millionen Gläubigen in der Formel *Om-hum* täglich und stündlich geehrt wird? GRÜNWEDEL betont in seiner schon erwähnten Mythologie wiederholt, daß diese Emanationen eines Ur-Buddha aufs engste sich berühren mit den alten brahminischen Gottheiten: Schiwa, Indra und Brahma; namentlich sei der Avalokiteschvara lediglich eine buddhistische „Umdeutung der Formen Schiwas“. (S. GRÜNWEDEL, S. 132.) LASSEN hält ihn für identisch mit dem Vadschrapani und mit Indra. Damit wären wir nun in die ältesten brahminischen Zeiten hinaufgeelangt; Schiwa ist nichts anderes als die nachvedische Apotheosierung des vedischen Indra, des Götterkönigs, des Beschützers der Somaopfernden. Beliebte Beinamen Schiwas sind: *Soma-natha* und *Som-eçvara* (Herr des berühmten Homtrankes); er war auch Mondgott, er führte den Dreizack und hieß vorzugsweise „der Herr“. Schiwa wird genannt „der Herr der Berge“, sein Sitz ist der *Kailasa*, ein schöner, keilförmig und symmetrisch sich erhebender Berg im Norden des nordwestlichen Himalaja (LASSEN, II, S. 110)⁴.

Ein berühmtes Heiligtum des Schiwa war ferner *Gokarna*, „ein wasserreicher, kalter, heiliger, reiner See, der von unvollendeten Menschen schwer zu erreichen ist“. (LASSEN, I, S. 571, N. 1; siehe auch „Hom“, S. 201.) Ich habe hiezu bemerkt: „Dieser geheimnisvolle See erinnert an den mythischen See *Voroukasha* der Iranier, in welchem *Haoma* unter dem Namen *Gaokerena* (*Gokart*) von Geistern bewacht wird. Das indische *Gokarna* steht zweifellos in inniger Beziehung zum iranischen *Gaokerena*.“ (Siehe SPIEGEL, II, S. 114 f.)

Wir wären also glücklich bei der arischen Periode angelangt, in welcher Perser und Inder noch ungetrennt denselben urältesten Kult in der Gegend des nordwestlichen Himalaja pflegten — einen Kult, der mit dem indogermanischen

¹ „Unendliches Licht verbreitend.“

² Von GRÜNWEDEL (S. 138) mit *Brahma* identifiziert. *Manus, manju* (mit Vernunft begabt), Mann, Mensch. *Mandschuschri* scheint besonders in der Mongolei verehrt zu werden. Der jeweilige Kaiser von China gilt als seine Inkarnation.

³ „Der Donnerkeilträger.“ Nach GRÜNWEDEL identisch mit *Indra* und *Adi-Buddha* (Ur-Buddha).

Wie ersichtlich, haben wir bei allen diesen Götternamen keine individuellen Namen vor uns, sondern lediglich Epitheta irgend eines nicht näher bezeichneten Gottes.

⁴ Dieses berühmte Heiligtum, welches HEDIN umpilgert hat, und welches seit Jahrtausenden und noch jetzt ungezählte Pilger aus allen Ländern, in denen Brahmanismus oder Buddhismus herrscht, anzieht, wird uns später noch beschäftigen. Sanskrit *kila* (Keil, Keule). Der Keil, mit welchem die Hompflanze im Mörser zerstoßen wurde, galt als heiliger Kultgegenstand, welchem Verehrung entgegengebracht wurde. (OLDENBERG: „Die Religion des Veda“, S. 39.) Berühmte Lamas tragen den Keil in der Hand. Ein Beiname Schiwas war auch *Cula pani* (Keilträger).

Hierher gehört die Bedeutung des Keiles als Feuerreißer, als Butterstößel, als Linga (Phallus) und als Glockenschlegel — Anschauungen aus indogermanischer Zeit, über welche sich namentlich ADALBERT KUHN in seiner „Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes“ verbreitet.

nischen, also auch dem griechischen und germanischen, sich aufs innigste berührt.

Diesen vielfach für mythisch gehaltenen See und den heiligen Berg *Kailasa* werden wir dank HEDIN samt einer höchst bemerkenswerten Inschrift in einem der Lamaklöster am Ufer des Sees im nachfolgenden bald näher kennen lernen.

Man dachte sich den Himmel des Schiwa über dem *Kailasa*. Nach einer Sage verkündet Schiwa dem Könige Pravarasena von Kaschmir, daß derselbe zur Belohnung seiner Tugenden mit seinem irdischen Körper in den Himmel des Schiwa über dem *Kailasa* erhoben und seinem Hofe zugesellt werden solle (LASSEN, II, S. 911). HEDIN berichtet, daß man noch jetzt die Asche von Lamas, die für besonders heilig gehalten werden, in einem *Tschorten* (verschnörkelt aufgebaute Steinpyramide) am heiligen Berge Kailas beisetze.

Der buddhistische Reformator Tibets, Tsonkapa († 1417) wird als Inkarnation Amithabas, Mandschuschris und Schiwas betrachtet.

Schiwa ist, wie schon angedeutet, die nachvedische Form für Indra, den Götterkönig der Vedenzeit. Indras Wohnung ist der Himmel, wohin der Weg vom Mandara aus führt. Den Berg Mandara dachte man sich jenseits des Himalajas, wo auch der *Indra-Kila*, der Indrakeil (*Kailasa*), sich befindet. Der Mandara galt als Grundlage der Erde; seine äußersten Gipfel im Osten und Westen waren Aufgangs- und Untergangspunkt für Sonne und Mond (LASSEN, I, S. 550f.). An einer anderen Stelle der Veden heißt der Mandara Wurzel des Himavat (Himalaja) und wird nach dem äußersten Westen verlegt („Hom“, S. 182).

Dieser mythische *Mandara* der Brahmanen ist offenbar identisch mit dem von HEDIN hochgepriesenen prachtvollen Gebirgsstock des westlichen Himalajas: *Gurlu Mandatta*, welcher südlich vom heiligen See *Manasarovar* liegt, auf dessen Nordseite der Kailas sich erhebt, so daß vom Göttersitz des Kailas aus gesehen, in der Tat Sonne und Mond den *Mandatta* in hohem Bogen umkreisen, d. h. über seinen östlichen Gipfeln auf und hinter seinen westlichen Gipfeln untergehen!

Wie Schiwa der *Som-eçvara* und *Soma-natha* ist, so wurde Indra als der Soma-berauschte und als der gepriesen, der dem Somaopferer beisteht. Ich darf als bekannt voraussetzen, daß wie bei den Persern das Hom-Opfer, so bei den Indern das Soma-Opfer gerade in den ältesten Hymnen und Liedern bei weitem den größten Platz einnimmt¹. Eigene Hymnen sind auch den Doppelgöttern: *Indra-soma* und *Soma-rudra* gewidmet². *Rudra* (rot, leuchtend) war diejenige Indraform, aus der sich Schiwa vorzugsweise entwickelt hat. Rot ist die heilige Farbe Homs und der Lamaklöster, rotgekleidet sind seine Mönche; HEDIN hat seinem Buche prächtige, kolorierte Tafeln beigegeben, welche diese Vorliebe für Rot ersehen lassen. Er spricht selbst an manchen Stellen ganz entzückt von der magischen Wirkung von Rot und Gold in den dämmerigen Tempelhallen der Lamas. Indra wurde in Kaschmir auch unter dem

¹ OLDENBERG: „Die Religion des Veda“, S. 439: „Bei der fast ausschließlichen Beziehung der alten Hymnenpoesie auf das Soma-Opfer . . .“ S. 451 ff.: „In der vedischen Literatur tritt über jeden Vergleich vor allen anderen Kulthandlungen das Soma-Opfer hervor.“

² MACDONELL: „Vedic Mythology“, p. 126.

Namen *Amriteçvara* („Herr des Unsterblichkeitstrankes“) verehrt. Unter dem *amrita* verstand man den Homtrank (indisch: *Soma*). Die Namen *Amriteçvara* (Indra) und *Someçvara* (Schiwa) bedeuten das gleiche.

Über die heilige Silbe *Om* habe ich mich in „Hom“ (S. 259 ff.) in einem eigenen Kapitel eingehend verbreitet, und dort auch verschiedene Formen und Übersetzungen des Gebetes *Om mani* etc. mitgeteilt. LASSEN sagt (I, S. 768, N. 3): „Mit *Om* sollten alle Gottheiten, namentlich *Parameshtin*¹ oder Brahma bezeichnet werden“; ferner (I, S. 755, N. 3): „Mit *Om* wurde das höchste Göttliche bezeichnet; die Heiligkeit dieser Silbe ist aus dem Sanskrit nicht mehr erkennbar.“ *Om* ist gleicherweise den Brahmanen wie Buddhisten heilig. Als der berühmte Brahmane Rammohun Roy am 27. September 1833 in Bristol zum Sterben kam, wurden von seinem Sohne und seiner Dienerschaft Gebete gemurmelt, in denen fortgesetzt „das dem Inder heiligste Wort *Om*“ wiederkehrte. Dem gelehrten Hindu Keschub (19. Jahrh.), der von seinen Freunden wie eine Gottheit verehrt wurde und der zum Christentum hinneigte, ließ man einen Grabobelisken aus weißem Marmor errichten, auf dem die Symbole: Kreuz, Halbmond, Dreizack und *Om*, angebracht waren; es sollte damit zugleich dem Christentum, dem Muhamedanismus, dem Brahmanismus und Buddhismus gehuldigt werden. Im 10. Kapitel des Buches Brahma-Dharma findet sich die Stelle: «*Om* ist Gott; alle Götter bringen ihm Gaben dar. Ihn, den Anbetungswürdigen, sitzend in der Mitte, umstehen und beten alle Götter an. Vermittels des *Om* gewinnt der Kenner Gottes ihn, den Allruhenden, Allerhabenen, der ohne Tod ist“². „Wiederholt sei Verehrung gezollt ihm, dem *Om*, dem göttlichen Wesen, das im Feuer, das im Wasser, das in den Pflanzen und Bäumen ist und das die ganze Welt durchdringt“.

*Hum*³, welches ebenfalls mystisches heiliges Wort ist, bedeutet — wie der Sanskritist P. HEGGLIN, S. J., mir 1902 aus Bombay geschrieben hat — „vermutlich das nämliche“ wie *Om*.

Sowohl im Brahmanismus als im Buddhismus herrscht das Bestreben, aus einem Gottesbegriff alle möglichen Gottheiten herauszuspinnen und generativ zu entwickeln, ursprüngliche Eigenschaften und Titel eines Gottes immer wieder gesondert zu vergöttern. Einige buddhistische Gelehrte des 11. Jahrh. kamen daher zu der Lehre, daß alle Buddhagestalten (wie Amitabha, Padmapani etc.) nur verschiedene Namen für einen Ur-Buddha, den *Adi-Buddha*, seien, der längst vor Buddha Schakyamuni in grauester Vorzeit gelebt habe. Dieses höchste erste Göttliche fand seinen Ausdruck in *Om*. Von *Adi-Buddha* heißt es, er sei ohne Vater und ohne Mutter aus einer Lotosblume geboren

¹ *Parameshtin* („Der am höchsten Stehende“) war sowohl Indras wie Brahmas hauptsächliches Epitheton.

² „Todwehrrer“ ist ständiges Beiwort Homs im persischen Avesta (Siehe BARTHOLOMÄ: „Die Gathas des Avesta“, Straßburg 1905).

³ *Hum* heißt im Tibetischen: drei. Wo in liturgischen tibetischen Werken *hum* vorkommt, wird am Verse das Schlußzeichen 0/0 beigefügt. Dieses Zeichen ist das Symbol für *Adi-Buddha* (den Ur-Buddha) und bedeutet zwei Augen. Die Wortbildung *hum* für „drei“ wird linguistisch als ganz außergewöhnlich bezeichnet. Bei Hom spielt die Zahl drei eine große Rolle, indem die Hompflanze erst dann für rituell verwendbar gehalten wurde, wenn deren Stengel drei Knoten angesetzt hatte.

worden; er wird gepriesen als „selbstentstandener Buddha“, im Gegensatz zu all den folgenden Emanationen und Inkarnationen von unzähligen Buddhas. Man mußte eben doch einmal zu einem Anfang kommen, ein Buddha mußte der Erste und damit der Selbstentstandene sein¹. Ebenso heißt es von Brahma, er sei auf einer Lotosblume, die inmitten der Wasser schwamm, gegessen, und sei in Betrachtung versunken gewesen über seine Geburt (er kannte weder Vater noch Mutter), womit er nie zu Ende kam. In diesem Zustande des Zweifels habe er eine Stimme gehört, die ihm zurief: Bete! etc.² Den Padmasambhava (welcher im 8. Jahrh. die erste Lehre von Buddha nach Tibet gebracht haben soll) läßt man die Worte sprechen: „Verneige dich vor mir, o König; denn ich bin ohne Vater und ohne Mutter aus einer Lotosblume geboren, ein selbstentstandener Buddha“. Man hielt ihn für einen spirituellen Sohn Amitabhas, also des Ur-Buddha, und gab ihm dieselben Attribute.

Ich möchte für die berühmte Formel *Om mani* etc. die Übersetzung vorschlagen: „Gepriesen seist du³, *Om*, du Kleinod im Lotus! *Hum!*“ *Om* ist eben der Lotusgeborene. Brahminische Sagenhelden verscheuchen ihre Feinde durch den Schlachtruf: „*Hum, hum!*“ Padmapani (einer der Namen für den Ur-Buddha) soll selbst diese Formel verfaßt und gelehrt haben, daß man ihn unter dieser Formel anrufen solle. Wahrhaftig, wohl kaum eine Lehre ist bis auf den heutigen Tag mehr befolgt worden wie diese!

GRÜNWEDEL macht wiederholt darauf aufmerksam (SS. 146, 178 etc.), daß nirgends mehr wie bei den brahmanischen und buddhistischen Göttern sich das Bestreben geltend mache, als Unterarten der Hauptform andere einzuschleiben und einzelne Beinamen der Hauptfigur wieder als besondere Götter abzulösen, und daß daher vielfach Parallelgötter nebeneinander auftreten und gesondert verehrt werden, die offenbar identisch sind, deren Identität aber von den Gläubigen selbst nicht mehr erkannt wurde. OLDENBERG („Die Religion des Veda“, S. 593) sagt daher sehr mit Recht, daß die vedischen Götter „einander fast zum verwechseln ähnlich“ seien; „oft möchte man glauben, daß im Grunde die Gestalt einer großen Gottheit dasteht.“ Diese im Grunde dastehende Gestalt bezeichnen uns die alten Texte sowohl wie die Lebenden

¹ Es ist bezeichnend, wie die Worte: „von selbst entstanden“ auch wieder zu einem gesonderten Gotte wurden. So verehren die Khasi in Assam (siehe „Anthropos“, IV, S. 893 f.) als höchsten Gott den Gott Shillong (wörtlich gebildet aus: *u-shu-long*, „der aus sich ist“). Die höchste Spitze in den Khasibergen heißt Shillongspitze. Hier ist der Sitz des Gottes Shillong. Es ist das der heilige Berg Kailas der Khasi in Assam. Die Wanderung solcher Ursagen läßt sich allenthalben nachweisen. Die Khasi erzählen: „Hier auf dem Shillong sei einmal ein Mensch erschienen, der gesagt habe, er sei nicht geboren worden, sondern von selbst entstanden.“ Dem Shillong werden Hahn und Ziegenbock geopfert. Bei den rituellen Tänzen spielen Hahnenfedern und Büsche aus Ziegenhaaren eine besondere Rolle. In „Hom“ habe ich darauf aufmerksam gemacht, wie fast bei allen Homformen der Hahn von Bedeutung ist.

² Siehe „Anthropos“, I, S. 867 ff. In „Anthropos“, III, S. 1045, heißt es von Om-Brahma: „La fameuse syllabe mystique *Om*“, „La concentration du sacrifice, la quintessence du Veda.“ „Cri dénué de sens et d'étymologie sans attache avec une famille de mots... *Om*, le symbole de Brahman... c'est Brahman, c'est la chose suprême. Quand on la connaît, quoique ce soit, qu'on désire, on l'obtient.“

³ Die Lobpreisung dürfte nach Analogie ähnlicher Gebets- und Weiheformeln eine notwendige Ergänzung des Spruches bilden.

als *Om*. Dieses *Om* liegt allen vedischen und nachvedischen Göttergestalten, sofern sie eine gegensätzliche Stellung zu Ahura mazda und Varuna einnehmen, zugrunde. — Doch nun genug vom *Om*¹. Erwähnen möchte ich nur noch, daß HEDIN (I, 365) auf seinen Wanderungen unter den zahllosen *mani* (Steinhaufen mit Platten oder anderen Gegenständen, auf denen oft sehr kunstvoll die Formel *Om mani padme hum* eingraviert, gemalt oder gemeißelt ist) nur ein einzigesmal ein solches *mani* mit der Formel *Om mati moji sale do* gefunden hat. Leider teilt er die Übersetzung dieses Spruches nicht mit.

Ich komme nun zu einer Entdeckung HEDIN's, die ich für sehr wichtig halte, und will, gleich in medias res eingehend, die tibetische Inschrift mitteilen, welche HEDIN „an der linken kurzen Querwand der Eingangshalle Tugugumpas“ (eines der acht Lamaklöster an den Ufern des heiligen Sees Manasarovar) fand, und welche in freier Übertragung also lautet (Bd. II, S. 131):

„Der Tso-mavang² ist die heiligste Stelle der Welt. In seiner Mitte wohnt ein Gott in Menschengestalt, der in einem Zelte haust, das aus Türkisen und Edelsteinen aller Art besteht. In seiner Mitte wächst ein Baum mit tausend Zweigen und jeder Zweig hat tausend Zellen, in denen tausend Lamas leben. Der Seebaum hat eine doppelte Krone; die eine erhebt sich wie ein Sonnenschirm und beschattet den Kang-rinpotsche³, die andere beschattet die ganze Welt⁴. Jeder der 1022 Zweige trägt ein Götterbild und alle diese Götterbilder wenden ihr Gesicht nach Gossul-gumpa⁵, und alle Götter versammelten sich hier in früheren Zeiten.“ „Der See

¹ Ich verweise auch auf meinen längeren Aufsatz über: „Das heilige *Om*“ in der „Augsb. Postzt.“ 1907, Nr. 167. In der Bhagavadgita, der religionsgeschichtlich bedeutendsten Episode des Mahabharata, sagt Brahma an zwei Stellen von sich: „Ich bin das heilige Wort *Om*“; „Ich bin das Kraut“. Die gegensätzliche Stellung des *Om* (Hom's) zu Ahura mazda und Varuna habe ich kürzlich in den „Historisch-politischen Blättern“ (Heft vom 1. August 1910) auf Grund der persischen und indischen Literatur geschildert. Der geniale Historiker J. N. SEPP hat schon in den fünfziger Jahren das *Om-Brahma* der Inder dem *Hom* der Perser gleichgesetzt. (Siehe dessen „Heidentum“, I, 79.)

² So nennen die Tibeter den Manasarovar. HEDIN teilt die Karte mit, welche der Forschungsreisende NAIN SING im Jahre 1865 gezeichnet hat. (Siehe II, Abb. Nr. 246.) Hier wird der See bezeichnet als: „Lake Choma-pang or Manasarovar.“ Bezeichnenderweise heißen zwei Zuflüsse des Sees: Some-Chu und Gjuma-tschu. Die berühmte Jesuitenkarte von 1733 (Abb. Nr. 367) nennt den See: „Mapama Talai ou Lac.“ Die javanische Mythologie kennt einen Gom-bang als „Gott der süßen Gewässer“, welcher unter dem Symbol einer Schlange dargestellt wird. Die Schlange ist bekanntlich Unsterblichkeitssymbol. Sollten die Namen: Choma-pang und Gom-bang zusammenhängen in ihrem Bezug auf den „Todwehrr“ Hom, den Seegott der Perser? Nach SEPP: „Heidentum“ (I, 493) wurde dieser allerdings nur aus Sagen bekannte See für den Paradiesessee gehalten; SEPP übersetzt *Manasarovar* mit: „aus dem Gemüte des Brahma erschaffen“.

³ Tibetische Bezeichnung des heiligen Berges Kailas am Nordufer des Sees. Die Jesuitenkarte (1733) nennt ihn: „Mont Kentaisse“, wohl eine französische Verballhornung. Im übrigen spricht HEDIN mit hoher Achtung von den Leistungen der Jesuiten in China. Sie stellten eine tibetische Karte her, die geographische Kenntnisse in Gegenden verrät, welche noch in den neuesten englischen Karten mit „unexplored“ bezeichnet werden.

⁴ Es ist der Weltbaum, vgl. die Weltesche Yggdrasil. Der Brahmano-Buddhismus ist tatsächlich der heidnische Weltbaum; es ist der Bodhi-Baum, der „Baum der Erkenntnis“.

⁵ Eines der Lamaklöster am See, nordwestlich von Tugugumpa.



Der heilige Kailas nach einer Handzeichnung Sven Hedin's.

In anerkennenswerter Weise vom Verlage Brockhaus aus SVEN HEDIN'S „Transhimalaja“ zur Verfügung gestellt.)



ist der Mittelpunkt der ganzen Welt. Der Sambu Taschi¹ wuchs aus dem Seebaum heraus. Der Sotschim Pema Dabge ist von sehr heiligem, klarem und feinem Wasser. Im See liegt der Gjagar Schilki Tschorten. Das Schloß des Seegottes ist im See.“

Das übrige ist von geringerem Interesse. Es ist noch davon die Rede, daß vom See unterirdisch vier große Flüsse ausgehen: „ein warmer, ein kalter, ein heißer und ein kühler“. HEDIN glaubt, daß damit gemeint sind der Karnali, ein Nebenfluß des Ganges, der durch das Gebirge Gurla-Mandatta vom See getrennt ist, der Brahmaputra, dessen Quelle östlich vom See liegt, der Indus, der seine Quelle im Norden des Kailas hat, und der Satledsch, ein bedeutender und schon im Altertum in Indien hochgefeierter Nebenfluß des Indus. „Hinsichtlich des Satledsch“, sagt HEDIN, „ist dieser Glaube meiner Ansicht nach vollkommen richtig.“

Hier, auf der merkwürdigsten Höhe des Erdkreises, haben wir also den See leibhaftig vor uns, der vor mehreren tausend Jahren schon als mythischer See Haomas und Schiwas gepriesen wurde, hier haben wir vor uns den mythischen *Pushkara*, Lotusteich, aus welchem Brahma sich erhebt, hier den mythischen See *Chin* der Chinesen, in dessen Mitte das göttliche Knäblein auf Lotus gebettet ruht! (Vgl. ATHANASIUS KIRCHER, „China“, 1667, S. 176)².

Von dem heiligen See, in welchem sich der Haoma des Avesta aufhält und der dann als dem Schiwa heilig bezeichnet wird, habe ich oben schon gesprochen³. Haoma war teils Gott teils Pflanze. Das himmlische Getränk, welches die Unsterblichkeit verleiht, wird aus dem weißen Haoma bereitet, der Gaokerena heißt. Nach MINOKHIRD wächst er im mythischen See Voroukasha⁴ und wird dort von 99.999 *fravashi* (guten Geistern) bewacht. Nach dem Avesta wird Haoma der erste der Bäume genannt, von Ahura mazda in die Lebensquelle gepflanzt. Nach den Vorstellungen des Bundehesch trägt der Baum Gokart (Gaokerena) den Gott Haoma, der Gesundheit und Zeugungskraft gibt und bei der Auferstehung lebendig macht. Hier wird also wieder der Gott persönlich vom Baume unterschieden. Aber auch im Avesta, ebenso wie im Rigveda, wird Hom wiederholt ganz persönlich gefaßt als Führer, Heiland und weiser Lehrer. Während jedoch Hom bei den Persern

¹ Sanskrit: *Çambhu* (Heiland) war Beiname Schiwas und Buddhas. Die Nepalesen bezeichneten *Adi-Buddha* (den Ur-Buddha) als *Sambu*. *Taschi* ist Ehrentitel des Großlama von Taschi-lunpo, der Inkarnation des Amitabha.

² *Chin* (Mann); *Gina* (Mann), Beiname Buddhas, auch namentlich *Adi-Buddhas*. Haoma-Soma hat den Begriff: Mond angenommen. Ohne besondere Schlüsse daraus ziehen zu wollen, möchte ich erwähnen, daß die Tongo-Insulaner den Mond, der allerdings dort als weiblich, als Göttin, erscheint, mit Hina, die Samoa-Insulaner mit Sina bezeichnen („Anthropos“, 1907, S. 750), und daß der berühmte babylonisch-chaldäische Mondgott Sin hieß.

³ Die Sage vom Baumgott inmitten des Sees machte ihren Rundgang durch ganz Asien. Erst kürzlich wurde im „Anthropos“ (IV, S. 989) auf einen heiligen See auf Sumatra aufmerksam gemacht, in dessen Mitte der Weltbaum steht, in dessen Gezweige der dem Schiwa heilige Riesenvogel Geruda sitzt.

⁴ HOMMEL: „Babylonien und Chaldäa“, S. 208, identifiziert den Voroukasha mit dem Kaspischen Meer. Es dürfte dies eine spätere Übertragung sein.

immer dem höchsten Gott Ahura mazda untergeordnet blieb, nahm er bei den Indern eine pantheistische Gestalt an, wurde zu einer Weltseele, zu einem All-Gott, der alles erzeugt und in der Tat die Stelle eines höchsten Gottes einnimmt. Er wurde bei den Brahmanen zum *Parameshtin* (*Om*, Allerhöchster) und löste sich auf in Agni, Brahma, Indra und Schiwa; bei den Buddhisten wurde er zum *Adi-Buddha*, dem Ur-Buddha, dem von selbst Entstandenen, der auf dem Lotus im See schwimmt und der in dem berühmten späteren Buddha (Schakyamuni) lediglich wiedergeboren wurde. Das Avesta läßt Hom im See von zehn Karfischen bewacht sein, die Ahura ihm zum Schutze geschaffen hat. WINDISCHMANN hat in seiner Monographie über den „Somakultus der Arier“ die Wichtigkeit „dieser alt-arischen Geheimlehre“ über Haoma und Soma für die Beurteilung des Mysterienwesens des Altertums sehr wohl erkannt. Er betont ferner: „Echtere, vollständigere und zugleich in höheres Alter hinaufreichende Notizen über solche Kultusgeheimnisse des Heidentums (Hom als Gott und als Lebensbaum bzw. als Unsterblichkeitsspeise) gibt es nicht. . . . Wir haben hier uralte über jeden Zweifel erhabene, vollständig erhaltene Dokumente.“

Nur flüchtig andeuten kann ich hier die weite Verbreitung der Sagen vom gehüteten Baum des Lebens oder Lebenssaft und dem Hüter, welche — nämlich Hüter und Behütetes — vielfach in eines zusammenfallen. Diese Verbreitung geht weit über die Grenzen der arischen Völker hinaus; diese Sage findet sich gleicherweise bei den Ägyptern und Babyloniern etc.

Ich hatte seinerzeit in „Hom“ (S. 152) geschrieben: „Das westliche Tibet und das merkwürdige Land der heiligen Seen im Norden des Himalaja, wo das Quellgebiet von Indus, Ganges und Brahmaputra nahe zusammenstößt, muß den Ahnen der arischen Inder wohl bekannt gewesen sein. Das Land am oberen Ganges enthält die geheiligtesten Stätten indischer Götterverehrung. Die Verlegung vieler Göttertaten nach diesem Teile des Gebirges und das Wallfahrten¹ dahin gehen in eine sehr frühe Zeit zurück.“ LASSEN, der Altmeister der indischen Altertumskunde, meint, daß die jetzt in den Ebenen lebenden Inder, durch die Wunder der Bergwelt angezogen, hieher, in den nordwestlichen Himalaja, ihre heiligsten Orte verlegten. Warum, so frug ich, taten sie dies nicht auch beim mittleren Himalaja, von dem LASSEN sagt, daß dieses großartige Gebirgssystem im Bewußtsein des indischen Volkes keine besondere Rolle spiele; seine klassische Literatur erwähne diese Gebirge nur dunkel, selbst das schönste Land dieses Gebietes, Nepal, trete in der früheren indischen Geschichte zurück, das Indertum sei in diese Täler verhältnismäßig spät und unvollständig eingedrungen. Allgemein kann man die Beobachtung machen, daß das Volk vor Gebirgen, die es nicht kennt, Scheu besitzt; um wie viel mehr muß das bei den ältesten Indern der Fall gewesen sein, vor deren Blicken die unendlichen fruchtbaren Lande Indiens sich ausbreiteten, während im Norden die wildesten, unzugänglichsten Schluchten und ewig mit Eis bedeckte Höhen sich auftürmten; und diese ältesten Inder sollen allein

¹ Wallfahrt heißt im Sanskrit *tirtha*, im Altchaldäischen *asirtu* oder *esirtu* (HOMMEL: „Babylonien und Chaldäa“, S. 85, N. 4).

„durch die Wunder der Bergwelt angezogen“ nicht nur hieher, sondern sogar nordwärts darüber hinaus ihre heiligsten Orte verlegt haben? Ich habe daher bemerkt: „Ich halte es für zweifellos, daß die Arier (die Stammväter der Hindus) über die Pässe des nordwestlichen Himalaja eingewandert sind, und daß daher ihre genaue Bekanntschaft mit diesen Gebieten stammt, die sie deshalb zu Göttersitzen machten, weil ihre vergötterten Stammväter daselbst gelebt haben.“

„Hom“, S. 153: „*Pushkara* (Lotusteich), ein heiliger großer See des *Pitamaha* oder *Brahma*, wird als das erste¹ *tirtha* (Wallfahrtsort) genannt; es sind dort drei strahlende Gipfel und drei Wasserabstürze; über die Lage fehlen nähere Anhaltspunkte; es heißt nur, dieses *tirtha* sei sehr schwer zu erreichen, befand sich also wohl in der zentralasiatischen Heimat der Arier. Das jetzige *Pushkara*, ein künstlicher See in Agmir, ist nicht damit zu verwechseln“. LASSEN sagt von diesem *Pushkara* (I, S. 587, N. 1): „Wir haben hier wieder ein Beispiel von der Übertragung älterer Namen auf spätere Sitze des Kultes“.

Das wirkliche *Pushkara* nun, den Urtyp für die heiligen Seen, in deren Mitte der Gott wie ein Baum oder ein Lotus wächst, haben wir zweifellos im See *Manasarovar* zu suchen. Die begeisterte Beschreibung dieses Sees durch HEDIN gehört zu den großartigsten Naturschilderungen, die man lesen kann. Mit den „drei strahlenden Gipfeln“ ist wohl der *Kailas* gemeint, der nach Abbildung Nr. 270² wunderbar symmetrisch zwischen zwei ähnlich gestalteten Nebengipfeln hervorragt; mit den „drei Wasserabstürzen“: die Quellen des *Indus*, *Brahmaputra* und *Satledsch*. In „Hom“ habe ich weiters bemerkt: „Die Alpenseen im Norden des westlichen Himalajas sind berühmte Wallfahrtsorte und noch weiter nördlich befand sich der heilige Berg *Kailasa*, Götterwohnung und Sitz wunderbarer Gestalten mythischer Dichtung. Der *Kailasa*, eine der höchsten Erhebungen der Erde, gehört zum *Karakorum*gebiete, das einen Übergang vom *Pamir*gebiet zum *Himalajagebiet* bildet³. Die hochgelegene, schwer zugängliche und in feierlichster Stille schlummernde Gegend um die beiden Alpenseen und den *Kailas* ist dem *Inder* eine der heiligsten“.

HEDIN, auf dessen Bemerkungen über See und Berg ich noch zurückkommen werde, bestätigt dies vollauf.

Über den Ursprung des *Brahmaputra* schrieb ich: „Nach den alten Legenden war den *Indern* der Ursprung des *Brahmaputra* im Norden des Himalaja am heiligen *Kailasa* sehr wohl bekannt. Die Späteren kannten sein Quellgebiet nicht mehr und verlegten es anderswohin“. „Nach einer phantastischen Sage hat die Frau eines Büßers, von *Brahma* geschwängert, einen See geboren, in dessen Mitte ein Sohn entstand wie *Brahma*. Dieser bildete sich zwischen vier Bergen einen Teich, in dem er wuchs und zuletzt zu einem großen See wurde. Dieser See hieß auch *Brahma*.“ Es ist dies natürlich nichts anderes

¹ Das „erste“, d. h. sowohl das zeitlich älteste als das vornehmste.

² Siehe bei HEDIN auch die weiteren Ansichten des *Kailas* (Abb. Nr. 266, 267 und 269).

³ Nach den Karten HEDIN's steht der Gebirgsstock des *Kailas* ziemlich isoliert und lehnt sich an die westlichen Ausläufer der von HEDIN mit dem Namen „*Transhimalaja*“ bezeichneten Gebirge. Ganz nahe von ihm im Nordosten befindet sich die Wasserscheide zwischen dem Indischen Ozean und den salzigen Binnenseen Innerasiens.

als der Gott des Sees Manasarovar, den uralte Überlieferungen als den Quellsee des Brahmaputra („Sohn des Brahma“) bezeichnen. Hiemit glaube ich eine neue Stütze gewonnen zu haben für meine Behauptung der Identität Brahmas und Haomas: beide thronen inmitten eines Sees, und zwar desselben Sees. LASSEN (I, S. 733) betont, daß in den ältesten Vedahymnen das Gebiet des oberen Indus (seine Quelle liegt noch nördlicher als der Kailasa) als Heimat gepriesen wird; der später so gefeierte Gangesstrom wird in denselben nur als untergeordneter Fluß genannt.

HEDIN war am Manasarovar so begeistert von der Weihe des Ortes, daß er beim Abschied sich noch einmal umwendend „ein lautes, gedehntes *Om—
a—hum*“ rief. Er war wie Indra somaberauscht. Einer seiner lamaistischen Begleiter sah ihn darauf verblüfft an, wie wenn er sich fragte, ob etwa HEDIN „der jüngste Adept der lamaistischen Kirche“ geworden sei.

Ich kann es mir nicht versagen, nachstehend einige Stellen aus HEDIN'S Buche auszugslich mitzuteilen, die sich auf den heiligen See und den heiligen Berg Kailas beziehen. Die erste Annäherung schildert er folgendermaßen: „Wieder tritt der Gurla Mandatta in all seinem Glanz hervor, und im Nordwesten erhebt sich der Kang-rinpotsche oder Kailas, der heilige Berg, wie ein gewaltiger Tschorten auf dem Grabe eines Lama. Bei diesem Anblick sprangen plötzlich alle unsere Leute aus dem Sattel und warfen sich mit der Stirn auf die Erde nieder. Nur Rabsang, der ein eingefleischter Heide ist, blieb auf seinem Pferde sitzen und wurde nachher von Tsering gehörig ausgescholten.“ „Wir befinden uns jetzt auf offenem, hügeligem Gelände und sehen einen Schimmer des heiligen Sees Tso-mavang oder Manasarovar.“ „Die Tibeter sagten, die Wellen des Tso-mavang seien gelegentlich so hoch und dunkel wie Nomadenzelte. Sollte ich mich in dem kleinen Zeugboot auf diesen allen Winden ausgesetzten See wagen? Es müßte schlimm kommen, wenn ich mich entschlösse, darauf zu verzichten. Denn der See war zu lange ein Ziel meiner Wünsche und der Gegenstand meiner Träume gewesen.“ Kein Fisch des heiligen Sees darf getötet werden und HEDIN wurde gebeten, auch in den kurzen Zuflüssen des Sees keinen Fisch zu fangen, da sie aus dem heiligen See herauflämen¹. „Der Manasarovar ist der heiligste und berühmteste aller Seen der Erde, ein Ziel der Wallfahrt und der Sehnsucht unzähliger Hindupilger, ein in uralten religiösen Hymnen und Liedern besungener See. Während meines Aufenthaltes in Indien hatte ich Briefe von Hindus erhalten, die mich baten, den ehrenreichen See und den heiligen Berg Kailas zu erforschen, auf dessen Gipfel Schiwa in seinem Paradiese inmitten eines Geisterheeres weile, und sie sagten mir, daß sie, wenn ich ihnen eine genaue Beschreibung des Sees und des Berges geben könne, meiner in ihren Gebeten gedenken wollten, und daß ihre Götter mich segnen würden.“ „Aber auch den Lamaisten ist der See heilig.“ „Wie würden wohl zwei so verschiedene Religionen, wie der Hinduismus und der Lamaismus, dem Manasarovar und dem Kailas göttliche Anbetung zuteil werden lassen, wenn diese nicht durch ihre machtvolle Schönheit

¹ Ich erinnere an die 99.999 *fravashi* und die Karfische, die den Haoma im See bewachen, s. oben S. 1065.

das menschliche Gemüt angesprochen und einen tiefen Eindruck hinterlassen hätten¹?”

Ein Befahren des Sees wurde ernstlich abgeraten, der Gott des Sees würde das nicht dulden, das jenseitige Ufer würde man nie erreichen können, der zürnende Gott werde das Boot in die Tiefe hinabziehen usw. HEDIN ließ sich hiedurch natürlich nicht abhalten, kreuzte den See nach allen Richtungen und nahm als erster Europäer eingehende Lotungen auf dem See vor. Dieses Wagnis HEDIN's verbreitete sich bald weit umher in Tibet, und die Leute glaubten, er müsse über geheime Kräfte verfügen oder ein besonderer Liebling der Götter sein, weil er das heilige Wasser ohne Gefahr befahren konnte. HEDIN brachte eine ganze Nacht auf dem Manasarovar zu und war von der Mond- und Morgenbeleuchtung so bezaubert, daß er ausruft: „Erscheinungen wie diese sind auf Erden flüchtige Gäste, sie lassen sich im Leben nur einmal schauen, sie sind wie ein Gruß aus einer besseren Welt, wie ein Widerschein der Insel des Vogels Phönix.“

Von den acht den See umgebenden Lamaklöstern: Tschiu, Tschärgip, Langbo-nan, Pundi, Serolung, Jangpo, Tugu und Gossul, scheint letzteres am interessantesten zu sein². Dasselbe enthält als besonderes Heiligtum eine kleine Tempelkammer namens *Som-tshung*, in welcher auch nachts stets Gottesdienst gehalten wird. „Vor der Statue Schakyamunis stehen auf dem Altartisch 40 mit Wasser gefüllte Silberschalen und auf einem anderen Tisch in einer silbernen Kanne einige Pfauenfedern, mit denen man unter dem Ausruf: *Om-a-hum!*“ die Götter mit Weihwasser besprengt.“ Ein Mönch in Gossul sagte HEDIN unter anderem: „In unseren heiligen Büchern steht geschrieben, daß, wenn auch alle Zuflüsse versiegen, der See doch nie sinken und nie verschwinden wird; denn er ist ewig und die Wohnstätte hoher Götter.“

Der See ist etwa doppelt so groß wie unser bayerischer Chiemsee und liegt 4602 *m* über dem Meere, sein Spiegel erreicht also fast die Höhe des Montblanc!

Bei der Erinnerung an die Aussicht, die er vom Tempeldache Gossuls aus genoß, bricht HEDIN in die Worte aus: „Wunderbarer, hinreißend bezaubernder See! Schützling der Sage und der Legende, Tummelplatz der Stürme und der Farben, Augapfel der Götter und der Menschen, Ziel der Sehnsucht müder Pilger, heiligster und herrlichster aller Seen der Erde, so bist du, Tsomavang,

¹ Der Brahma des Hinduismus ist im Grunde dasselbe wie der *Adi-Buddha* des Lamaismus. Und was die Schönheit des Manasarovar betrifft — warum wird der in unmittelbarer Nachbarschaft befindliche, ebenso große und, wie HEDIN selbst sagt, romantischer gelegene See Rakastal nicht für heilig gehalten? An seinen Ufern befindet sich kein einziges Kloster, während den heiligen See acht Klöster umgeben. Warum ist gerade der Kailas so heilig, während es der Gurlu Mandatta und die vielfach weit großartigeren Gipfel des Himalajas nicht sind? Bei den Pilgern ist auch, wie beim Volke überhaupt, wenig Empfänglichkeit für die Schönheiten einer Gegend zu finden, namentlich einer Gegend, die so steril und rauh ist wie die dortige. Es müssen also doch wohl diese speziellen Punkte der Gegend (Manasarovar und Kailas) in der Urzeit in ganz besonderer Beziehung zu den Urvätern gestanden sein.

² In der oben mitgeteilten merkwürdigen Inschrift des Klosters Tugu heißt es, daß alle Götterbilder des Seebaumes ihr Gesicht nach Gossul wenden und daß alle Götter sich in früheren Zeiten hier versammelt haben. Unter diesen „Göttern“ verstehe ich die patriarchalischen Väter der Arier.

der See aller Seen! Mittelpunkt der Protuberanz des alten Asien, zwischen deren Bergriesen vier der berühmtesten Flüsse der Erde: der Brahmaputra, der Indus, der Satledsch und der Ganges ihre Quellen haben; umgeben von einer Welt von Bergen, von denen der Kailas der berühmteste der Welt ist; denn er ist hunderten von Millionen Hindus heilig. Zentrum eines Kranzes von Klöstern, auf deren Dächern jeden Morgen die Stöße des Muschelhorns über den See hinschallen, sobald die Sonne aufgeht; Achse und Scheibe des Rades, das ein Bild des Lebens ist und dessen Kreis die Pilger auf dem befreienden Wege nach dem Lande der Vollkommenheit umwandern. Das ist der Manasarovar, die Perle aller Seen der Erde! Schon zu uralten Zeiten, als die Vedabücher geschrieben wurden, haben seine blauen Wogen im Lauf der Jahrhunderte unzählige Scharen gläubiger Hindus und Tibeter an seine Ufer kommen sehen, um dort zu trinken, zu baden und Ruhe für ihre Seele zu finden. Es gibt gewiß schönere Seen auf Erden. Der Nachbar im Westen, der Langak-tso (Rakastal) ist zum Beispiel malerischer. Aber es gibt keinen, der mit der Naturschönheit eine solche Macht über das Glaubensleben, die Geisteswelt der Menschen, verbindet wie dieser¹.“

HEDIN bemerkt ferner: „Seltsamerweise scheinen auch die Hindupilger Ehrfurcht vor den lamaistischen Klöstern zu hegen, wenigstens sah ich, daß sie sich in Tugu-gumpa vor den lamaistischen Göttern verneigten und eine Handvoll Reis in die Schale legten, die ein Mönch ihnen hinhielt.“ Diese lamaistischen Götter sind eben Emanationen eines *Adi-Buddha*, der mit Schiwa-Brahma identisch ist! Wenn auch die Gläubigen das nicht wissen, so werden sie es doch instinktiv herausfühlen. In der Vorhalle des Klosters Tschärgip fand HEDIN eine große Bronzeglocke, in deren Erz die sechs heiligen Schriftzeichen gegossen sind. „Wenn die Glocke morgens und bei Sonnenuntergang läutet, wird also die unergründliche Wahrheit: *‘Om mani padme hum’* auf den Flügeln der Schallwellen über den heiligen See getragen!“

„Im Norden erhebt sich der Kang-rinpotsche (Kailas) klar und hoch wie die Krone eines Königs. Sein Gipfel gleicht dem Tschorten auf dem Grabe eines Großlama.“

Am 3. September 1907 begann HEDIN die Umwanderung des heiligen Berges. An der Pilgerstraße, die zum Teil sehr beschwerlich zu begehen ist, liegen die Klöster Tartschen, Njandi, Diri-pu und Tsumtul-pu. Alle zwölf Jahre ist ein sogenanntes Pferdejahr; in solchen Pferdejahren ist die Umpilgerung des Berges besonders stark. Das nächste Pferdejahr trifft auf das Jahr 1918².

¹ SEPP („Heidentum“, III, S. 187 ff.) sieht hier in diesem heiligen See und dem Berge Kailas das Urbild für die Sagen vom heiligen Graal und dem Priesterkönig Johannes, sowie vom Paradiese nach Titurel. Diese Gegend war „das Paradies des Brahma“, „dort im obersten Eden steht auch der Sidabaum, der Baum des Lebens und der Erkenntnis, das Urbild aller Lotosbäume auf Erden“. Hier dachte man sich die Himmelsquelle, die von Vischnus Fuß ausgeht und, in vier Lichtströme geteilt, vom Berge Meru niederfließt. Hier der Ursprung der Sage vom Weltbaum, der Esche Yggdrasil etc. Zugleich verbreitet sich SEPP über die merkwürdigen Beziehungen zwischen diesen Sagen und den Sagen über den Tempelberg Moria in Jerusalem und der Apokalypse.

² Es handelt sich hier um eine Ära von je 60 Jahren mit je 5 Pferdejahren. Das Pferd war dem Vedengotte Agni-Soma heilig.

Im Tsänkangsaal des Klosters Njandi¹ „steht eine in Goldbrokat und Kadachs gekleidete Statue des Hlabsen², des Gottes des Kang-rinpotsche und des Tso-mavang“. (Kailas und Manasarovar.) „Auf der Außenseite des Klosters, dessen Front dem heiligen Berge zugekehrt ist, sind Reihen künstlerisch ausgemeißelter Schieferplatten angebracht; auf sechs von ihnen ist je eines der heiligen Schriftzeichen eingeritzt, und jedes der riesigen Schriftzeichen ist wieder mit dem unveränderlichen *A* und *Q* des Lamaismus: *Om mani padme hum* ausgefüllt.“ „Unsere Wanderung um den Kang-rinpotsche, den heiligen Berg oder das Eisjuwel, ist eine meiner merkwürdigsten Erinnerungen aus Tibet, und ich verstehe es gut, daß die Tibeter ein göttliches Heiligtum in diesem wunderbaren Berge sehen, der in seiner Form eine so auffallende Ähnlichkeit mit einem Tschorten hat, jenen Denkmälern, die zur Erinnerung an entschlafene Heilige im Innern und an der Außenseite der Tempel errichtet werden. Wie oft hatte ich auf unseren Irrfahrten schon von diesem seligmachenden Berge erzählen hören!“ Jährlich umkreisen Tausende von Pilgern diesen Berg, von denen manche hundert und mehr Tagereisen brauchen, um hieher zu kommen. „Hoch und würdevoll blicken Schiwa aus seinem Paradies und Hlabsen aus seinem Juwelenschloß auf die unzähligen Menschen herab, die wie die Asteroiden die Sonne, den Fuß des Berges in immer neuen Scharen hinauf durch das westliche Tal, über den Dolmapaß und hinab durch das östliche Tal umkreisen.“ HEDIN sagt nicht, ob dieser Berg je einmal bestiegen wurde oder ob er die Besteigung für ausführbar hält; jedenfalls würden die Gläubigen die Besteigung für einen ungeheueren Frevel ansehen und als Entweihung des Göttersitzes betrachten. Ob nicht auf dem Gipfel irgend ein Dokument aus uraltester Zeit sich vorfände? Ein Manihaufen aus der Urzeit?

HEDIN schließt sein Lob des Kailas mit den Worten: „Es ist der unvergleichlich berühmteste Berg der Erde. Der Mount Everest und der Montblanc können sich an Berühmtheit nicht mit ihm messen. Dennoch gibt es Millionen Europäer, die nie vom Kang-rinpotsche gehört haben, aber ein Viertel aller Menschen, die Hindus und die Buddhisten, die keine Ahnung davon haben, wo der Montblanc seinen Scheitel erhebt, kennen alle den Kailas! Daher nähert man sich ihm mit demselben Respektgefühl, das man in Lhasa, Taschi-lunpo, Buddha-Gaya, Benares, Mekka, Jerusalem und Rom empfindet, jenen heiligen Orten, die unzählige Scharen Schuld-bewußter oder Wahrheitssucher nach ihren Altären hingezogen haben.“

Wie Mekka, Jerusalem, Rom nur durch große und bedeutende historische Persönlichkeiten zu einem Namen und zu einer Geschichte gelangt sind, so — meine ich — muß auch der Heiligkeit des Kailas eine historische Persönlichkeit zugrunde liegen, die in seiner Nähe gelebt hat und da gestorben ist. — Doch hier will ich abbrechen; denn ich gerate auf euhemeristische Deutungen, welche die Geduld des verehrten Herausgebers dieser Zeitschrift vielleicht auf eine zu harte Probe stellen würden.



¹ Bei den Brahmanen spielt der Stier Nandi als Begleiter Schiwas eine große Rolle und genoß selbst göttliche Ehren.

² Diesen Namen finde ich nicht in GRÜNWEDEL's „Mythologie von Tibet“. Es ist offenbar ein Beiname Schiwas, bzw. Avalokiteschvaras.

Naissance et Premier Age au Liban.

Par l'abbé BÉCHARA CHÉMALI, prêtre maronite, Mar Chaïa, Liban, Syrie.

(Fin.)

§ 6. Autour des pratiques religieuses.

Ce ne sont pas les pratiques religieuses officielles, pour ainsi dire, que nous envisageons dans ce paragraphe, mais certaines pratiques populaires qui s'y rattachent, et dont le rapport peut être de quelque utilité pour le folklore et l'exégèse biblique.

1° Oraison sur la porte.

Immédiatement après la naissance de l'enfant, le curé est mandé pour bénir la porte *باب* *يُصَلَّى عَلَى الْبَابِ* parce que la prière qu'il récite est intitulée «oraison sur la porte». Toutes les personnes présentes aux couches sont réputées impures, et ne peuvent se présenter au temple avant de s'être signées avec de l'eau bénite.

2° Le Baptême.

Le parrain *المَرَّاب* et la marraine *المَرَّابَة* du premier-né sont de droit le garçon et la demoiselle d'honneur des deux époux. Ils doivent faire les frais du baptême, fournir les bougies, distribuer des dragées aux enfants au titre de *حلوانه halwanah* et faire un cadeau à leur filleul *فليول*. La richesse du cadeau dépend de la condition et de la fortune des personnes en question. Le cadeau de la marraine est formé généralement d'une robe, d'un foulard en soie et d'un morceau de savon. Les garants du premier-né seront aussi garants des puînés, comme le dit le dicton: «Le porteur de l'un sera porteur des autres, *الى ييشيل الواحد ييشيل الكل*¹». On fait fête au baptême, un grand repas est donné. Et comme le baptême est placé à quelques jours seulement de la naissance, les deux fêtes se confondent en une seule. Le père et la mère ne doivent pas assister ensemble au baptême de leur enfant, leur présence simultanée est réputée d'une mauvaise influence. Un enfant qui ne pleurerait pas pendant la cérémonie, ne vivra pas; aussi, au besoin, la marraine ne manque-t-elle pas de le pincer un peu pour le faire pleurer. Après le baptême, il y a la procession *زجاج* de l'enfant, dont nous parlerons plus loin, et sans laquelle le bambin ne vivrait pas.

3° Présentation de la mère au temple.

Quarante jours après l'accouchement, la femme se présente à l'église, un cierge neuf à la main. Le prêtre la reçoit à la porte, récite certaines prières et l'introduit au sein du temple. Autrefois, la femme qui avait accouché d'une fille, ne devait se présenter au temple qu'après quatre-vingts jours, ainsi le

¹ *الى ييشيل الواحد ييشيل الكل* veut dire *الذى — يحمل* — l'addition de la préposition *ب* au futur, est commune dans le langage populaire.



Berceau suspendu et un groupe de jeunes filles.



Groupe de garçons.





Un *nadir* aux cheveux pendants.



Trois *nadir* — un enfant revêtu de l'habit de St Antoine.



voulait l'usage, fondé sur la vieille tradition. Pendant tout ce temps, la femme est réputée impure et court de grands dangers. Aussi le souhait ordinaire qu'on fait à une femme accouchée est qu'elle achève ses quarante jours en toute sécurité: *تكملي اربعينك بخير*.

4° Les vœux.

Avant même de naître, l'enfant est voué à Dieu et mis sous la garde de plusieurs Saints et Saintes du Paradis. Il sera baptisé dans tel sanctuaire, on donnera son poids, en cierge et en encens, à tel Saint, la moitié ou le quart de sa valeur, à tel autre. A quel prix évalue-t-on la valeur de l'enfant? A trente deniers, comme autrefois N. S.; mais pour eux le denier ne vaut qu'une piastre. Vouer la moitié de l'enfant, c'est s'engager en son propre nom qu'il paiera, une fois en âge de travailler, quinze piastres (à peu près trois francs) du prix de son propre travail. D'aucuns expliquent ce vœu différemment et veulent que l'enfant donne au sanctuaire la moitié ou le quart du bénéfice de toute une année de travail. Un des vœux les plus typiques et qui intéressent le plus dans cette étude, est celui de laisser croître les cheveux de l'enfant pendant un certain nombre d'années, quatre, cinq ans et plus encore. Les cheveux seront tressés en mèches pendantes sur les épaules, comme pour les fillettes du pays; aucun outil tranchant ne doit y toucher avant l'expiration du temps fixé. Au temps marqué, c'est dans le sanctuaire même que les tresses seront coupées et déposées sur l'autel du Saint, avec leur poids en or ou en argent. On rencontre parfois des enfants portant la bure monacale avec le capuchon, la calotte et même une corde en poil de chèvres autour des reins; ce sont des voués à St. Antoine. Le vœu, une fois formé, malheur à qui manquerait de s'en acquitter bien fidèlement; tous les maux viendraient l'assaillir, et l'enfant, objet de tous ces vœux, s'il ne meurt pas, sera bien malheureux. Si quelqu'un est assailli de malheurs et d'accidents, c'est signe qu'il a des vœux à acquitter, vœux formés par sa mère ou sa tante et dont il n'a aucune connaissance.

Il y a deux manières d'acquitter les vœux; le premier est d'attendre que le collecteur *المجمع* de tel sanctuaire passe pour lui remettre la somme vouée; le second est de faire personnellement le pèlerinage, et c'est le plus fréquent, le pèlerinage faisant partie intégrante du vœu lui-même. On se met en route par groupes, les uns à pieds, voire même pieds nus, d'autres à dos d'ânes ou de mulets. Le voyage se fait à petites étapes. Arrivés au sanctuaire, les pèlerins prient, acquittent leurs vœux, font bénir leurs enfants et les couchent même pendant un certain temps, sous l'œil du Saint. Une petite pierre, entourée d'un chiffon, est pendue à la fenêtre ou placée sous l'autel en ex-voto. Pas de pèlerinage sans procession *زجاج*; au son des cymbales et des chants, l'on fait trois fois, processionnellement le tour de la nef. Parfois, pour régler, dit-on, les évolutions, on place au centre une chandelle allumée, autour de laquelle on exécute les tournées. Il n'est pas rare de voir des mères, faisant toutes seules, ou avec leurs enfants, le tour des murailles intérieures du sanctuaire. Ces circonvolutions sont d'un usage très ancien et très répandu.

¹ Le collecteur est une personne chargée de recueillir les dons et les vœux des fidèles.

Disons en passant un mot du *chaktyeh* شقّطيه ou toupet, autrefois très répandu, et qu'on rencontre assez fréquemment de nos jours, surtout dans le Liban oriental. Le toupet est une touffe de cheveux, qu'on laisse croître sur le devant de la tête et qui relevée sur la tête la couvrait et pendait jusqu'aux épaules. Autrefois on attachait au *chaktyeh* une vertu merveilleuse, et c'était souvent le signe extérieur d'un vœu. Cet usage est très répandu parmi les Metualis du Liban. Il est une autre espèce de toupet, d'origine plus récente, et entièrement tombé en désuétude, c'est de laisser une touffe de cheveux sur la partie postérieure de la tête, allant de l'oreille à l'oreille.

Une autre pratique très intéressante, ayant cours dans les épidémies, c'est la ceinture de l'Eglise ou torsade de foulards et de laine filée contournant les murs du sanctuaire, et qui a pour but d'enrayer le mal. Un jour, peut-être, je reviendrai sur ces différents usages, pour les traiter avec de plus amples détails.

5° Lecture des saints Livres sur la tête des enfants.

Les mères présentent souvent leurs enfants au prêtre pour les bénir. Dans les maladies, cette pratique est commune pour les personnes de tout âge. La lecture d'un chapitre de l'Evangile, sur la tête d'un enfant, est la meilleure bénédiction, aussi la mère sollicite-t-elle souvent cette faveur pour ses enfants. Cette pratique est répandue aussi parmi les infidèles Druzes et Musulmans.

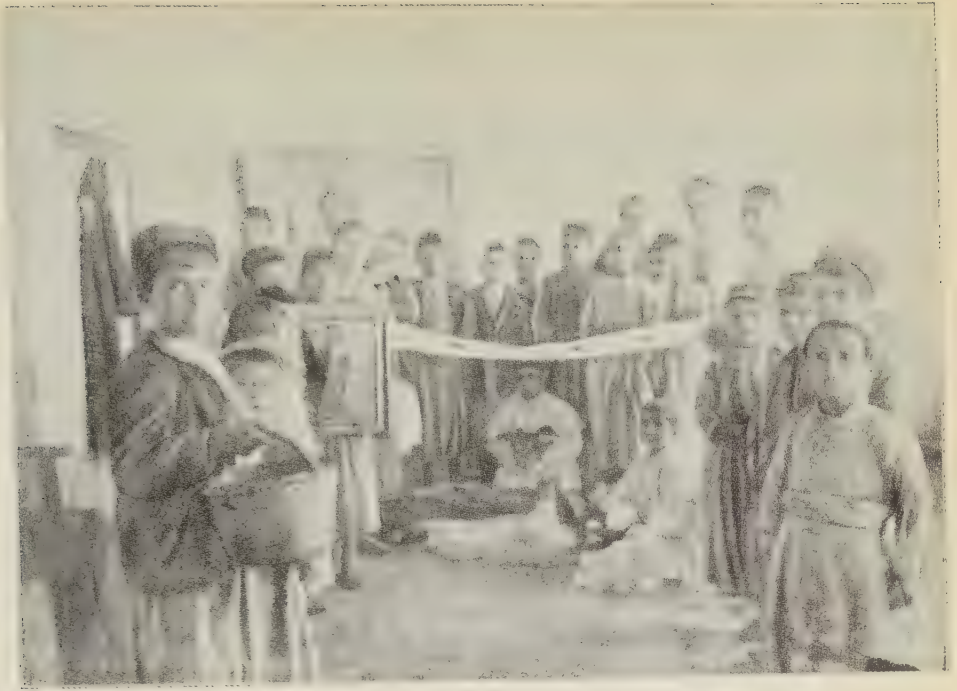
Une autre coutume qui a beaucoup d'affinité avec la précédente, c'est d'approcher les enfants de l'autel à la fin du Saint-Sacrifice, pour les faire bénir par Notre-Seigneur lui-même. Le prêtre se retourne vers le peuple, portant le calice et la patène et en touche légèrement la tête de l'enfant; c'est ce qu'on appelle *كسّ راس الولد*. On a surtout recours à ce moyen quand l'enfant a eu peur ou qu'il se réveille la nuit en sursaut.

6° Les fêtes.

A. Une fête bien chère aux enfants et toujours attendue avec impatience, c'est le dimanche des rameaux. Ce jour arrivé, les enfants sont vêtus d'un habit tout neuf, dit des rameaux *طقم الشعينه*, ils portent un grand rameau d'olivier appelé *شعينه* *šā'nini*¹, piqué de plusieurs chandelles de toute couleur. Ainsi équipés, les enfants exécutent une magnifique procession à l'Eglise, répétant l'Hosanna Filio David, faisant, comme dans toute procession d'ailleurs, trois circonvolutions autour des murs intérieurs ou extérieurs du sanctuaire.

Aux rameaux pendent toutes sortes de gâteaux et de fruits, qu'on appelle *قلاد* collier parce que ces fruits sont enfilés en forme de collier. A Ehden, et dans ses environs, ces enfilades de fruits sont suspendus au cou même de l'enfant et ils sont connus sous le nom de *مقلده* *maqladeh*. Après la cérémonie les enfants présentent de ces fruits bénits à tous les parents et amis, et tous doivent y faire honneur; c'est un souhait de bonheur et de longue vie à l'enfant. Les rameaux sont soigneusement gardés dans la famille comme une bénédiction *بركه*. Les chandelles ont aussi leur utilité, elles seront

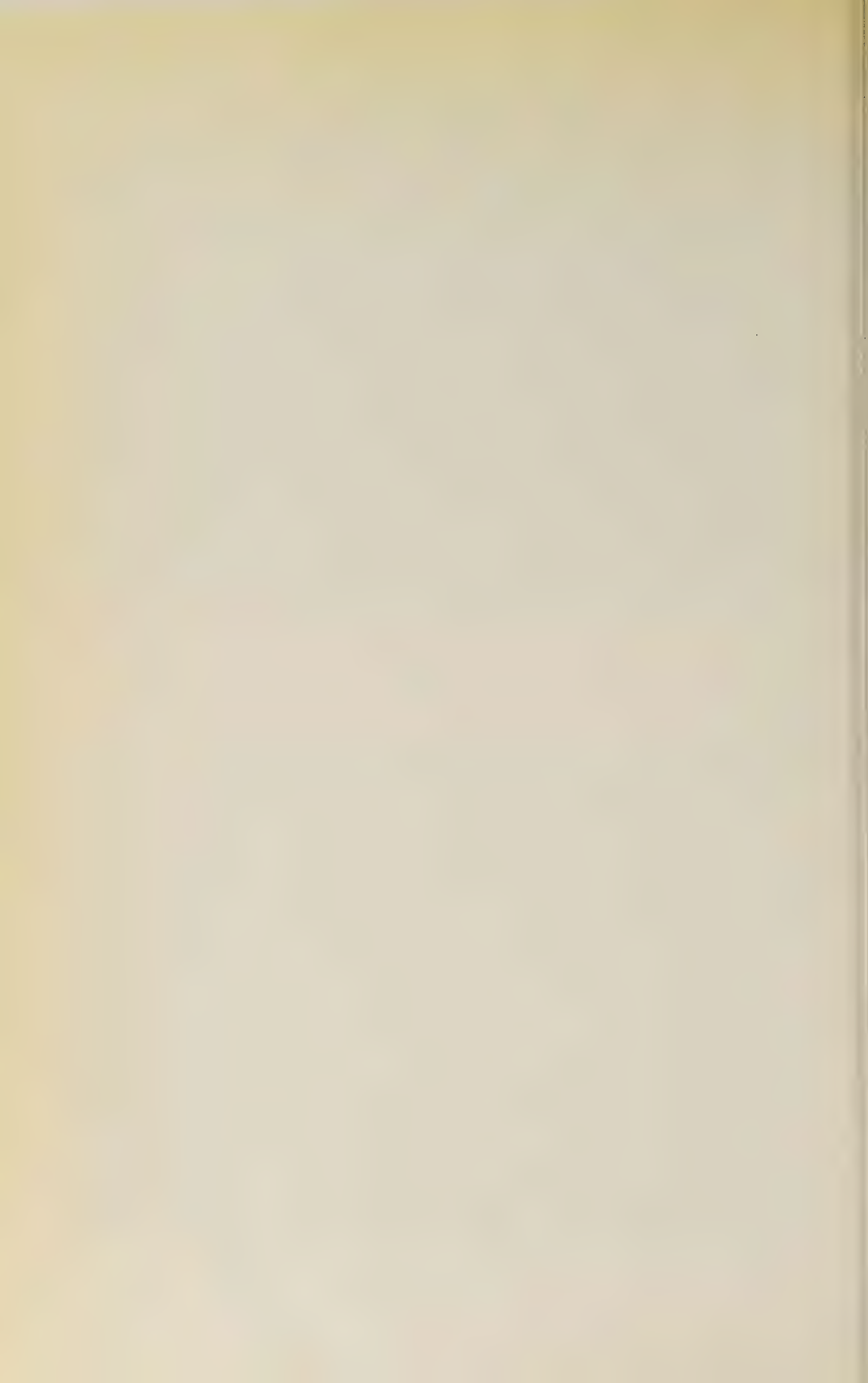
¹ Le *ش* se prononce ici comme s'il y avait un *ي*.



Lazare mort.



Lazare ressuscité.



allumées dans les magnaneries pour préserver les vers à soie et assurer une abondante récolte.

Les familles en deuil ne font pas de fête, et les enfants ne portent guère de *ša'nīnī*¹ شعنيته, ni d'enfilades de gâteaux, encore moins d'habits neufs; témoin ce couplet d'un chant antique que je ne puis m'empêcher de citer littéralement:

Fête, viens et passe au-dessus de notre demeure; يا عيد عتيد وامرق² فوق حارتنا
La fête n'est pas pour nous, mais pour notre العيد ما هو لنا العيد لجارتنا
voisine;

A cette fête, nous ne préparerons point le henny, يوم العيد ما نجبل حناني
Et nous nous ne ferons guère de gâteaux. ولا بعمل كمك بالحلواني

B. La St. Lazare العازار. — Cette fête est bien celle des enfants, qui se chargent de la célébrer à leur façon. Le Samedi, vigile des Rameaux, les enfants se forment en groupe et s'en vont parcourant toutes les maisons du village, renouvelant partout la scène de l'Evangile: Notre Seigneur et la Ste Vierge ouvrent la marche, puis viennent Lazare et ses deux sœurs, suivent les chanteurs, un enfant chargé d'un panier pour recueillir les dons, un autre portant un coussin et une fourrure de mouton, pour coucher Lazare, et un voile noir pour le couvrir et enfin le cortège des enfants qui représentent les apôtres et les Juifs. On arrive, Lazare est couché à terre, à côté ses deux sœurs en deuil; les chantres déroulent une longue bande de papier³, large de quelques centimètres, appelée العازار ورة, et commencent à chanter des strophes spéciales, coupées par la récitation du récit évangélique. La joie est au comble, quand on entend le commandement du Maître: «Lazare, sors du tombeau, عازار قوم لبرا». Un hurra général accueille le miraculé, qu'on s'empresse d'orner de mille fleurs.

Un petit don, généralement en œufs de poule, sert à rémunérer les enfants de leur peine, don qu'ils se partageront à la fin de la journée. Les œufs, outre leur symbolisme, servent aux enjeux très animés de Pâques. Il est à remarquer, que dans les strophes chantées à cette occasion, on rappelle une troisième sœur de Lazare, appelée Elisabeth:

العازار مات كان له ثلاث خيات مريم ومرتا والتالته صابات

«Quand Lazare mourut, il avait trois sœurs, Marie, Marthe et Elisabeth.»

C. Le jour des cendres. — La veille du jour des cendres, on dit à l'enfant que son chameau (?) جملة vient, la nuit, le visiter, et lui attacher au bras une pièce de monnaie. L'enfant se couche dans cette perspective, rêve généralement de chameaux, et trouve, le lendemain, à son bras, une petite pièce de monnaie avec un bout de poil qu'on dit être un vestige du passage du chameaux. Je n'ai pu en savoir davantage sur cette superstition, déjà trop vieillie; et pro-

¹ V. p. 1074, note 1.

² أمرق pour امرق.

³ La longueur de cette bande est passé en proverbe العازار طول ورة.

blement, ce n'est qu'une ruse pour exciter les enfants à bien passer le temps du carême. Pour cette raison aussi, on dit aux enfants qu'un chargement de raisins-secs se trouve sur la grande route pour les enfants bien sages, le mercredi de la mi-carême. Mais pourquoi est-ce le chameau qu'on met en scène? Je ne pourrai le dire, peut-être c'est un dernier vestige d'une superstition antique.

D. L'Épiphanie. — La veille de l'Épiphanie, c'est Notre-Seigneur qui passe, en bénissant les enfants bien sages. Les portes doivent être tenues ouvertes toute la nuit, quelque froid qu'il fasse. Si, au passage, Jésus trouve les enfants en prière, il leur repartit une abondante bénédiction qui assure le bonheur de toute la vie. Les mères doivent prier beaucoup pour leurs enfants, pendant cette nuit, appelée «la nuit du destin ليلة القدر»; et le dicton dit que «l'enfant pour qui sa mère ne prie pas la nuit du destin, sera malheureux الى مايتصلى له امه ليلة القدر مايتوفق». Les enfants se peignent aussi dans l'obscurité complète, et si des étincelles éclatent sous les coups de peigne, c'est signe de bonheur.

§ 7. Berceuses et chants pour les enfants.

Les chants des mères libanaises pour leurs enfants sont nombreux; pour en donner une idée bien définie, je les partage en quatre classes: 1^o les berceuses proprement dites, appelées *lalla* ¹ أو *lalla*; 2^o les chants louangeux, que nous appellerons épithalames, parcequ'ils sont du même genre que les mélodies récitées dans les noces et les réjouissances et qu'ils ont le même nom *ouha* أوها; 3^o les *moūal* موال ou romances de tendresse; 4^o les prières chantées. Nous en citerons des extraits, dans quatre paragraphes différents.

C'est le cœur d'une mère qui s'étale dans ces chants divers. L'expression est souvent incomplète, le sentiment paraît parfois outré, la comparaison laisse bien à désirer, mais partout on sent palpiter le cœur maternel. En un mot, l'écorce est vulgaire, mais le fond est charmant, très riche en sentiments poétiques, et touche parfois au sublime. Dédaigner cette poésie populaire, parce qu'elle ne s'assujettit point aux règles de la prosodie et de la critique, serait une criante injustice. Sous une forme ou sous une autre, toute la nature rappelle à la mère son enfant, et tout lui sert à exhaler les tendresses de son cœur. La rose, la violette, le lotus, le cassis, les grenades, toutes les fleurs et tous les fruits, lui prêtent leurs accents, sans oublier les astres du firmament et les perles des océans. Puis, c'est le côté folkloristique que nous envisageons surtout dans ces recueils, et c'est à ce point de vue que le choix a été fait.

La mélodie de ces chants est monotone, c'est presque toujours le même rythme; les notes d'agrément que chaque personne ajoute à plaisir, et la douceur de la voix féminine, rendent ces chants pourtant assez harmonieux. Les strophes annotées en donnent une certaine idée. Je donne le texte original de ces chants, tel qu'il est en langue vulgaire, sans m'attarder à l'explication littérale des mots pour ne pas étendre outre mesure cette partie, déjà assez étendue.

¹ Ce mot se prononce *lalla*, on le fait précéder de l'article: *al-lalla* et on dit couramment pour exciter un enfant à dormir *'o lalla* أو لا; n'y a-t-il là qu'une ressemblance fortuite avec le mot latin *lallo*?



Enfants à cheveux pendants et à *chaktye*.



Trois mises diverses.



A. Berceuses.

Lent. I^o

Nam lal — lâh — — — yâ 'ai — — — — ny
 Yâ ḥab — qa — — — bij — — jî nai — — — — ny
 Lâ — — ki — nil — — — ḥa-baq yid — — — — bal
 Ouib-ny y' 'ich — — — — qe-bâl 'ai — — — — ny

1^o Dors, sous la garde de Dieu, mon chéri,
 Tendre basilic¹ du jardin;
 Mon fils est plus cher qu'un basilic,
 Plus cher que toutes les fleurs du jardin.

2^o Dors, sous la garde de Dieu, mon chéri,
 Tendre basilic du jardin;
 Mais le basilic perd vite son éclat,
 Et mon fils grandit sous mon regard.

3^o Dors, sous la garde de Dieu, mon chéri,
 Toi qui m'es plus cher que moi-même;
 Mon fils est plus cher qu'un cavalier²,
 Toujours au premier rang.

4^o Dors, sous la garde de Dieu, mon chéri,
 Loin de tout préjudice;
 Et si quelque préjudice survenait, Dieu
 Le repoussera bien loin, derrière la nuée.

II^o

Dors lalla, mon chéri,
 Beau comme les gazelles des champs;
 L'homme dans le malheur,
 S'écrie: «Vierge, au secours!»

III^o

1^o Puisse mon fils, dormir, puisse-t-il aimer le sommeil,
 Puisse-t-il affectionner la prière et le jeûne,
 Et grandir tous les jours, plein de santé!

2^o Dors, mon fils, dors, pour t'égorger une oie et deux colombes —
 Colombes, n'en croyez rien; ce n'est qu'une ruse pour endormir mon fils.

¹ La comparaison de l'enfant au basilic est passée en proverbe: الولد مثل بحبته c.-à-d. bien tendre; un petit rien l'abat, un peu de soin le remet en bon état.

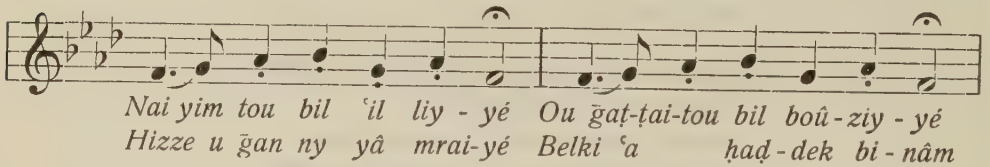
² Une tribu arabe n'a rien de plus cher que son cavalier qui la défend de toute attaque.

IV^o

- 1^o Chamelier, mon oncle, ce n'est pas toi, mais ma mère que j'appelle;
Ce sont ses caresses que je convoite, et son sein que je veux.
- 2^o Chamelier, mon oncle, mène ton chameau bien loin,
Mène ton chameau à Damas, et nous en rapporte deux charges de grenades.
- 3^o Chamelier, presse le pas, le soir est tombé, et tu n'as point de logis;
Ton unique asile est le kan, mais le kan est encore bien loin.

V^o

- 1^o Je l'ai couché dans un berceau neuf, j'ai craint pour lui le mauvais regard;
Berce-le, émir Šedid, peut-être s'endormira-t-il à ta voix.



- 2^o Je l'ai couché dans une chambre haute, et l'ai recouvert d'un riche habit.
Berce et chante, o femme, peut-être s'endormira-t-il à ta voix.
- 3^o Je l'ai couché, dans le jardin, j'ai craint pour lui le mauvais oeil;
Berce et chante, o Zainé, peut-être s'endormira-t-il à ta voix.

VI^o

- 1^o Passereau du paradis, tout rouge sans aucune teinture (sans henny),
Plonge bien avant, dans la mer, et rapporte un gâteau au bébé.
- 2^o Passereau des deux fleuves, au plumage nuancé de diverses couleurs,
Vas à l'occident et viens de l'orient, et rapporte du sommeil aux yeux des
petits enfants.

VII^o

Marchand de raisins, dis à mon père et à mon frère,
Que les bédouins m'ont conduit à la forteresse de Majolaya;
Autrefois, je ramassais du bois et puisais de l'eau à ma mère,
Je berçais mon petit neveu, couché dans un berceau d'or;
Et me voilà obligé de bercer le fils du bédouin dans un berceau du bois.

VIII^o

Dieu éternel, garde ton serviteur dans son sommeil;
Garde-le, protège-le couché dans son berceau.

IX^o

A un enfant entouré de ses frères.
Dors, dors en paix, astre entouré d'une pléiade d'étoiles;
Les étoiles caressent les astres, et les astres les étoiles.

X^o

Dors, benjamin du foyer paternel,
 Puissent les tiens ne jamais te perdre,
 Qu'ils coupent les pièces de soie
 Pour te préparer des vêtements.

XI^o

Pour une fille.

Ma fille, qui dort, je te souhaite d'être toujours en parfaite santé;
 Je te souhaite des rêves d'or, la nuit, dans ta couchette.

Ma fille, ma chérie, toute parfumée d'ambre.
 Ton père est connu pour sa générosité,
 Et ta mère mourrait avant de donner un morceau de pain¹.

Ma fille, ma chérie, la lune a terminé
 Sa course, où donc est-tu allée?
 La lune et les étoiles ont disparu,
 Et c'est toi qui as éclairé les ténèbres devant moi.

Ma fille, ma mignonne, je te souhaite
 Un sommeil bien paisible;
 Je fais des vœux de longue vie, pour toi,
 Pour ton père et pour moi.

XII^o

Apostrophe à la lune.

Astre, aux pâles rayons, qui t'a fait donc descendre de ton ciel, sur l'aire?
 «Ce qui m'a fait descendre, ce sont ces filles aux yeux doux et timides».

Bel astre, comment es-tu descendu sur la place?
 «Ce sont ces filles, aux yeux doux et timides qui m'ont fait descendre».

XIII^o

Les premiers pas d'un enfant.

1^o Lève-toi, mon chéri, essaie tes premiers pas,
 Tes pieds sont potelés et blancs comme le fromage;
 Ta ceinture bien serrée et de la meilleure soie,
 Et ton père est bien puissant.

2^o Lève-toi, mon chéri, à la taille élancée comme le palmier,
 Et avance à petits pas;
 Le palmier s'élève à la porte de notre demeure
 Et nous l'arrosons de notre eau,
 Oh! que la jeunesse de notre village est belle,
 Se promenant lentement et avec grâce!

¹ La générosité est une qualité dans les hommes, un défaut dans les femmes.

XIV^o

A un fils pendant la saison d'été.

Dors, mon fils, dors, comme dort la camomille
L'été est bien paisible, mais l'hiver est bien fou;
Père, ne t'inquiète pas du sort de tes enfants,
Le Père du ciel leur fournit leur subsistance.

B. Romances.

I^o

Dors, mon fils, dors, la grasse matinée,
Dors un sommeil paisible et sans aucun souci;
Près de toi, l'ange du ciel veille sans aucune relâche;
Dors mon fils, en paix, et sans aucun souci.

II^o

Dors en paix, mon fils, la prune de mes yeux,
Rose parfumée, éclore dans les jardins;
O vous qui faites la cueillette des roses, ne les cueillez pas toutes,
Laissez-en une partie aux petits enfants,
Laissez-en à mon petit chéri, la prune de mes yeux.

III^o

Dors en paix, mon chéri, la prune de mon œil,
Les violettes forment haie autour de toi,
Et des grappes superbes de raisin s'élèvent en murailles.
Si je t'appelle, mon fils, réponds, mon chéri, à ma voix;
Oh! que jamais les douleurs de la séparation ne viennent nous assaillir.

IV^o

Dors en paix, mon chéri, la prune de mon œil,
Rosier du Bengale, que j'ai plantée de mes mains et arrosée de mes larmes;
Le rosier a grandi, et son doux parfum est parvenu jusqu'à moi;
Et voilà qu'un étranger vient le cueillir, et moi je regarde tout étonnée.

V^o

1^o O toi qui dors la nuit, j'éprouve moi aussi le même besoin que toi;
Pourtant ton œil dort, et le mien veille pour toi.

2^o Je veille toute la nuit, et toi tu dors profondément,
Ami, à l'œil noir, de tout temps, bien cher à mon cœur.
— Tu es indisposé, m'a-t-on dit, et tes traits se sont altérés,
Ami, à l'œil noir, de tout temps, bien cher à mon cœur.

VI^o

Toi qui dors la nuit, du sommeil de la grasse matinée,
Dors bien en paix, et fais des rêves d'or;
A toi le sommeil paisible et réparateur (de santé),
A moi le sommeil agité et tout le mal qui peut t'arriver.

VII^o

Je t'aime mon fils aujourd'hui, je t'aimais hier, je t'aimerai demain,
J'aime tes longs cheveux pendants et ton doux regard;
Je t'ouvrirai les portes de la demeure supérieure, là tu dormiras à pleins yeux,
Et moi je me rassasierai le cœur et le regard de ta vue, o mon chéri.

VIII^o

La violette a dit: «Je suis la reine de la campagne,
Je suis petite, mais j'exhale un parfum exquis:
Et si je m'absente un an ou deux ou même cent,
A mon retour, je retrouve toujours la même affection».

IX^o

Enfant tendrement élevé entre les bras de ton père et de ta mère;
La miséricorde de Dieu soit sur les restes de ceux qui t'ont donnée le jour.
— «O vous qui cultivez les roses parmi les jasmins,
Pourquoi, je vous prie, ce retard à en faire la cueillette?»

X^o

Je fais pour toi mille souhaits, fils à l'œil fortement enduit de collyre,
Cassis ambré des roseaux, lotus parfumé de la campagne;
Sous tes pas, la terre aride verdit;
Tu as détourné ton regard de moi, mais ton cœur est sans aucune amertume.

XI^o

Dialogue entre une mère et son fils.

— «Voyageur en partance pour Damas, salue pour moi ma mère,
Un vrai salut du cœur et de la bouche;
Si c'est amour de l'argent, mère, qui t'éloigne de moi,
J'irai moi-même à Damas, et j'en rapporterai l'argent à pleines poches.»

Réponse de la mère.

— «Etoile du matin, montre-toi, de grâce, et repars bien vite,
Chargée de toutes mes tendresses pour mon fils,
Salue pour moi mon fils et dis lui
Que nous nous sommes séparés, mais Dieu ne tardera pas à nous réunir.»

Un autre dialogue.

— «Chamelier en partance pour Damas, important des charges de café,
Arrête tes chameaux, et transmets nos meilleurs salutations;
Et si, o chamelier, tu repasses dans nos parages,
Rapporte-moi les salutations du bien-aimé et je me charge de ta récompense».

Réponse.

La caravane arabe est rentrée du voyage, rapportant les salutations du bien-aimé :
 — «Mère du petit chéri, où est la récompense promise ?
 — La récompense, la voici, tu l'as bien méritée et je te la donne de grand cœur.»

XII^o

Souhaits illusoires.

Voyageur en partance pour Damas, rapporte-moi Damas dans un foulard,
 La mer dans un petit tube et le soleil dans une lanterne (pour mon petit chéri) !
 Mes vœux pour toi, o mon cher trésor,
 Toute une longue vie, protégée par les anges du ciel.

C. Epithalames.

I^o

Mon fils est bien jeune, il marche sur des tapis de soie,
 Il a la taille élancée et la ceinture toute ruisselante d'or;
 Oh! quelle merveille!
 La lune du ciel, comment est-elle descendue sur terre!

II^o

N. est bien jeune, que Dieu le conserve à sa mère;
 Trois grains de beauté ornent sa belle joue¹;
 Amateur des roses, cueille vite ton rosier
 Avant que le souffle de l'été ne vienne l'effleurer.

III^o

'E 'où - ha Yá bny u y - â war - dy 'à - la şî - ny
 'E 'où - ha Ya-baqat al-misk 'a şadrys sala-ti-ny
 'E 'où - ha koll-il-bnat 'a şosnek biet ra mîva
 'E 'où - ha min il şibbak remîwa lak braţyly

(Cris très hauts et gutturaux: li li li li etc.)

Mon fils, belle rose placée sur une pièce de porcelaine,
 Bouquet musqué, digne d'être placé sur la poitrine des rois;
 Toutes les filles sont éprises de sa beauté,
 Et des fenêtres de leur demeure, elles ont, à ton passage remué leur mouchoir,
 en signe d'admiration.

IV^o

Mon fils, perle précieuse qui orne ma tête²,
 Je ne vendrai point mon bijou et ne le céderai, à qui que ce soit;
 Quand je dis, mon fils, je relève fièrement la tête,
 Et crible de balles les cœurs de mes ennemis.

¹ Les grains de beauté sont des signes d'intelligence.

² Les enfants sont des perles qui embellissent la couronne conjugale; plus il y a d'enfants, plus la couronne est riche.



Trois petits citadins.



Fillettes chargées de bijoux portant trois costumes divers.

V^o

G. est un bien jeune, bien jeune et chéri de ses sœurs,
Tous, grands et petits, l'ont en égale affection¹,
Puisse la joie des noces éclairer ton foyer, o mère!
Alors ton fils, jettera l'or à pleines mains.

VI^o

G. est fils unique et bien cher aux siens;
Comme une étoile brillante, tu t'es levé pour ta maman au mois d'avril;
Tu t'es levé pour elle, et quand tu lui souris, le foyer s'éclaire de mille
bougies princières²!

VII^o

Mon fils est bien jeune, il avance tenant en main le pan de son habit de drap;
Mère et tante, prononcez à sa vue le nom de Dieu, pour le préserver du
mauvais œil;
— «Le nom de Dieu le préserve! Venez-tous voir quelle grâce dans sa
démarche!»

VIII^o

Moi qui chante à tout vent qui souffle, je veux dire un chant de louange
à tous ces enfants réunis,
Et célébrer J. qui brille parmi eux; il a la taille élancée, et l'encrier piqué
à sa ceinture rehausse encore son mérite³.

IX^o

Pour une fille.

^o Epouse, élevée dans un berceau de roses,
A toi la beauté rehaussée par tes dents de perles;
Ton père t'avait promise en mariage, puis il s'est repris, et demanda pour
toi un meilleur parti;
Toutes les filles perdent de leur prix, et toi tu deviens de plus en plus
précieuse.

^o Ma fille, ma chérie⁴ toute parfumée qu'on dirait un clou de girofle, ou
un grain d'encens aromatique;

Qu'il est beau le collier pendu à ton cou!

Les années passeront, mais ton amour ne passera pas.

¹ Litt.: jurent par sa vie.

² == bougies de 1^{ère} qualité.

³ Autrefois, tous ceux qui savaient écrire, piquaient un long encrier à marteau sous la ceinture.

⁴ Litt.: mon âme.

*D. Mélopées sous forme de prières.*I^o

Le matin.

Louange et gloire à toi!
 Je te glorifie, o mon Seigneur et mon Créateur,
 De cœur et de bouche;
 La terre que je foule aux pieds,
 Les rois assis sur leur trône,
 La terre avec ses cours d'eau,
 La grotte de Bethléem et Celui qui y est né,
 Tout te glorifie, Seigneur.
 J'ai vu l'aurore éclore,
 Et j'ai loué et remercié mon Dieu,
 Jésus mon assistance,
 L'Esprit Saint mon intercesseur,
 La Vierge Marie mon refuge.

II^o

Le soir pour chasser les mauvais rêves.

Vierge vouée à Dieu, de grâce, intercède pour moi,
 Je brûlerai un cierge et de l'encens en ton honneur,
 Et te prodiguerai tous les honneurs de grand cœur.
 Fils de Sion, allons visiter la sainte demeure,
 Là, nous trouverons la Vierge Notre-Dame, lisant dans un livre,
 Assise sur un siège élevé.
 Le Christ vient la visiter et lui dit: «Ma mère, pourquoi es-tu éveillée?
 — Mon fils, répondit-elle, j'ai vu en rêve les Juifs se liguier contre vous,
 Vous traîner sur les épines et les chardons,
 Et vous clouer sur une croix faite en bois de chêne.»
 Jésus lui dit: «Tout cela est bien vrai, o ma mère, mère lumineuse,
 Pour qui on brûle des cierges et de l'encens;
 Toute personne qui lira ce psaume, ne sera hantée d'aucun mauvais rêve.»

III^o

Hirondelle voyageuse, mange et bois, jeûne et prie, demain c'est le départ;
 Nous partons vers la maison du Christ aux cheveux pendants et au visage
 rayonnant.

On étend une natte et on nous invite à nous asseoir,
 On apporte des coussins, sur lesquels nous nous appuyons;
 On ouvre le psautier et on lit;
 Nous entendîmes la lecture de la Vierge;
 Nous vîmes des châteaux et de hauts palais;
 Et deux colombes roucoulant pour égayer les oiseaux du ciel.
 Je souhaite d'être enterré en ce lieu béni,
 Pour que ma tombe soit foulée par les heureux habitants de ces lieux,
 Et par les pieds de la Vierge, le salut soit sur elle.

IV⁰Une prière à la Vierge¹.

Vierge, pitié et miséricorde,

Vierge, je suis ton captif, délivre-moi du péché.

Isaïe a prédit que Jésus prendrait chair en ton sein;

L'ange Gabriel vint t'annoncer, au moment où tu allais puiser de l'eau à la fontaine;

Tu reçus le message céleste, et tu conçus du Saint Esprit.

Et tu allas conter cette nouvelle à ta tante Elizabeth.

§ 8. Le langage des petits enfants.

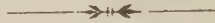
Pour parler aux petits enfants, il est un langage tout à fait de convention, composé de mots monosyllabiques ou bisyllabiques, et ce sont ces mots que les enfants commencent à bégayer. Voici les mots le plus généralement employés, rangés par ordre alphabétique.

| | | |
|-------------------|-------------------|------------------------|
| sommeil, dormir | 'ō-'ō | أَوْ — أَوْ |
| œuf, poule | 'ā-'ā | أُ — أُ |
| père | pappa ou 'appa | أَبَا ou أَبَا |
| mère | mama ou 'amma | أُمَا ou ماما |
| saleté, sale | 'ā-'ā' ou yā'-yā' | أَع — أَع ou يَع — يَع |
| bébé | bā-bā | بَابَا |
| fini, plus rien | baḥḥa | بَحَا |
| pour faire peur | bā' ou bā'-bā' | بَع ou بَعِيع |
| pour étonner | baḥḥa | بَحَا |
| aliment cuit | boffā | بُوكَا |
| chat | biss | بِس |
| promenade | tišš | تَش |
| sœur | taitī | تَيْتِي |
| chien, balançoire | titi | تَيْتِي |
| mouton | tū-tū | تُو — تُو |
| froid | ḥū-ḥū | خُو — خُو |
| marcher | dādī | دَادِي |
| neuf (habit) | daḥḥā | دَحَا |
| frapper | diddī | دِدِي |

¹ Partout dans ces mélopées on trouve le nom de la Vierge, et c'est ce nom béni que l'enfant bégaye au berceau et il se grave dans son cœur pour ne plus s'en effacer.

| | | |
|---------------------------|----------------|-----------|
| garde de tomber | <i>dowā</i> | دَوَا |
| monture | <i>dah</i> | دَه |
| saleté | <i>kākā</i> | كَكَ |
| idem | <i>koṣṣa</i> | كَصَا |
| défense d'y toucher | <i>kowā</i> | كَوَا |
| chose qui fait peur | <i>ko-ko</i> | كَو — كُو |
| pain | <i>mammā</i> | مَمَّا |
| eau, boisson | <i>nbowā</i> | نَبَوَا |
| pour caresser un bébé | <i>nkoṛṛā</i> | نَكَمَّا |
| gâteau, douceur | <i>nannī</i> | نَنِّي |
| bœuf, chèvre | <i>ho-ho</i> | هُو هُو |
| chien | <i>hab-hab</i> | هَب هَب |
| âne | <i>hišš</i> | هَش هَش |
| tout ce qui fait souffrir | <i>wā-wā</i> | وَاوَا |

On pourrait encore allonger cette liste, mais les mots sus-mentionnés suffisent pour donner une idée de ce langage tout à fait primitif et montrer que ce sont les gutturales et les consonnes les plus dures et les plus difficiles à prononcer que l'enfant s'exerce à répéter au berceau et arrive petit à petit à les bien articuler. J'ai vu des enfants de cinq ou six mois bégayer le mot *nkoṛṛā* parce que c'est le mot qu'ils entendent répéter le plus fréquemment.



Bwalu.

Note de lexicologie africaine¹.

Par BERNHARD STRUCK, Collaborateur du Musée Royal d'Ethnographie à Berlin.

Dans la langue des *běnă Lŭlŭwă*² il se trouve un mot d'une signification très variée; ce mot est *bwălŭ* (pl. *mălŭ*) qui signifie en général une affaire, une action ou une cause. Un mwena Luluwa ne pourrait proférer trente mots sans faire usage de *bwalu*. Tout ce que fera le Nègre, ce sera *bwalu*, le motif même de son action est un *bwalu*. Quand une action lui est devenue familière ou coutume, elle devient aussi *bwalu* (conduite ou: métier, et même: devoir). De même une entreprise ou un événement qui ne se fait qu'une fois, sont désignés par *bwalu*, qui peut signifier aussi «histoire». Les *malu* des livres de Dieu (*mălŭ ă mŭ mikăndă ya Mfidi Mŭkŭlŭ*) sont les récits de l'Écriture. Quand l'on présente un fait réel pour soutenir une idée générale quelconque, on dit: *Bwălŭ kăbŭbŭ*, voici le *bwalu*, la démonstration. Vraiment on pourrait dire comme en allemand (d'une modification légère):

«Denn eben, wo Begriffe fehlen,
Da stellt dies Wort zur rechten Zeit sich ein.»

Nous voilà bientôt au *bwalu* proprement dit, au «palabre» (conversation, sermon, harangue) qui, comme l'on sait, fait la joie de l'indigène. *Kulămbulŭla*

¹ La note suivante déjà étant tracée en 1905 et bien favorablement jugée par le R. P. DE CLERCQ, je ne me suis décidé de la publier qu'après avoir parlé moi-même la langue *bena* Luluwa pendant trois mois [avec l'indigène Joseph Tjikaya, Muvili de naissance (Loango), parlant le *bena* Luluwa aussi bien que sa langue maternelle]. J'espère avoir donné assez de détail phonétique; une revision systématique de mes notices avec indication des accents dynamiques et toniques sera publiée au cours des «Linguistische Studien aus Belgisch- und Französisch-Kongo.»

² Ou *běnă Mŏyŏ*, nation bantoue au sud du bassin du Congo. Malheureusement les ethnographes semblent tenir au nom «Bachilange» que les *bena* Luluwa eux-mêmes ignorent. D'après ce que m'a écrit le R. P. DE CLERCQ, les *bena* Luluwa sont appelés *Tuŝi Laŋi* ou *Baŝi Laŋi* par les *Băťjŏkŭwě*; c'est ainsi qu'un chef mwena Luluwa prononçait le nom, les Angolais le prononcent mieux «*Tuŝilange*», ce que rappelle une étymologie totémistique, *nge* signifiant «léopard» (du moins aux dialectes de l'est) et *ŝi* se dérivant peut-être du Protobantu *kɪ* «terre, pays» (v. CHATELAIN, Kimbundu Grammar p. XI). La syllabe *la* se compare au *-ŋa-* dérivatif de la région des Grands Lacs. En étymologisant, M. FROBENIUS confond *ŝflă* «ne pas manger» avec ce *-ŝi-la-*, et l'absurdité de son opinion s'éprouve largement par les noms de quelques autres tribus, p. ex.: *baŝi Bŏmbo*, *baŝi Lele*, *baŝi Mphănga*, [*vasi* *Maluŋgo*] et *Baŝilămbwă*, *Baŝilămbēmbele*, *Baŝilaka-sănga*, *Baŝilănkăhănkha* etc. Suivant les renseignements fournis par WISSMANN, l'origine du nom de *Baŝilange* se trouve chez une ancienne race inférieure, dont l'absorption par les *Balŭba* conquéreurs ait développé les *bena* Luluwa d'aujourd'hui. En se glorifiant, eux-mêmes se nomment *Balŭba*. D'ailleurs les peuplades voisines *Balŭba*, *bena Kaŋoka* ne connaissent pas le nom de *Baŝilange* et ne les désignent jamais autrement que sous le nom de *běnă Lŭlŭwă*, ou *běnă Mŏyŏ* (sur ce dernier nom, les *bena Kaŋoka* aiment à faire un jeu de mot et disent *bena moyi* = les poltrons). Les *bena* Luluwa, avec les *Balŭba* habitants à l'ouest du *Lubilanŝi* et une demi douzaine d'autres petites tribus sont désignés, un peu dédaigneusement, sous le nom de *Baťēmba*. Jadis, au temps du fameux *Kalămba Mukēnge*, on appelait les *bena* Luluwa aussi *bena Dyămbă* («possesseurs du chanvre»); *běnă Mŏyŏ* se rapporte à leur manière de saluer.

bwálũ, arranger un palabre: cette idée suffit pour détourner le Noir de ses occupations les plus chères, surtout si ce bwalu est quelque chose à part, un procès, un litige (*tjilũmbũ*). Le mwena Luluwa, on le sait, est contentieux et processif, c'est son *bwalu*: en ce cas «manière, caractère»¹, *munthũ ku bwálũ bwándĩ munthũ ku bwálũ bwándĩ* «chacun à sa propre façon». Les *Balũba* (de l'ouest) aiment à dire: *mũnthũ mālũ ěnde, mũnthũ mālũ ěnde*, chacun à ses habitudes (DE CLERCQ, Langue Luba, p. 168)².

Nous tenons des rapports de WISSMANN un autre trait plus gagnant des bena Luluwa. Tandis que la métaphysique de l'animisme ne prédispose pas les *Bãtjókwe* et les *Imbàngala* à approfondir les questions qui leur sont incompréhensibles, les bena Luluwa (bien entendu les indigènes pas encore convertis au christianisme) ne sont pas si faciles à tranquilliser. Infatigables, ils posent des questions sur toutes les choses et tous les incidents dont ils n'ont pas compris la causalité — un interrogatoire mené systématiquement jusqu'à la question finale: *bwálũ kǎĩ?* (quelle en est la cause, pourquoi?). On rencontre la même idée fondamentale dans d'autres expressions aussi; quand un mwena Luluwa veut en finir avec une discussion, il dit tout simplement: Ici il n'y a pas de bwalu, cela ne fait rien à l'affaire, n'importe: *kǎfěná bwálũ, nášǎ bwálũ* ou *bwálũ nášǎ*, le dernier maintenant devenant général (de là, par une assimilation extraordinaire: *bwáša* «non»). Ou il emploiera l'expression rhétorique: *ũđĩ ně bwálũ?* y a-t-il un bwalu, qu'importe? Et il s'ensuit l'effet prémédité, l'aveu de l'absence complète d'un bwalu. Quand le Noir est embarrassé par une affaire qui lui est désagréable, il se sert, tout comme son frère de l'Afrique orientale (*si shauri yangu*), du subterfuge: *tjěná ně bwálũ* (je n'ai pas de bwalu, ce n'est pas mon affaire). Par conséquent, *bwalu* inclut l'idée de la «responsabilité»: *kudĩ ně bwálũ bwa* — être responsable de quelque chose. Et pour confirmer ce qu'il a dit, le parleur indigène ajoute: *Bwálũ*, effectivement, c'est cela³. Pendant toute la durée du discours (du *bwalu*) il reste froid. En général, il faut attendre longtemps pour que la colère d'un mwena Luluwa éclate. Mais une fois arrivé à ce point, on le voit souvent se mordre la lèvre inférieure et pousser des sifflements convulsifs, comme si l'émotion excessive lui coupait la parole. C'est alors un grand *bwalu*.

Mais la locution doucereuse «*tjěná ně bwálũ*» (on peut ajouter par pléonasme *náša*) peut aussi avoir un fond plus réel; *bwalu* est souvent équivalent à «crime» ou «faute»; ainsi l'on dit d'un homme qui agit injustement ou qui a commis une faute; qu'il a un *bwalu*, ce qui laisse sousentendre l'auditeur «*bũbĩ*», l'adjectif indispensable pour exprimer un mauvais bwalu. Quand l'accusé n'est pas coupable, il n'a pas de bwalu «*kěná ně bwálũ*». Pour indiquer contre qui il a péché, le mwena Luluwa a coutume de dire qu'il a un bwalu auprès de ce dernier (*kudĩ* lit. au bord de la place où l'autre se trouve). Quelquefois, *bwalu* se traduira comme «incrimination», ou «reproche».

¹ Comp. en Ewe: *ewé nya menyõ o* «il n'est pas de bon caractère» m. à m. son palabre n'est bon pas

² Il faut remarquer qu'une grande partie des locutions communiquées se trouve également dans l'idiome des *Balũba* de l'ouest (*Bulũba*).

³ Comparez en portugais: *palavra!* sur ma parole!

On a vu que *bwalu* ne comprend pas l'idée de l'injustice. C'est une idée neutre, et une bonne action (*bwālũ bwimphẽ*) est opposée au *bwālũ būbi*, au crime, au méfait. Il est bien à douter, si les *bena Luluwa* ont beaucoup parlé de bons malus aux temps passés; au contraire, plus d'une fois ils se seront moqués d'un homme bon (*nẽ mālũ mēmphẽ*) comme stupide (*mũfótẽ*)¹, de mauvais malus signifiaient plutôt un malheur matériel qu'une corruption morale. Mais un homme ayant de mauvais malus, *mwẽnũ mālũ mǎbĩ*, était déjà considéré comme un criminel, et un proverbe de ce temps-là dit que la justice vaut mieux que la force (*tjilũmbu tjitãmbẽ ñikĩma, mójõ mutãmbẽ lufétõ*)². C'est ainsi que la voie était ouverte aux idées chrétiennes. Aujourd'hui, on comprend aussi un pécheur sous un homme de mauvais malus, et les gens des *mālũ mēmphẽ* sont les pieux et justes devant Dieu.

De cette signification neutre, *bwalu* tombe de plus en plus à la valeur d'un mot accessoire, employé sans que l'on y joigne un sens spécial. Les malus véridiques ou sincères (*mālũ malẽlele*) sont la vérité même, les «malus des jours qui viennent» (*mālũ a mǎtũkũ ǎǎĩ ǎlwǎ*) signifient l'avenir et ses événements. C'est surtout aux exemples suivants que nous voyons la généralité de notre mot: Le *bwalu* d'un rêve (*bwālũ bwa ndõtõ*) est l'interprétation; dans un livre, *bwalu* est un paragraphe ou un chapitre³. *Bwalu*, ne subsistant plus par soi-même, s'offre encore dans quelques locutions en dehors de la construction proprement dite, par exemple pour faire ressortir l'antithèse. En général on y fait usage de l'adjectif possessif pris adverbialement au moyen du préfixe de la 8^e classe *bi-* (*mẽmẽ byǎñĩ*), mais à une opposition plus forte, le *mwená Luluwa* aime à dire: «*mẽmẽ fǎ bwālũ bwǎñĩ*, moi à mon *bwalu*», moi de ma part. Analogiquement, l'expression suivante n'est pas rare: *bwālũ bwa Katũnga ulwǎlwǎ kufika*, quant à K., il viendra (lit. *bwalu* de K., il vient arriver). En autre position qu'au commencement de la phrase, «*bwālũ bwa*» a des autres significations: ou il s'emploie comme «pour, en égard de» (*bwālũ bwǎñĩ* «en égard de moi»), ou l'on dit: nous avons reçu cette chose *bwālũ bwa bulẽngẽlẽ bwa Mfidi Mũkũlũ*, en vertu de la grâce de Dieu. Dans la première locution, *bwalu* indique le but grammatical, dans l'autre la cause; et *bwalu* s'est autant déchargé de sa qualité de substantif, qu'il reçoit la signification de «afin que» et qu'il se peut employer comme conjonction (suivi du mode subjonctif). Suivi de l'indicatif, *bwalu* s'emploie comme l'allemand «*nämlich*». Un certain nombre de ces constructions se comprendra peut-être comme réponses directes à la question déjà citée: *bwālũ kǎĩ?* P. ex.:

wakwitába bwālũ kǎĩ = pourquoi (pour quoi) as-tu consenti?

bwālũ bwa Kasõngo = en faveur de K. (pour K.), ou

bwālũ mumusañile = pour que je lui aide.

¹ Une parabole dit: «*Dĩlõbõ dyǎkǎsábũkǎ mũĩmũkẽ, mũfótẽ wakálálǎ fǎ mǎĩ.*» Quand le méchant rusé a traversé le fleuve en bac, le bon stupide passe la nuit au bord de l'eau (parce que bachoteur le fait attendre, rendu soupçonneux par la ruse de l'autre).

² WISSMANN-WOLF, Im Innern Afrikas, 3^e édition, Leipzig 1891, p. 449. Tjikaya affirme de ne l'avoir jamais écouté; d'après la forme *ñikĩma*, on pourra supposer qu'il n'existait qu'au temps ancien.

³ Sortant du sens de «palabre, discours».

Ce sont les grands traits du cours d'un mot bien-usagé. Quelle est donc l'étymologie de ce mot singulier? Evidemment, *bwalu* est un substantif de la 14^e classe, dérivé, par le suffixe nominal *o* (changé par assimilation vocalique en *u*), d'un verbe *ala*. Il me semble assez sûr de le joindre au Protobantu *ɣala* «étendre». Dans la langue bena Luluwa on trouve le même verbe et une forme dérivée bien caractéristique:

-*ɖla* «étendre à la terre»

-*àlamina* «se tenir aux aguets».

Le changement de signification se comprend facilement en langue Nandja:

bwalɔ 14 «a court, village meeting place»,

-*lalika bwalɔ* «to ask a chief to hear your cause in his bwalo»¹.

De là, la signification de «village» se trouve p. ex. en Vili: *bwála* (quant à la terminaison *-a* comp. Noka, où l'on trouve les deux formes ensemble: *bwálu* ou *bwála* «affaire»), celle de «crime» p. ex. en Kinga: *wuɣalo*, celle de «palabre» dans les trois langues de l'Ouest: bena Luluwa, Buluba, et Kaŋoka. A cause du développement divergent qu'a pris cet ancien *wuɣalo*, on ne le trouve pas ailleurs avec la même signification. Mais, dans toutes les parties du continent africain occupées par la race noire, on voit la même idée générale représentée par de certains mots, bien qu'ils restent presque tous substantifs et, même dans cet emploi, n'atteignent pas le *bwalu* des bena Luluwa. Je vais en donner quelques exemples avec leur étymologie respective²:

| | |
|-----------------------------------|------------------------------|
| En Duala | <i>bwambo</i> 14 |
| » Basa et Bakoko | <i>djam</i> 5 |
| » Fāñ | <i>ɛdzam</i> 7 |
| » Poŋgwe | <i>igamba</i> 5 |
| » Poto | <i>likámbɔ</i> 5 |
| » Ngala (Pidgin) «car, parce que» | <i>djambi</i> 5 |
| » Baŋgi | <i>zambi</i> 5 |
| » Vili | <i>lyámbũ</i> 5 |
| » Kongo | <i>diambu</i> 5 |
| » Ganda | <i>kigambo</i> 7 |
| » Rundi | <i>idžambo</i> 5 |
| » Gogo («parce que») | <i>hambi</i> |
| » Yao | <i>magambo</i> 6 |
| » Swahili | <i>djambo</i> 5 ³ |
| » Tikuu | <i>yambo</i> |
| » Pokomo | <i>dzambo</i> 5 |

du verbe protobantu
ɣamba «parler»; ainsi ces
formes occupent toute la
zone équatoriale, les dé-
rivés de la 5^e classe pré-
valant,

¹ JOHNSTON, «British Central Africa», p. 456. C'est avec ce mot «*bwaro*» que BASTIAN («Deutsche Expedition an der Loangoküste», I, p. 249, note) veut comparer le nom de ville *Boali*, *Boari*, *Buri* (i. e. *Bwáli*), capitale du Loango. Surtout en regardant le mot *bwála* on ne doutera pas la connexion (*Bwali* = *bwala* au sens spécial de «urbs»), mais je préfère dériver les deux mots du Nyassa et du Loango indépendamment du radical *ɣala*. D'ailleurs, en dialecte maravi, *bwaro* signifie l'arbre du conseil public de village (*muzinda*).

² Pour mieux faire ressortir la distribution géographique, j'ai renoncé volontiers à un complètement plus ou moins illusoire.

³ Partiellement opprimé par l'arabe *šauri*, comp. les exemples originaux recueillis par C. VELTEN («Poesie und Prosa der Suaheli», p. 160 ss.).

- En Nandja . . . *mulandu* 3 } lit. «une parole»; en Fipa, Rega et de même
 » Seŋga . . . *mlandu* 3¹ } en Luba on aime mieux la forme plurale:
 » Tipa . . . *mulandu* 3 } *miḷandu, mianda, myanda*. *Mlandu* en Seŋga
 » «Regga» . . . *mṽwanda* 3 } se parle aussi comme conjonction «parce que»,
 » Luba de l'Est *mṽwanda* 3 }
 » Yao *ligoŋgo* («cause», aussi comme conj.),
 » Konde et Kiŋga *inoŋgwa* 9 («cas punissable par paiement»),
 » Mbundu, Mbamba, Mbaŋgala *mulonga* ou *mulongo* 3 («cas criminel», plus
 usité au pluriel),
 » Giryama *uṭhu* 14 { du Protobantu -*ntu* («homme», «chose», «place» selon
 » Pokomo *uṇṭhu* 14 { le préfixe), le *vu > u* analogue à la même classe en
 bwalu et *bwambo* (Duala),
 » Šambala et Kami *mbuli* 9 «parole»,
 » Namwezi . . . *mūhājo* 3 «parole» (de -*haja* «parler»),
 » Nandja *tjifukwa* ou *tjifuko* 7 «manque, cause», mais aussi comme
 conjonction «parce que»,
 » Herero . . . *otjina* 7,
 » Efik *ikō, ikpe* }
 » Idžō *berē* }
 » Yoruba *oro* } 1^o parole, 2^o histoire, 3^o affaire,
 » Avatime . . . *libue* }
 » Ewē *nya* }
 » Guan *ese* }
 » Gā *sane* } ?
 » Twi *asem* }
 » Twi *ade* «chose»,
 » Vai *kō* «parole, affaire» (*kōa* «pour que, parce que», *kōmu* «c'est
 pourquoi»),
 » Négro-Anglais *pāldvā*, du portugais «palavra».

Cette petite liste fait voir, quelle grande extension notre phénomène (illustré seulement dans une des soix-cent langues d'Afrique) possède. Mais tant que nous manquons de préparatifs spéciaux², on ne pourra suivre d'un point de vue général les bases psychologiques de ces changements de signification. C'est pourquoi je me suis borné à grouper tout simplement les différentes significations en quelques circles d'association; cependant il me faut déclarer que leur impression superficielle ne résout point le problème d'une exploration des procès concrets aussi exacte et détaillée que possible.

¹ Comp. note de Miss WERNER: Luzac's Oriental List XVII, p. 64.

² Mais comparez ROEHL, Wie sich das rechte Wort fand, Nachrichten aus der ostafrikanischen Mission 1904, p. 19; et quelques articles bien disposés des dictionnaires de WESTERMANN (Wörterbuch der Ewe-Sprache, vol. 1) et de CHRISTALLER (Tshi Dictionary).

J. G. Frazer's "Totemism and Exogamy"¹.

By ANDREW LANG, London.

I. Some general remarks.

Anthropology is once more indebted to Mr. FRAZER for a vast compendium of the reports concerning a mysterious pair of subjects, "Totemism and Exogamy". The four volumes contain between 2500 and 3000 pages, making an invaluable guide to an encyclopaedia of "certain early forms of superstition and society". The student of early society cannot but marvel at the industry of Mr. Frazer, and bless him for the number of his citations from books that are often not easily to be procured. His Index is infinitely superior to the Index of his "Golden Bough", and his publishers place the treasures of his learning before the world at a very moderate ransom. Mr. Frazer has indeed escaped the common error of students at our English Universities, who were wont to pass their lives in the contemplation of great works which they never executed.

Much of the totemic world is still unexplored, but he has not waited for the results of researches, for example, in Western Australia, which a Cambridge expedition, as we hear, is about to investigate. He has "given us such things as he had at hand", and has been greatly aided by documents from missionaries and scientific explorers, such as the Rev. Mr. ROSCOE in Africa, Mr. SELIGMANN in New Guinea, Dr. RIVERS in Polynesia and Melanesia, and by very recent contributions to "Anthropos", "The Journal of the Anthropological Institute" and other learned periodicals.

In one respect Mr. Frazer may disappoint some of his admirers and disciples. He appears to think much less than does M. S. REINACH, for example, of the influence exercised by totemism on religion. Readers of M. Reinach's "Orpheus" may peruse with profit Mr. Frazer's pages on this topic². "Perhaps in most societies", he says, "the influence exercised by totemism on the growth of religion appears to have been insignificant". He notes the influence on religion chiefly in Melanesia and Polynesia, and he merely alludes to the attempts to discover traces of totemism in Greek, Celtic, and Semitic societies. Here I am able to agree with Mr. Frazer's conclusions; I am more inclined perhaps than he to suspect traces of totemism in Minoan and Celtic religion, but the influence, if any, was not important. Of any thing like totemic sacrifice Mr. Frazer finds very few traces, mainly in Africa. With Mr. Frazer's conclusions as to

¹ Four volumes 8°, MACMILLAN & CO., London 1910.

² Vol. IV, pp. 27—38.

the origins of totemism and exogamy, I am quite unable to agree. This is natural, as "I have a vision of my own", a theory of my own, and thus am a difficult convert.

We cannot all be of one mind about the origin of totemism, and I can only apologize for venturing to differ from a student so learned.

I will endeavour to state his conclusions, which are mainly based on the manners of the Arunta (as recorded by MM. SPENCER and GILLEN) and of other north and central Australian tribes, and on usages more or less analogous among the Melanesians, Polynesians, and other peoples. It seems unfortunate that Mr. Frazer has determined to "abstain from making use of Mr. STREHLOW's information" (except on a single occasion), because "it seems to me that the sources from which Mr. Strehlow has drawn his accounts are deeply tainted, and it would be impossible for me, who have no first hand knowledge of these tribes, to filter the native liquid clear of its alien sediment"¹. In a case of conflicting reports from Africa, Mr. Frazer does not shrink from the task of "sifting" the accounts, and disengaging the probable truth². As among Mr. Strehlow's sources are many Arunta hymns and *Märchen* given in the original tongue, with translations, one does not see that these sources "are deeply tainted".

Surely Mr. Frazer cannot suppose that the doctrines of Mr. Strehlow, in matters of religion, have been rendered into Arunta lyric measures by members of his dusky flock, and that Lutheran hymns are now addressed by them to kangaroos and emus? I am no adept in Lutheranism, but assuredly the hymns, at all events, are not Calvinistic.

Mr. Frazer, as far as I observe, ignores Mr^s LANGLOH PARKER's careful account of the Euahlayi tribe, whose ideas and usages are in a kind of intermediate stage between those of the Arunta and of some of Mr. HOWITT's South Eastern Tribes. Mr. Strehlow, Dr. Howitt, and Mr^s Parker thus corroborate each other, and to omit notice of two out of the three links in the evidence is to miss opportunities. Starting from the Urabunna, Mr. Frazer³ offers no remark on their extraordinary rule, which limits each totem kin to marriage with a single kin in the opposite phratry. As the same rule prevailed in the Itchimundi and the Karamundi "nations"⁴ and as these tribes have all the marks of relative "primitiveness", (as in female descent, and absence of the four matrimonial classes), their custom deserves close attention from the theorist on origins.

The usage is said to prevail not only among the Urabunna, Itchimundi and Karamundi "nations" in Australia, but (a fact new to me) in the Tanga and Aneri islands off the east coast of New Ireland (in the case of some "clans" — not of all⁵). Surely a critic might have offered us his meditations on facts so peculiar, and so difficult to interpret in accordance with any existing theory of totemism and exogamy.

¹ Vol. I, p. 186, note 2.

² Vol. II, p. 357, note 1.

³ Vol. I, p. 177.

⁴ Vol. I, pp. 387—388.

⁵ Vol. II, pp. 132—133.

II. Conceptual totemism.

Mr. Frazer's ruling idea is that "conceptual totemism" (we are to understand the supposed identity or close connection of each individual with some species of plant, animal, or other object in nature), was "probably in all cases the original mode of determining the totems"¹.

Now "conceptual totemism" itself is based on total ignorance of the most obvious truths about procreation. The male, to the mind of the conceptual totemist, plays no part in procreation. When women, in this stage of ignorance, become aware of the life of the child within them, they suppose that this life has, at that moment, entered into them from without, and has somehow emanated from any object in nature (except other women and men), which has caught their attention².

The child, when born, is (under human guise) the thing which caught the mother's attention when she became aware of the alien life within her. The child is that thing, kangaroo, water, evening star, what you please, and does not eat that thing, if it be edible. In this stage of nascent totemism no rule prohibits the marriage of mother and son, brother and sister.

We thus begin with a set of persons among whom the sexual unions of the closest kin were frequent, and all unions were unrestricted by law. Children were supposed to be human spirits, each with its animal, plant, stone, or other totem³. As thus stated, the theory explains nothing, for it takes totems for granted. The human spirits have already each a totem. How did each come to have a totem? On Mr. Frazer's theory it came thus, "naturally enough, when she is first aware of the mysterious movement within her, the mother fancies that something has at that very moment passed into her body, and it is equally natural that in her attempt to ascertain what the thing is, she should fix upon some object that happened to be near her and to engage her attention at the critical moment", or she might fix upon what she had last eaten⁴. The child born would be that, a kangaroo, water, grass seed, or what not; never a woman (only two human totems, "Man" and "Laughing Boy" are known).

To make it probable that these extraordinary ideas have been, universally, the originating cause of totemism, it is necessary to prove that such ideas and usages widely prevail, or have widely prevailed among totemistic races. We cannot prove that they never prevailed anywhere: we admit our inability to prove a negative. For what we know all this belief may have been a fantasy of the early human mind, at least if man had arrived at the conception of spirits, for the earliest speculative mother could scarcely suppose that an actual kangaroo or emu had suddenly invaded her frame. Moreover it is curious that if a spirit emanating from a neighbouring object were to invade her, it was never a spirit from a woman, and almost never a spirit

¹ Vol. II, p. 98.

² There is one known case of a Boy, and one of a Man totem, in Central Australia.

³ Vol. II, p. 58.

⁴ Vol. I, pp. 158—159.

from a man. But is there evidence that all or that any pristine peoples hold or have held these ideas?

I am unable to grant that adequate evidence is produced for the primal existence of conceptional totemism anywhere. It is not enough to prove that ignorant peoples, savage or European, believe in the possibility of births not caused by sexual unions. Stories of such births only rank with all other such tales of breaches in natural law. It is not enough to point to the belief — widely current in Central and Northern tribes of Australia —, that every human birth is the result of an invading spirit, because that belief, I shall try to show, is itself secondary, and is the corollary from a genuine though erroneous philosophy of animism; an elaborate system of thought peculiar to these tribes, and perhaps to a few others. Nowhere, I think, is all women's fanciful attribution of their child to any object which may strike their fancy known to Mr. Frazer except from "the deeply tainted sources" of Mr. Strehlow, speaking of the Loritja tribe¹ as quoted in a preface by Baron v. LEONHARDI to Mr. Strehlow: "Die Aranda und Loritja Stämme"².

I have said, too hastily, that Mr. Frazer finds "conceptional totemism" only in the "deeply tainted sources" of Mr. Strehlow. As his book advances it becomes an essential part of his argument that "conceptional totemism" is discovered by Dr. Rivers in some of the Banks' Islands. Here I must ask the reader to decide as to whether the evidence is sufficiently sound.

For example Mr. Frazer writes about "the system of conceptional totemism which prevails among the Banks' Islanders"³. Here he refers us to the volume (II, p. 89), where he quotes Dr. Rivers⁴.

Now Dr. Rivers here explicitly says that he found no totemism at all in the Banks' Islands, but did find "beliefs which form the most natural starting point for totemism, beliefs which Dr. Frazer has been led by the Australian evidence to regard as the origin of the institution".

When I found, from Cornwall to the Shetland Isles, in France, and elsewhere, a custom which I myself think "the most natural starting point for totemism", I did not conclude that I had found totemism itself! Dr. Rivers in Banks' Islands found no totemism as totemism has hitherto been defined:

¹ Vol. IV, p. 59, note 1.

² Vol. I, 1907. On this obscure matter, see Baron v. LEONHARDI, in STREHLOW's third volume, p. XI, and Mr. STREHLOW himself in the same book, p. 7, note 6. According to Mr. STREHLOW, the entities which incarnate themselves are not "spirits" nor "spirit-children", as in Mr. SPENCER's statements. Frankly, I do not understand what these *ratapa* really are. But be they what they may, the totem is not now acquired among the Arunta in accordance with the maternal fantasy, but "it is the idea of spirit individuals associated with *churinga* and resident in certain definite spots that lies at the root of the present totemic system of the Arunta nation": as Mr. SPENCER says. ("Native Tribes", p. 123.)

As these *churinga*, with their "spiritual" (?) associations, are confined to the Arunta nation alone, and as their totemic system is also strictly confined to them, I am unable to accept their usage and belief as a general origin of totemism. The *churinga* belief is unique, and rests on these peculiar stone amulets, the *churinga nanja*.

³ Vol. II, pp. 611—612.

⁴ In "Journal of the Anthropological Institute", vol. XXXIX, pp. 173—175.

he found a superstition which, in his opinion, is "the most natural starting point for totemism". But Mr. Frazer adds "in both of these widely separated regions" (the Banks' Islands and the country of the Bakalai in Africa), "it is believed that a woman can be impregnated by and bring forth an animal or plant"¹.

Alas! Dr. Rivers says the very reverse about the Banks' Islanders. "It seemed quite clear that there was no belief in physical impregnation on the part of the animal²..." "The father played the same part in conception as in cases of birth unaccompanied by an animal appearance"³. It appeared to me, at first, that the enthusiasm of Mr. Frazer for "conceptional totemism" had led him to transfigure the statement of his authority, Dr. Rivers⁴. But, as we shall see, he really does not exaggerate what, in one passage Dr. Rivers says. In another passage Mr. Frazer writes: "Such a belief" (namely in a super-normal conception of a child without intercourse with the other sex), "is identical in principle with that which we have found to be held by the tribes of Central and North-Australia, and by the Melanesians of the Banks' Islands"⁵. Now Dr. Rivers, speaking of a superstition in the isle of Mota in the Banks' Group, says that the animal found by a woman in her loin-cloth, "was regarded as more or less supernatural, a spirit animal and not one material... This belief was not accompanied by any ignorance of the physical rôle of the human father, and the father played the same part in conception" — as he always does. No animal, material or spiritual, causes the conception. Mr. Frazer finds in Dr. Rivers's evidence matter which Dr. Rivers appears to me to contradict. But Dr. Rivers himself does not think so.

Mr. Frazer finds it and quotes it constantly. Thus (vol. IV, p. 59), he says that Dr. Rivers' researches discovered "a series of customs and beliefs which fulfil exactly my theoretical definition of absolutely primitive totemism". And Dr. Rivers agrees — that is the mystery. What he discovered in Banks' Islands really did not (if my reason be unimpaired) "fulfil exactly" Mr. Frazer's theoretical definition of absolutely primitive totemism. The belief was not universal, it only occurred when women found animals or fruits in their loin-cloths. Moreover such things, when found, were known not to impregnate the woman, and it is of the essence of conceptional totemism that such things, and no other cause, do produce impregnation.

Mr. Frazer goes on to say that many of these Banks' Islanders believe "that their mothers were impregnated by the entrance into their wombs of spirit animals or spirit fruits". We need only look back to Dr. Rivers as cited textually in vol. II, pp. 89—93. The mystic animal found by the woman in her loin-cloth — the turkey for example (and how a turkey gets

¹ Vol. II, p. 612.

² Vol. II, p. 90.

³ Vol. II, p. 91.

⁴ As to the Bakalai, their belief is merely a deterrent myth, the sanction of the tabu on eating the totem. "They firmly believe that if one of a family should eat such forbidden fruit, the women of the same family would surely miscarry and give birth to monstrosities in the shape of the animal which is *roondah*" (tabu) "or else die of an awful disease". DU CHAILLU, cited vol. II, p. 610.

Vol. II, p. 259.

into a loin-cloth others may explain!) — enters the woman, but causes no physical impregnation; the human father played that part. So Dr. Rivers avers.

Once more Mr. Frazer writes: "Another people who possess totemism in a pure form without the admixture of exogamy are the Melanesians of the Banks' Islands, and their case is particularly instructive because it presents an almost exact parallel to that of the Arunta and other kindred tribes of Central Australia. These islanders practise both totemism and exogamy in their purest and most primitive forms, but like the Arunta and their congeners in Central Australia they keep the two institutions perfectly distinct from each other. Their totemism is of the most primitive pattern, because their totems are not hereditary but are determined for each individual" (for "many individuals") "simply and solely by the fancy of his or her mother during pregnancy . . ." ¹.

"The two institutions!" Mr. Frazer has explicitly and correctly said that, in Banks' Islands, Dr. Rivers "did not find the institution" (of totemism) "itself" ². He did not; he noted a method, in the cases of "many individuals" ³ in which "if a mother has found an animal in her dress, the child will be identified with that animal and not allowed to eat it" ⁴.

This is only one of a score of ways in which "personal totems" or "familiar" are acquired. Nothing is said by Dr. Rivers about "the fancy of the mother during her pregnancy": the animal or fruit seems to be there, in her loin-cloth, it may disappear: after the woman has built a wall round it, and fed it daily. I do not see how we can speak of totemism among Banks' Islanders, or how the actual superstition presents "an almost exact parallel to that of the Arunta". If it did, a large majority of each totem should be found in one or other of the Banksian exogamous divisions, and only a small minority in the opposite phratry ⁵. But Dr. Rivers tells us no such matter. The Banksian belief is one thing, the vast Arunta totemic system is a perfectly different thing; I think. Mr. Frazer and Dr. Rivers do not agree with me. Among the Banks' Islanders the human father is regarded as the cause of conception, says Dr. Rivers; among the Arunta he is not. The Arunta live in local totem groups, the Banksians do not. The Arunta totem groups work endless magic rites; the Banksians do not. The Arunta totems have a "right" and a "wrong" exogamous division ⁶, the Banksian familiars have not — and so on endlessly.

Having said all this, having shown that Dr. Rivers did not find the Banksians believing in the impregnation of the women by spiritual animals, I must now acquit Mr. Frazer of misstating the views of Dr. Rivers. For that authority, after citing Mr. Frazer's hypothesis of conceptional totemism, given in 1905 ⁷, goes on: "In this passage Dr. Frazer's has assumed a series of situa-

¹ Vol. IV, pp. 9—10.

² Vol. II, p. 89.

³ Vol. II, p. 90.

⁴ Vol. II, p. 92.

⁵ "Central Tribes", pp. 125—126.

⁶ "Central Tribes", p. 125.

⁷ Vol. I, p. 159.

tions very closely resembling that which I have actually found to exist in the Banks' Islands, and there is definitely established the existence of the belief which forms the basis of his conceptional theory"¹. Yet, for all that I can see, and for all that Dr. Rivers says, the conceptional belief and the Banksian belief only superficially resemble each other.

The conceptional believers of Mr. Frazer know nothing of procreation, they hold that it is caused by spiritual animals, fruits and so on. The Banksian thinkers know better; they give, says Dr. Rivers, the human father his true *rôle*, and, as for "spiritual animals" the women actually build walls round these creatures, and "visit and feed them every day", till they go off some where². Surely this is not the belief attributed to Mr. Frazer's professors of conceptional totemism!

The Banks Islanders do not say that "their mothers were impregnated by the entrance into their wombs of spirit animals or spirit fruits"³. That is precisely what, according to Dr. Rivers, the Banksians do not say. Dr. Rivers writes: "I could not find out what interval usually elapsed between the disappearance of the animal and the birth of the child, but this did not seem to be regarded as a matter of importance, for it was clear that this belief was not accompanied by any ignorance of the physical *rôle* of the human father, and that the father played the same part in conception as in cases of birth unaccompanied by any animal appearance"⁴.

This is definite, and if it be true, the Banksians bluntly contradict the opinion of Mr. Frazer's professors of conceptional totemism, for they deny that the woman's husband plays any part in her conception. Nevertheless Dr. Rivers also says that, in the Banks' Islands "is definitely established the existence of the belief which forms the basis of his" (Mr. Frazer's) "conceptional theory"⁵. Thus Mr. Frazer has a perfect right to quote Dr. Rivers as alleging that the Banksians support his "conceptional theory", — and I have a perfect right to quote Dr. Rivers' statement that they do nothing of the sort! There may, conceivably, of course, have been a time when the Banks' Islanders did believe that their mothers were impregnated by spiritual animals. That belief is "conceptional totemism". But that there was such a time is pure conjecture.

We must not let conjectures assume the form of ascertained facts, and then exclaim, with Mr. Frazer, "here at last we seem to find a complete and adequate explanation of the origin of totemism"⁶. Conjecture for conjecture I prefer the guess that the Banks' Island custom is one mode among many of procuring "a personal totem". In cases where a woman finds a turkey, crab, fruit, insect, or the like in her loin-cloth, her child is identified with that, and may not eat it. The thing is not hereditary, and he who thus becomes a turkey or crab is not akin or associated with other such crabs and

¹ Vol. II, p. 93. Espaced by myself.

² Vol. II, p. 90.

³ Vol. IV, p. 59.

⁴ Vol. II, p. 91.

⁵ Vol. II, p. 93.

⁶ Vol. II, p. 60.

turkeys. Dr. Rivers describes a method by which adults obtain animal familiars which are identified with them and which they may not eat. Neither here nor in the folk-lore about the loin-cloth have we conceptional totemism. One out of several cases analogues to the Banksian usage is given by Mrs BATES from Western Australia. The natives have "personal totems" or animal familiars. These are derived from any animal that strikes the father's, not the mother's fancy, at about the time of the child's birth. "They are bestowed on children at birth, being often determined by the appearance of some animal, which henceforth becomes the child's totem¹."

The Banksian belief is not more primitive than loin-cloths are primitive. There are many other ways of procuring such personal totems: as in the Yarrickanna tribe of Queensland, where they come by divination and dreams².

I have always leaned to the opinion that the various beliefs about the entrance of a spirit into a woman, as the cause of birth, is a speculation meant to account for the spiritual nature of man. Mr. W. E. ROTH makes this conclusion a certainty in the case of the Tully River tribes in Queensland. I quoted Mr. Roth in "Anthropological Essays"³ observing that "in most references to Mr. Roth which I have seen, the details of his discoveries are not fully discussed". Mr. Frazer also, like several other writers, omits this: "Animals and plants are not regarded as having any '*koi*', spirit or soul". "Although sexual connection as a cause of conception is not recognised among the Tully River blacks so far as they themselves are concerned, it is admitted as true for all animals"⁴. Beasts have no *koi*, or soul, and are generated in the obvious way. Man has a spirit, which enters from without, often in animal form, or as a *ratapa* among the Arunta. Unhappily this crucial passage of Mr. Roth's has escaped the notice of Mr. Frazer. He quotes Mr. Roth on other points: he quotes Mr. Roth's following page (vol. I, pp. 537—538) this page (17) he does not cite.

In my opinion the disbelief (where it now exists) in the ordinary causes of the procreation of mankind is due to the overmastering animism of some peoples. Man hath a living spirit, how did it come to inform a tenement of clay? Various myths make various replies: the psychology of the thinkers darkens their physiology. A curious case from Western Australia is reported in a M. S. of Mrs. Bates. If a man has only one spirit, he is always childless — he has no spirit to give away to his child. It is a part of the father's or of the mother's spirit that *Anjea*, a mythic being, places in the baby of mud which he inserts into the mother's body among the Pennefather Blacks of Queensland⁵. Among the African A-Kamba, the human father has no children unless he is aided by the woman's spiritual husband⁶.

¹ Vol. I, p. 564.

² Vol. II, pp. 535—536.

³ pp. 212—216, 1906.

⁴ ROTH, "Bulletin", no. 5, p. 17.

⁵ ROTH, "Bulletin", no. 5, pp. 18—23. "Totemism", vol. I, pp. 536—538.

⁶ Vol. II, pp. 423, 424: the authority is a letter from Mr. C. W. HOBLEY, June 21. 1909.

We think of "Le Mari Sylphe", in MARMONTEL's "Contes Moraux".

Meanwhile the most "primitive" South Eastern tribes, with female descent, no classes, and one totem to one totem marriage, believe that children emanate "from the father solely, being only nurtured by the mother". On this point Mr. Howitt is corroborated by Mr. A. L. P. CAMERON¹.

It is perfectly true, as Mr. Frazer often urges, that many peoples believe, at least in their legends, in the possibility of supernormal births. We have a Highland example in SCOTT's story of "The Son of the Bones". But I incline to think that the belief in supernormal spiritual births as, really, the norm, "the regular thing", is due to animistic speculation. Mr. Cameron's Ta-ta-thi and other very primitive tribes on the Darling River, believe in procreation by the male. "In this view of fatherhood the Darling River tribes differ widely from the Arunta and other tribes of Central Australia," says Mr. Frazer². They differ, I suppose, because they have not the omnipresent animistic theory of the Arunta and other central and northern tribes. For what reason are we to suppose that the ideas of those central tribes are by far the earlier? If we do not believe that, the theory of "conceptional totemism" "as a complete and adequate explanation of the origin of totemism" falls to the ground.

The Arunta, the Urabunna, and many central and northern Australian tribes have, like all totemic peoples, sought to explain, by a myth, why they are totemists. "How are we to account for our intimate *rapport*, in each totem kin, with this or that animal, plant, or other object?" that is the problem which totemic tribes try to solve by every conceivable fancy. For example, some of the Bakuena say that their *siboko*, or tribal sacred animals, were originally mere *sobriquets* or nicknames: "if this be the true explanation it is evident that what is now used as a term of honour was once a term of reproach". Thus Mr. PRICE wrote to Mr. STOW (December 9, 1879), and the Bakuena anticipate my own theory. Mr. Frazer does not cite this myth³, but it is no more and no less historical than the Arunta or any other savage theory of the origin of totemism.

The central and northern tribes have adopted an animistic hypothesis. Each individual is closely connected with this or that beast or plant, because he embodies a spirit or *ratapa* that emanated, in the beginning of human time, from one of the primal half-bestial or vegetable animate bulks which were shaped into humanity. That is the myth, and it is a corollary that birth is caused by the entrance of such *ratapa* into women.

"Conceptional totemism" is thus an ingenious but erroneous psycho-physiological hypothesis of the origin of totemism. In its supposed pristine form we find conceptional totemism nowhere, if we reject Mr. Strehlow: but in other shapes, modified by other myths, it is common in Central and Northern Australia. Mr. Frazer finds, in the Banksian belief as stated by himself, "a complete and adequate explanation of the origin of totemism." I have given reasons for my opinion that the belief is not adequate, even if the existence

¹ "Totemism", vol. I, p. 382, note 2. "Journal of Anthropological Institute", XIV (1885), p. 352. HOWITT, "South Eastern Tribes", pp. 283, 284.

² Vol. I, p. 382.

³ See my "Secret of the Totem", pp. 25, 26, quoting BLEEK, M. S. S., no. 820.

of the belief, as stated by Mr. Frazer, were corroborated by Dr. Rivers. Supposing it were true that the Banks' Islanders do possess the hypothetical institution of "conceptional totemism" — supposing that each and every child were believed to be the result of the impregnation of its mother by a spiritual beast or bird or fruit, or crab, or insect, we should still have a question to ask. Why, we should inquire, are all these impregnating creatures non-human? Why do only birds, beasts, insects, crabs, and fruits find their way inside the feminine loin-cloth? We would suspect that the belief, if it existed, was the result of the speculations of a people, already totemic, upon its own relations with its non-human totems.

We are certainly far away from any proof that the conceptional theory of birth has been widely prevalent, and has been the general origin of totemism.

III. The Arunta disprove conceptional totemism.

Mr. Frazer calls the Arunta of Central Australia, in company with the Banks' Islanders, as witnesses to prove the existence of his "conceptional totemism". The Banksians, I have shown, do not prove the point, for they do not believe that women are impregnated by anything but men.

The Arunta witnesses are even more embarrassing to the theory that "conceptional" is earlier than hereditary totemism, for they prove that the reverse is the case! This is the distinct and only conclusion to be drawn from Mr. Spencer's description of their institutions, no other conclusion is possible. While they now hold that women are impregnated by "spirit children" or *ratapa* which are also, in some way, animals and plants, their traditions, beliefs, and rules of succession to magistracies demonstrate that their present "conceptional totemism" is late and secondary, and that they have passed into it out of normal hereditary totemism.

Far from being the strongest card in Mr. Frazer's hand; far from proving that 1. ignorance of the paternal *rôle* in procreation, 2. non-hereditary totems, and 3. non-exogamous totems came first in the order of development, the usages of the Arunta, and their traditions, and the actual facts of their society, prove that their totems were originally hereditary and exogamous.

I use the word "prove" deliberately; the demonstration is of historical and mathematical certainty. These be brave words, but I think that I can justify them. If I can, manifestly Mr. Frazer's whole theory of the origins of exogamy and of totemism is confuted; there will be no room for hesitation, none for doubt; for once we shall attain a solid certainty.

Nobody could easily discover that this is the case if he confined his studies to Mr. Frazer's own account of "The Totemism of the Arunta" (in his vol. I, pp. 186—256) and his "Exogamous Classes of the Arunta and Northern Tribes" (Vol. I, pp. 256—271). In these many pages on the subject, I find but the faintest reference, without comment, to certain facts given by Spencer and Gillen¹. These facts compel me to believe that the Arunta have been in and have passed out of normal hereditary totemism, in which the

¹ "Native Tribes", pp. 120—126.

totems are arranged so that no totem occurs in both main exogamous divisions, and all totems are exogamous. In that normal totemic stage the Arunta have at one time been. But they have passed out of it into their present "conceptional" totemism, with the same totem appearing in both main exogamous divisions, the totems being non-hereditary, and non-exogamous.

I may have overlooked something, but I discover but one reference in Mr. Frazer's pp. 186—211 (vol. I) to the facts which seem crucial. That reference occurs in a passage quoted from Spencer and Gillen¹. Here they say, "in the Arunta, as a general rule, the great majority of the members of any one totemic group belong to one moiety of the tribe, but this is by no means universal, and in different totemic groups certain of the ancestors are supposed to have belonged to one moiety and others to the other, with the result that of course their living descendants also follow their example". (This statement I later compare with others by the same authors.) Now in normal totemism, not "the great majority", but all the members of any one totemic group belong to one or other moiety of the tribe. The totems being hereditary, they cannot wander out of their own into the other phratry, and, as all persons must marry out of their own phratry, they cannot marry into their own totem, for no person of their own totem is in the phratry into which they must marry.

Now "the great majority" of members of each totem, among the Arunta, are in one phratry or the other. Thus their society is either, 1. in some unknown way, rapidly approximating itself to normal totemism, or 2. has comparatively recently emerged from normal totemism. The former alternative is impossible. Each Arunta obtains his or her totem by sheer chance, by the accident of the supposed locality of his or her conception, and of the totemic *erathipa* or *ratapa* which alone haunt that spot². Manifestly this present Arunta mode of determining totems cannot introduce the great majority of each totem into one or the other phratry or main exogamous division (Panunga-Bulthara and Purula-Kumara), for these divisions have now no local habitation or limits. Consequently the arrangement by which the great majority of each totem is in one or the other moiety can be due to nothing but the fact that the Arunta have comparatively recently emerged from normal exogamous and hereditary, into conceptional, casual, non-hereditary and non-exogamous totemism. Had they emerged long ago, and adopted their present fortuitous method of acquiring the totem, manifestly the totems, by the operation of chance, would now be present in almost equal numbers in both phratries. This would also be the case had Arunta totemism always been conceptional and fortuitous.

Though these facts are certainly to be inferred from the passage in "Northern Tribes" (p. 175) quoted by Mr. Frazer (vol. I, p. 243) he never comments on these facts, never asks why results among the Arunta which cannot be due to chance are due to "fortuitous descent of the totem", and "promiscuous marriage", — meaning, I presume, marriage within the totem (vol. II, p. 244). Spencer and Gillen do explain the facts.

¹ "Northern Tribes", p. 175.

² Vol. I, pp. 189—190. "Central Tribes", p. 123.

According to Spencer and Gillen, "it is the idea of spirit individuals associated with *churinga* and resident in certain definite spots, that lies at the root of the present totemic system of the Arunta tribe". This phrase I must keep repeating.

It is certainly true; and the facts which Mr. Frazer does not comment on prove, we shall see, to demonstration, that this actual "conceptional" state of Arunta totemism is later than, and has caused the disappearance of the normal hereditary exogamous totemism, among the Arunta. If I can prove my case, I repeat, Mr. Frazer's whole theory is ruined; conceptional totemism is not primary but very late; totemic exogamy is not late but early; the belief in spiritual impregnation is not primary and universal, but a comparatively tardy fruit of philosophy.

Of course the unfortunate thing is that Mr. Frazer has not commented on the facts on which I rely. To him they must have seemed wholly negligible and of no account. His readers (unless they carefully peruse his authorities for themselves) can know little of facts which to me seem crucial; facts which were dwelt on by critics as soon as the Central Tribes came to their knowledge.

It is plain and manifest that if the Arunta nation, from the first, were in the stage of "conceptional totemism", — the totem of each individual being always determined by sheer chance, — when the exogamous division of the tribe was instituted, individuals of each totem would be almost equally distributed between the two main divisions, Purula-Kumara and Bulthara-Panunga. Chance had, from the first, on Mr. Frazer's theory, dealt the totems. Chance could not put the great majority of the members of every totem name either into one exogamous division or the other. If any one doubts this, let him take four packs of cards (208 cards), and deal them alternately to two friends, Jones representing the phratry Bulthara-Panunga, and Brown standing for the phratry Purula-Kumara. It will not be found that Brown holds the great majority of Court cards, — Ace, King, Queen and Knave, — and the great majority of tens, nines and eights: while Jones holds the great majority of sevens, sixes, and fives, fours, threes, and twos.

Chance distribution does not work in that way. In the same manner the chance conceptional distribution of totems could not put the great majority of, say, Kangaroos, Hachea Flowers, Wild Cats, and Little Hawks, in the Bulthara-Panunga phratry, and the great majority of Emus, Lizards, Wichetty Grubs, and Dogs in the Purula-Kumara division. That is quite impossible. Yet all (or almost all) Arunta totems are thus distributed between the two main exogamous divisions.

When once the reader understands this fact — insisted on by Spencer and Gillen, but omitted by Mr. Frazer —, he becomes convinced, becomes mathematically certain that the chance distribution of conceptional totemism did not and could not thus array the totems of the Arunta. I proceed to give further evidence of Spencer and Gillen. "Whilst every now and then we come across traditions, according to which, as in the case of the Achilpa"

¹ "Central Tribes", p. 123.

(Cats) "the totem is common to all classes¹, we always find that in each totem one moiety of the tribe predominates², and that, according to tradition, many of the groups" (totem-groups) "of ancestral individuals consisted originally of men or women or of both men and women, who all belonged to one moiety. Thus in the case of certain Okira or Kangaroo groups we find only Kumara and Purula; in certain Udnirringita or Witchetty Grub groups we find only Bulthara and Panunga, in certain Achilpa or "Wild Cat" (groups) "a predominance of Kumara and Purula, with a smaller number of Bulthara and Panunga"³. At the present day no totem is confined to either moiety of the tribe, but in each local centre we always find a great predominance of one moiety, as for example at Alice Springs, the most important centre of the Wichetty Grubs, where, amongst forty individuals, thirty-five belong to the Bulthara and Panunga, and only five to the other moiety of the tribe"⁴.

Here the great majority, — thirty-five to five, — of the members of the totem belong to one of the two main exogamous divisions. Outside of the Arunta nation and Kaitish all the Grubs would belong to one main exogamous division. It is mathematically certain that chance could not bring thirty-five to five members of a given totem, — or "a great majority" in each case, — into one or other phratry.

Consequently the chance distribution of totems on the present conceptional Arunta system has not caused this uniform phenomenon. It follows that the totems of the Arunta were at one time hereditary, and were arranged, some exclusively in one, some exclusively in the other moiety, so that no person could marry into his or her own totem. The fortuitous system of conceptional distribution then arose, and has now detached a small minority of members of each totem from their original phratry and lodged them in the other. Members of every totem therefore find legal spouses of their own totem in the phratry not their own, and may marry them.

The process is easily intelligible. Let the Arunta belief in stone *churinga*, local spirit-totem-centres, and impregnation of women by any casual totemic *ratapa*, be established among the Dieri, whose totems are now exclusively confined to one or the other phratry. At present a Dieri Crow man of the Kararu phratry cannot marry a Crow woman, for there is none in Matteri phratry. But let the Arunta belief prevail, and a Matteri woman may conceive a female child in a Crow *oknanikilla*, or centre of Crow *ratapa*. The child will be a Crow woman, and any Dieri man of Kararu phratry may marry her, for though she is of his totem she is of her mother's phratry, Matteri, into

¹ The myth is self-contradictory in the case of the Achilpa. They were in both phratries; the other totems were confined to one or the other phratry. In the latter case the myth exaggerates the present state of things, and puts all, not the great majority, of each totem in one phratry or the other. In the former case the myth throws the actual state of things back into the past.

² By "moiety" the authors mean one of the two main exogamous divisions or phratries.

³ "Central Tribes", p. 120. In fact out of three Achilpa or Wild Cat sets of wanderers, two, in the legend are exclusively of one phratry, — Purula-Kumara, — and one is exclusively of the other, Bulthara-Panunga, op. cit., p. 120.

⁴ "Central Tribes", p. 120.

which the Crow man of Kararu phratry must marry. The arrangement of class or phratry has dominated totemic exogamy. This is what has happened among the Arunta. At one time their totems, like the Dieri totems, were so arranged that each was exclusively in one phratry or the other. This is certain, for even now "the great majority" of totems, in each case, is in one or the other main exogamous division, an arrangement which chance and conceptional totemism could not produce. Then arose among the Arunta the conceptional belief, and "the idea of spirit individuals associated with churinga and resident in certain definite spots", and this, say Spencer and Gillen, "lies at the root of the present totemic system of the Arunta tribe"¹. The same effect has been produced by the conceptional and churinga beliefs as they would produce, we have seen, if they were to arise among the Dieri or any other normal totemic tribe.

The Kaitish tribe, neighbours of the Arunta in the North, are in an intermediate position between normal and abnormal totemism. Unlike Mr. Spencer's Arunta, they have an All Father, *Atnatu*, who made himself and made the beginning of things (*Alcheringa* or *Altjiringa*). Half of the tribe are his sons, the other half were, as among the Arunta, developed out of totemic *Inapertwa*².

In the Kaitish tribe, naturally, the Arunta conceptional and churinga beliefs have not yet dominated wholly the old normal hereditary totemism. "We find the totems divided to a large extent between the two moieties of the tribe", consequently "it is a very rare thing for a man to marry a woman of the same totem as himself"³. "The division is not so absolute as among the Urabunna in the South and the tribes further north, such as the Warramunga", who have not the Arunta ideas about stone *churinga* and spirits attached to them. "As the totems are thus distributed" ("divided to a large extent between the two moieties") it follows that in the Kaitish tribe a man does not usually marry a woman of the same totem as himself." Such a woman, with her totem in the wrong phratry, is obviously a rare exception. "Provided she be of the right class" (phratry) "she is not absolutely forbidden to him"⁴.

Manifestly Arunta ideas have on this point but faintly tinged the normal hereditary totemism of the Kaitish. They are only beginning to disarrange the normal array of totems. There is a sentiment against marriage within the totem. Whence did it arise if it had once been as common as among the Arunta?

Mr. Frazer, on the other hand, argues that the Kaitish have begun to modify Arunta totemism into hereditary totemism. "To imagine that the change had taken place in the opposite direction, in other words, that tribes which had once derived their totems invariably from their fathers afterwards abandoned the hereditary principle in favour of one which left the determination of their

¹ "Central Tribes", p. 123.

² "Northern Tribes", p. 498.

³ *Ibid.*, p. 175.

⁴ *Ibid.*, p. 152.

totems to the sick fancies of pregnant women — this would be a theory too preposterous to be worthy of serious attention¹."

It would be a theory that nobody holds! The Arunta do not "leave the determination of their totems to the sick fancies of pregnant women". No race known to us does anything of the sort. That they ever did is a mere conjecture of Mr. Frazer's. The Arunta have determined their totems in accordance with their animistic conceptional belief and their *churinga* creed. That belief, I have proved, is later among them than the normal usage. It is "the present totemic system of the Arunta tribe", by which not all, but the great majority of members of each totem are in their right and original main exogamous division.

The Arunta themselves are of my opinion. Mr. Spencer writes "it is not without importance to notice that the traditions of the tribe point back to a time when, for the most part, the members of any particular totem were confined to one moiety of the tribe . . . as, for example, among the Urabunna, who are in a less highly developed state than the Arunta"².

"The less highly developed tribe," has evolved heredity of the totem, and if that be (where heredity is paternal) a mark of "a social and intellectual advance in culture"³, it can hardly be less when the heredity, as among the Urabunna, is maternal: for maternal is not earlier than paternal descent in Australia according to Mr. Frazer and M. Van Gennep.

I do not of course suppose that the Arunta, in their traditions, retain historic memory of a time when all their totems were, in each case, confined to one or other phratry of the tribe. I suppose that the myth-makers asserted this because it is, to a great extent, the present condition of their society. They attributed to it absolutely, what they find to be its general tendency in their own day. Or, in the case of the Achilpa totem, they reflect the usage of today upon the past.

The Arunta firmly believe that this strictness of rule — each totem wholly confined to one phratry — is right, and is the original arrangement. It has been partially overthrown, they explain, by the wilfulness of the "spirits" or *ratapa*. They prefer fat women as mothers (that is, fat women are more fertile than lean women) "they prefer to choose such for their mothers, even at the risk of being born into the wrong class"⁴.

There is, among the Arunta, a recognised wrong and a recognised right in this matter, and the right is with normal hereditary totemism. The original phratry of any totem is the right phratry. "Just as in the Alcheringa, all the Witchetty Grub men were Bulthara and Panunga, so at the present day are the great majority of their descendants. . . . So, in the same way, all the Alcheringa Emu ancestors were Purula and Kumara, as now are the great majority of their descendants, but owing to the system according to which totem names are acquired" (spaced by myself) "it is always

¹ Vol. I, p. 243.

² "Central Tribes", pp. 121—122.

³ "Totemism", vol. I, p. 243.

⁴ "Central Tribes", p. 125.

possible for a man to be say, a Purula or Kumara, and yet a Witchetty" (which used to be Bulthara-Panunga) "or, on the other hand, a Bulthara or a Panunga, yet an Emu" — while the Emus were all originally, and ought to be now, Purula-Kumara¹.

The Arunta, we see, understand their own situation with perfect clearness. Probably observation of the large majority of each totem in one or other phratry, and intelligence of their own peculiar way of acquiring totems, have convinced them that their totems, originally, were normally arranged, and that their conceptional and churinga beliefs have partially modified the normal arrangement.

They do not think this modification right and proper. When a man is of a class in which his totem should not be, of a phratry which is not the original phratry of his totem, a kind of slur, as of doubtful legitimacy, is thrown on him. He can never become *alatunja*, or hereditary headman of any local group of his totem. "His only chance of becoming *alatunja* is by the death of every member of the group" (totem group), "who belongs to the moiety to which the *Alcheringa* men" (of his totem) "belonged". (Central Tribes, p. 126.)

Thus the consciousness that, originally — among the Arunta as elsewhere — each totem had its own distinct phratry, its right phratry, reveals itself in Arunta customary law, sentiment, and tradition. Conceptionalism, arising later, broke up the original, the universal arrangement. The facts break up Mr. Frazer's theory that conceptionalism is primary.

IV. Male and Female Descent.

There arises a puzzle in Mr. Frazer's system which I profess myself unable to unravel. "There had", he says² "for some reason unknown to us, been long growing up a strong aversion to consanguineous unions, particularly to the cohabitation of brothers with sisters and of mothers with sons. For we may safely assume that the recognition of these simplest and most obvious relationships preceded the rise of exogamy in any form"³. Again, "each tribe, was, in fact, divided into two halves, all the children of the same mother being assigned to the same half . . ."⁴.

Tout va bien! The primary, the original exogamous rule was, it appears, made on the principles of female descent, to bar unions of brothers with sisters, of mothers with sons. But, if this be so, then the reckoning of lineage in the female line, "the spindle side", is the earlier, (in Australia) and reckoning descent "on the sword side" — in the male line — is the later.

But, in other places, Mr. Frazer argues that reckoning descent in the male line is just as early as recognising it in the female line in Australia.

Till certain evidence is forthcoming, he says, "we are not justified in assuming that these tribes which now trace descent from the father formerly

¹ Ibid., pp. 125—126.

² "Totemism", vol. IV, p. 112.

³ Ibid., vol. IV, p. 112.

⁴ Vol. IV, p. 163. My italics.

traced it from the mother"¹. In that case tribes originally of paternal descent, being anxious to prevent unions of persons too closely consanguineous, did so by their exogamous rule. But that rule forbids marriages of fathers and daughters, not of mothers and sons. Therefore those tribes from the very first recognised the tie of blood between the father and his children. But, according to Mr. Frazer, the Arunta and other central and northern tribes, have not, even now, arrived at that recognition.

Then why, if the only object of tribes originally of male descent was to prohibit unions between persons too closely akin in blood, did they begin by forbidding fathers to unite with daughters? This they never would have done, on Mr. Frazer's theory, if they had not recognised the closeness of the tie of blood between father and daughter. But, on his theory, they did not recognise it at all! Among the Central tribes of today, "denying, as they do explicitly, that the child is begotten by the father, they can only regard him" (the father) "as the consort, and in a sense the owner of the mother, and therefore as the owner of her progeny² . . ."

Very well, if, to the founders of exogamy, the man associated with the mother or all the "group" of men cohabiting with the mother, were merely "owners" of her children, why could they not do as they pleased with what they owned? Why did the exogamous rule of tribes always of male descent prevent amours between men and their daughters, who were their property? Why, as only unions of consanguines were disliked, did men bar unions between persons whom they did not know to be consanguineous? Why interfere between men and their property?

Till these questions have been answered, Mr. Frazer's whole theory is in most unstable equilibrium.

The limits of space do not permit me to follow Mr. Frazer's reasonings through the whole of his conclusions. I merely point out passages in which logic, as I understand its rules, does not permit me to acquiesce in his speculative results, and places, in which he appears to me to overlook essential parts of the evidence. In other respects his work is copious, and so exact that I have only found one misprint, "volume II", in a reference where we must read "volume III".



¹ Vol. I, p. 337.

² Vol. I, p. 167.

La langue Jíbaro ou Šiwora.

Par H. BEUCHAT et P. RIVET, Paris.

(Fin.)¹

QUATRIÈME PARTIE.

Vocabulaire.

A.

Abandonner (abandonne!?) *inaysata* (M)
 j'abandonnerai *niisataxay* (G)
 abondance *iruno* (G)
 aboyer *siñawa* (Z)
 acheter (achète!?) *sumakta* (G, M); Jevero:
 j'achète *ucolatolec*
 adorer (pour adorer?) *anendátatsan* (G)
 ils adorèrent *anendámyau* (G)
 adore! *anendemastusta* (M)
 n'adore pas! *anendemeipa* (M)
 étant adorant *anendemasa* (M)
 agami *čiva* (A)
 s'agenouiller *tikišimasta* (M) [cf. genou]
 agréable *make* (G)
 ils aident *yáintmaxu* (G)
 aide! *yaintkatá* (G)
 aidez! *yaintkatárum* (G)
 aidant *yáintkaku* (G)
 aïeul *unda apawa* (G), *apači* (A); Jevero:
 papaiangu
 mon aïeul *apačiru* (M)
 aïeule *nukuči* (A) [cf. épouse]; Jevero: *ami*
 mon aïeule *nukučiru* (M)
 aigre *yapa* (M)
 aimer (pour aimer) *anneátatsan* (G); Jevero:
 j'aime *tan'deñlec*
 j'aime *aneaxe* (M), *annéaxay* (G)
 il aime *aneama* (M)
 nous aimons *yayáxmaxae* (G)
 aime! *yayáxmata*, *yayáxmatá*, *yayáta* (G),
 aneasata (M), *anneáta* (G), *aneasta* (M)
 ainsi *xumi* (Z)
 qu'ils aiment *aneastarum* (M)
 qu'il soit aimé *aneasti* (M)
 aimant *aneako* (M)
 étant aimant *aneasa* (M)
 aimes-tu? *aneamaka?* (M)
 je t'aime *yayáxmaxmwe* (G)
 je t'aime beaucoup *kuntuxi* (A)

c'est ainsi *titafá* (Z)
 air *nase* (G) [cf. -vent]
 aisselle *tsukapwe* (M)
 aller (?) *wiagay* (Z)
 je vais *uhehahe*, *wehaxe* (M); Jevero: je
 vais *palec*
 ils vont *wiau* (G)
 il alla *wuu* (G)
 il ira *wittátwau* (G), *witiño* (M)
 ils iront *wittátawi*, *wittáwi* (G)
 va! *witá*, *wutá* (A)
 allons! *wexe*, *witay* (G), *wexe* (M), *wimi*
 (A)
 que je n'aïlle pas *wičati* (M)
 allons tous les deux *imyaxétu* (G) [cf. en-
 semble]
 où va-t-il? *tuyauma?* (M)
 s'en aller *is*, *ista* (M), *ista* (Z)
 je m'en vais *wamata* (A)
 il s'en ira *isatiño* (M)
 va-t-en! *ista-ista* (M)
 allumer *ekemakta* (M); Jevero: *atengtulec*
 âme *wakáni*, *wakani* (G), *wakané* (M); Je-
 vero: *vada*, *timipi*
 mon âme *wakaniru* (M)
 l'âme seule *wakániki* (G)
 amer *čuruiñu* (M)
 ami *witi* (A) [cf. compatriote]
 ananas *kelakela* (Z)
 ange *pássuk* (G) [quichua]
 année *čonta* (M), *ambuš* (A)
 chaque année *uwiétin* (G)
 anus *nunbiŋya* (M), *numpixi* (G)
 appareil à tisser *šiki* (A), *numi* (A) [cf. bois]
 appeler (appelle!) *untsukta* (M); Jevero:
 j'appelle *pöctolec*
 il appellera *untsuktiñu* (M)
 appelle! *undzumgatá* (G)
 ayant appelé *untsukamasa* (M)
 apporter *itama*, *itatay* (M)

¹ V. «Anthropos», IV, pp. 805—822, 1053—1064.

apporte! *itata*, *utita* (M), *inimta* (G), *uta* (Z),
inimya (A)
 s'appuyer *atumsata* (M)
 après *ukunam*, *ukunuma* (M), *urum*, *uruma* (G) [cf. bientôt]
 après-demain *anukcimi* (G), *tikiš kaši* [cf. un],
kaši-kaši (A)
 arbre *kumbula* (M); Jevero: *nala*, *squig'uinti*
 arbre chaquino *čikawina* (M)
 arbre dont l'écorce brûle sans être sèche
apihón (A) [cf. brûler]
 arbre pumamaqui (araliacée) *satika* (A)
 arbre à feuilles semblables à celles du figuier
pagnú (A)
 arbre dont l'écorce donne un poison *pagate* (A)
 argent *kurita* (Z) [quichua: *ccuri* «or»],
wišik (A); Jevero: *culiqued* [quichua:
ccuri]
 arrêter (arrête!) (?) *waxákita* (M)
 arriver *tamay* (M)
 j'arrive *taxae* (M)
 il est arrivé *tama* (M)
 ils sont arrivés *tamahe* (M)
 ayant été arrivant *tamátahe* (M)
 s'asseoir *postay* (Z)
 assieds-toi! *pwestaa* (G), *postamba*, *puxusta*
 (M)
 il est assis *ikittway*, *ikittaway* (G)
 astrocaryum *tucuma kumáy* (A)
 atteindre, souffrir *turutaipa* (Z)
 attendre *auga* (Z)
 attends! *wasun nasataxe* (A), *waxasta*, *wa-*
ñasta (M), *waxastá* (G)
 aujourd'hui *yaméy*, *yaméik* (G), *yamay* (A)
 [cf. maintenant]
 auparavant *intlig* (G)
 aussi *-ša* (M), *-ša* (G); Jevero: *-unda*
 autre *čikiča* (M), *čikič*, *čikič* (G)
 autrefois *yáounchou* (G)
 autrui (qui est à autrui) *winaču* (G) (*wina*
 «mon», «mien», -č- infixe négatif)
 avaler (avale!?) *kuxarita* (M)
 avancer *ista* (Z) [cf. s'en aller]
 avant *nuki*, *nuiki*, *nuiki* (G), *nuiki* (M)
 en avant de *ista* (G)
 avec *-hae*, *hai* (M), *-xey* (G)
 (pour) aviser *xwatrukta*, *xwatrukta-*
tsan (G)
 avise! *uxwakta*, *uxakturukta* (M), *xwa-*
truktá (G)
 avisant *xwáku* (G)
 avocat (fruit) *kay* (Z)
 il y a *away* (M), *áway*, *away* (G), *awa* (Z);
 Jevero: avoir *nalí*, *napali*.
 y-a-t-il? *awaka* (M), *áwak* (G)

eut-il? eut-elle? *ámaka?* (M), *ámaka?* (G)
 je n'ai pas *atsawe* (A)
 il n'y a pas *atsawa*, *atsaway* (M), *atsáway*
 (G), *asawa* (Z)

B.

Se baigner *mauto* (G), *maitay* (M)
 allons nous baigner *wexe mauto* (G)
 bâiller *wanimbráta* (M)
 baiser *sosota* (Z)
 je baise! *mukunáxay* (G)
 nous baisons *mukunáxae* (G)
 baise! *mukunáta* (G)
 baisant (étant baisant) *mukunátahe* (M)
 balayer *xapimakatay* (M)
 banane (guineo) *maxeča* (G), *maxeči* (Z)
 banane (plátano) *páandama*, *pandama*, *pa-*
lánda (M), *pandáma*, *pandamo* (G),
pántau (A), *balandana* (Z)
 banane mûre *samao* (A) [cf. jaune]
 banisteria *caapi natema* (M), *natéma* (G),
nyaxe (dialecte Ayuli), *natein* (A)
 barbe *susu* (M), *sutsu* (A), *susu* (Z); Jevero:
amucuiola noteri.
 bas (peu élevé) *šikápači* (M), *šikámči*, *šit-*
mánči (G) [cf. petit]
 en bas *anara* (M), *anara*, *nungwá* (G),
anara (Z)
 bâton d'oreille *xarusa* (M)
 battre (donner des coups) *usutya* (Z), *katsu-*
makatay (M)
 il battra *kattsúngataway* (G)
 il bat *asswéitawáy* (G)
 qu'il batte *asswétiámaway* (G)
 beau *penera*, *pene*, *pinera*, *penera*, *ačira*,
šira (M), *širma*, *širma*, *pinxéra*, *pwi-*
nara (G)²
 beaucoup *untsuri*, *untsure* (M), *kwócat* (G);
 Jevero: *cupi*, *bapo*
 beau-frère *sairo* (M), *waxi* (A)
 belle-sœur *waxi* (A)
 bien (c'est bien) *ayo* (M), *ayu* (G), *aiyú* (A),
taxa (Z); Jevero: *móa*, *moali*.
 bientôt *uruma* (M)
 bixa *orellana manduru* (M), *ipyaku* (G)
 blanc *puku*, *puxo*, *ayok* (M), *puhuptin* (A),
ayok (Z), *pauša* (M) [cf. jaune]; Jevero:
dadapuásu.
 blanc (homme) *apači* (M), *apači* (G), *apači*
 (Z) [cf. chrétien]; Jevero: *vadan*.
 bleu *kinapandiño* (M), *vwina* (A), *kyapa* (Z);
 Jevero: *cartaso*.

¹ Les missionnaires emploient ce verbe dans le sens d'«adorer».

² S'emploient aussi dans le sens de «bon».

blûter *tsatsámata* (M)
 bœuf *waka* (M) [quichua: *huaca*]
 boire (bois!?) *war̥ta* (M), *war̥ta* (G), *wandá* (A); Jevero: *upailacu*
 bois! *umar̥ta* (M)
 qu'il boive *war̥ti* (M)
 ne pas boire (pour ne pas boire?) *wár̥chá-tatsan* (G)
 bois (tronc) *númi*, *numi* (G), *numi* (A), *numya* (Z); Jevero: *deboe*
 bois dur à combustion lente *kattsurum* (G)
 bol *pinina*, *peñena* (M), *piñina* (G), *pinin*, *pinina* (A)
 bon *make*, *kaxecho* (M), (*kaxe* «mauvais» + -č- infixe négatif); *maagke*, *maágke*, *make*¹ (G); Jevero: *môa*, *moali*
 c'est bon *maágketa*, *maágketá* (G)
 pas bon *makča* (G)
 boucan *punamo* (A)
 bouche *weno* (M), *wénnu*, *weno* (G), *wino*, *waata* (A), *bwemi* (Z); Jevero: *lalá*
 bouclier *tandar̥a*, *tandár̥a* (M), *tandar̥a* (dialecte des Miazales), *tindar̥a* (G), *tandar̥a* (Z)
 bouillir *kwagma* (M)
 bouillon *xumi* (G) [cf. eau]
 bourse *wambaši* (G), *wampaš* (A) [cf. filet de pêche]
 bracelet *kanowene* (M) [cf. main, poignet]
 branche *činiimi* (M) [cf. oiseau]; Jevero: *taimec*
 bras *kundu* (M), *kundu*, *kúndu* (G), *kunto* (A), *kundo* (Z); Jevero: *dámpa*
 brouillard *yumi* (A) [cf. eau]
 brûler (pour brûler) *isseáttatsan* (G); Jevero: je brûle *ügedalec*
 il brûle (v. neutre) *keáway* (G)
 tu brûleras *apeateñu* (M)
 ils brûleront (v. neutre) *keátaway* (G)
 brûle! *apeata* (M)
 brûlera-t-il? *apeatiñuka?* (M)

C.

Cabane pour boire le natema *iyámtey* (G)
 cacao *gwapampe* (Z)
 calebasse *yumi* (M) [cf. eau]; Jevero: *pabi*
 cancrelat commun *tsakapa* (A)
 cancrelat de montagne *pini* (A)
 canne à sucre *paláta* (M), *pagad* (A), *palata* (Z)
 canot *kađno* (A), *kanosa* (M) [cf. *kanoa* en Chontaquiro]

caoutchouc *tanano*¹, *yeki*² (A)
 capybara (hydrochærus) *unumyóg* (A)
 carludovica palmata *bomboná* (A)
 carotte *maya* (M), *maya* (Z)
 carquois *tunda* (M), *tunda* (G), *tunda* (A), *tunta* (Z)
 cartilage thyroïde *tuxuntu* (A)
 ceci, celui-ci, celà *xā*, *xúna* (G)
 ceinture faite de cheveux humains *akačulu*, *akačula* (M) *akáčo* (G), *akašu* (A)
 celui-ci, celui-là *xu* (M), *xu*, *xúna* (G); Jevero: *asu*
 celui-là et l'autre *ausamigina* (Z)
 cendre *yuku* (M)
 cerf (mazama rufa) *xapa*, *igwanči* (M)³, *yapa* (G), *hapa* (A); Jevero: *boró*
 c'est certain *nekasa* (M), *nikasa*, *nikása* (G)
 ceux-là *yūša* (G); Jevero: *asu-dapr'losa*
 chaleur *sear̥ma* (M) [cf. sueur]; Jevero: *ucasu*
 chapeau *tagwa-tagwa* (M), *tsumifa* (A), *tagwa-tagwa* (Z)
 charbon *kay* (M), *kain* (A)
 charpente de la maison *avankad* (A)
 chasser *yina* (A)
 chaud *kunuy* (A) [cf. se chauffer]; Jevero: *ucasu*
 chauffer (v. actif) *anamate* (M)
 se chauffer *kunwišina* (A)
 chef *ayumba* (Z) [cf. coq]
 chemin *enda* (M), *xinda* (G), *inda* (A), *xinda* (Z), *hinda* (C); Jevero: *degaun*
 chemise *kutun* (A) [cf. filer]
 chemisette *pusiri* (Z)
 cheveux *indaši* (M), *intaši* (G), *indaš* (A), *indassi* (Z); Jevero: *hintic*
 chicha *nixamanči*, *nexamanče* (M), *iḡamanči* (G), *nixamanči*, *nixamansi*, *niyananše* (A)
 chien *yagwá*, *yagwar̥a* (M), *ñawa* (G), *yagwar̥a* (Z) [cf. *yawar̥a* en Cocama, *yagwa* en Tupi-guarani]; Jevero: *nini*
 chrétien *apači* (M), *apači* (G), *apači* (Z) [cf. homme blanc]
 ciel *nayalembi*, *nayaimbi*, *nayalembē*, *ñayalembē* (M), *nayámbi* (G), *yananambi* (Z); Jevero: *mosninanlo*, *mosen*
 cils *tambér̥kaxē*, *tambwér̥kaxē* (M), *tambwer̥ke* (G), *uxuhāt* (A), *vranay* (Z)
 cinq (5) *wexamoa*, *unda wexe amukay* (M), *wexamwá*, *wexámwa*, *undwe* (G), *ahoman* (A); Jev.: *alacôtegladu*, *aleyticlon*

¹ Caoutchouc shiringa.² Caoutchouc fin.³ Cf. divinité.¹ *maagke*, *make*, *kaxecho* ont proprement le sens de «manso» en espagnol.

cire *nunɣya* (Z)
 cire rouge pour peindre la poterie *čippa* (A)
 cire végétale *pinay* (A)
 claie *pyaka* (A) [cf. lit et tendelet de radeau]
 cobaye *utusi* (Z)
 cœur *anendahe*, *anendae*, *anendale* (M),
ánenneday, *annénday*, *ánenneday* (G),
ananday (A), *anindamya* (Z); Jevero:
cangan
 colibri *wompe* (A)
 collier *nunuma* (M), *mayampay* (A), *nunuma* (Z)
 collier de graines des guerriers *nunkuhwun* (A)
 collier de graines rouges *tumbumbe* (M),
yusári (G) (*yusa* «rouge»)
 grand collier formé d'une infinité de petites
 graines noires *mulupiši* (M), *nubiš*, *no-
viši* (G) [cf. graines pour parures]
 collier fait de dents *šouka* (G), *suríkwa* (Z)
 collier de graines pour les chevilles *makiš* (A) [cf. jambe]
 colonne vertébrale *tani* (A) [cf. épaule]
 combat *nankunkwinámi* (A) [cf. lance]
 combattre (pour combattre) *maanyaktatsan* (G)
 combattre *mánikama* (M)
 ne combats pas! *manyawáip* (G)
 combien (adj.) *urúutuma* (M), *urúulma* (G)
 il commande *awyumakway*, *awyumákwi*,
awyomákwi (G)
 il commanda *awomákmyau*, *awyomákmyau*,
awiomákmyau (G), *awémama* (M)
 commandant *awyunmáku*, *awyumáku* (G),
awémako (M)
 comme *núke*, *núki* (G), *nuki* (M); Jevero:
mapolina, *maponsu*
 comment *ityur* (G), *ityuraka*, *ityura*,
ityurkata, *ityurkatiño*, *ityurkatasa*
 (étant comment) (M); Jevero: *mapoli*
 compatriote *witi* (A)
 comprendre *uñwimarma* (M)
 congé (prendre congé) *gwayaxay* (Z) [cf. se
 lever]
 convolvulus batatas *inči* (M), *inčiuci* (Z)
 [cf. petit]
 copal *šilikap* (A)
 coq *ayumba*, *ayumbo* (M), *ayumbo* (G)
 corbeille *čanina* (M), *čanina*, *čanina* (G),
šankin (A)
 corde *čapika* (M)
 corps *yáši*, *xaši*, *ačeyačę*, *ačiyačę*, *ačigyačik*
 (M), *náši*, *náši*, *náši* (G); Jevero: *lo-
queglo*, *timipi*
 côte (os) *páe* (M), *pagay* (A)

à côté de *xeiyini*, *saninra* (M), *dzañinar*,
dzañinar (G)
 coton *nuč* (A), *uxuči* (Z); Jevero: *piterlu*,
boúngpalo
 coton extrait du bombax ceiba *wambu-
luši* (M), *wambuš* (A)
 côtoyer *kwaškiñmi*, *ɣene ɣene* (A)
 cou sue (M), *sue*, *šusi* (A), *turunturun* (Z),
 [cf. cartilage thyroïde]; Jevero: *umqued*
 se coucher (je me coucherai?) *aepasataxae* (M)
 coude *činauni* (M), *činauni* (A); Jevero:
quög'da
 couper *akanta*, *tsupikta* (M)
 coup de feu *ipatiman* (A) [cf. tonnerre]
 courir *tupikákita* (M) [cf. s'enfuir et sauter];
 Jevero: *tecalec*
 couronne plate *tawasa* (M), *tawás* (G) [cf.
 chapeau]
 couronne en plumes *tendema* (M), *tendema*
 (G), *ararakoa* (Z)
 se couvrir *yugmasta* (M)
 crabe *pumki* (A)
 cracher *súkmita* (M), *kalaxya* (Z)
 crâne *šeik* (A)
 crapaud *takaš* (A)
 creuser (creuse!?) *taurta* (M)
 crevette *ohie* (A)
 crier *yáitita* (M)
 crocodile *pani* (G)
 crois-tu? *añaum?* (M)
 croix *wiñáñarí* (G)
 crue (la rivière est en —) *amohine* (A)
 cuire *paináta* (G)
 cuisine *ekenda* (M)

D.

Dans, sur *-numa* (M), *-num*, *-numa* (G);
 Jevero: *pálec*, *quénegla*, *-quęc*
 danser *hentsémama* (M), *gwayama* (Z)
 datura (narcotique) *maykoma* (M), *may-
koa*, *maygwa* (G)
 déchirer *ɣakta* (M) [cf. rompre et mourir]
 dedans *inít*, *inít* (G); Jevero: *quénegla*
 délivrer (pour délivrer) *atimáttatsan* (G)
 Jevero: *atiego*, *atiegodac*
 tu délivres *attimatámwe* (G)
 il délivre *attimatáway* (G)
 il délivra *atimámyau*, *atitámyau*, *atimátta-
myau* (G)
 demain *kašini*, *kašini* (M), *kašini* (G), *kaši*
 (A), *kasini* (Z) [cf. nuit]
 demander *seátatsan* (G); Jevero: *mucha*
 il demande *seáway* (G)
 il demandera *seátaway* (G)
 demande! *seátá* (G)

dent *nai, nali* (M), *nai* (G), *naxi* (Z), *dai* (A);

Jevero: *la'tec*

denture *pane ney* (A)

descendre *aɣwar̥ta* (M)

il descendit *tar̥ama* (M), *tar̥ámyau*, *akai-ɣim̥yawí* (G)

il descendra *tar̥atiño* (M), *akaik̥itawí* (G)

il ne descendit pas *tar̥áčama* (M)

descendit-il? *tar̥ámaka?* (M), *tar̥ámaka?* (G)

descendra-t-il? *tar̥atiñuka?* (M)

dessous (il est dessous) *yuar̥seu* (G)

deux (2) *kim̥ara*, *ɣimar̥a*, *ɣimar̥a* (M), *ɣim̥ára*, *ɣimar̥a*, *ɣimar̥a* (G), *hima* (A);

Jevero: *catu*

dieu (des chrétiens) *yusa*, *yussa* (M), *yúsa*¹, *kumbanamá*, *neče* (G), *kumbanamá* (Z)

il dit *taway* (M), *čičaway* (G); Jevero: je dis *tulec*

tu diras *čičastá* (G)

il a dit *timá* (M), *timá* (G)

il a dit *čičama* (M), *čičáimeu* (G)

il nous a dit *tur̥ámyéxi*² (G)

dis! *čičasta* (M), *čičastá* (G), *tet̥ə* (M)

dites! *čičastaar̥um* (G)

disant *čičako* (M)

étant disant *čičasa* (M)

ne dis pas! *čičaipa* (M), *taɣáip* (G)

a-t-il dit? *timák?* (G)

que dit-il? *táa?* (Z)

direction *nunanun* (A)

divinité³ *iwanči*, *igwanči*, *wanče* (M), *iwanči*, *igwanči*, *igwánči* (G)

dix (10) *maiweɣe* *ir̥ukay* (M), *wɣam-wámu* (G); Jevero: *catógladu*

doigt *tsar̥a-wene* (M), *wey* (A), *undo-oɣa* (Z)

donc *-ka* (G)

je donne *susahe*, *susaxe* (M), *susa* (Z);

Jevero: je donne *n'galec*

il donne *sur̥away* (M)

je donnerai *susataɣe*, *susame* (M)

tu donneras *sur̥usay* (M)

il donnera *susátawí*, *sur̥úsataway* (G)

j'ai donné *susamaxe* (M)

il donna *susama* (M), *susámyaway* (G)

donne! *sur̥ustá*, *susata* (G)

donne-moi! *sur̥usay* (M), *sur̥úsay* (G), *sur̥usay* (Z)

donne-lui! *aɣambasata* (M), *ɣamsata* (G)

lorsqu'il aura donné (?) *aɣambur̥ústahe* (M)

donna-t-il? *sur̥ámsamyam?* (G)

il te donne *lisuta* (Z)

donnant (adj. verbal) *susamiño* (M)

dormir *kanar̥ta*, *kanár̥u*, *kanar̥tay* (M),

kanar̥ta (G), *kanar̥ta* (Z); Jevero:

je dors *bitilec*

donnant *kanár̥ku* (G)

douleur *naɣamiño* (M), *naɣama* (G)

doux au goût *yumiñu* (M); Jevero: *yali*

la droite *undzúra* (G), *untsunun* (A)

E.

Eau *yume*, *yumi* (M), *yume* (G), *yumi* (A),

lúmia (Z), *yúmi* (C); Jevero: *dóc*, *dik*

eau de pluie *miča* (M)

eau courante, courant d'une rivière *šišu* (A)

eau dormante *myagwo* (A) [cf. tranquille]

écarte! *ɣabr̥útatá* (G) [cf. jeter]

échapper *mánikášmata* (M) (*manikama* « combattre + -č- infixe négatif »)

éclair *ipeamawe* (M) [cf. tonnerre]; Jevero:

yümerlec

écorce *saipa* (M), *nunamya* (Z) (*nuna* « terre »

+ -mya « hors de »?)

écorchure *kur̥uyo* (Z)

écrire *arma* (M)

écumer (verbe actif) *saumay* (M)

écureuil *kunambe* (Z)

faire effort *puxusa-ukita* (M) [cf. emporter]

s'effrayer *išamakama* (M)

je m'effraye *ɛčamaxe* (M) [cf. peur]

il s'effraye *išamaway* (M)

embouchure de rivière *tokúga* (A)

emporter *ɣukema*, *ɣukima* (M), *yukita* (M)

[cf. récolter, épaules]

il emportera *ɣuket̥ənu* (M)

étant emportant *ɣukitahe* (M)

emportera-t-il? *ɣukitiñuka?* (M)

en avant! *šu* (A)

endormi (à moitié) *timpimaɣay* (A)

il endormit *ikánar̥amau* (G)

enfant *uče*, *uči* (M), *učči* (G), *uč̥ro* (Z);

Jevero: *vila*, *babi*

elle enfanta *ɣur̥er̥ma* (M), *ɣur̥ér̥ma*, *ɣur̥ér̥mau*, *ɣur̥ér̥miau* (G)

enfanta-t-elle? *ɣur̥ér̥wak?* (G)

enfer *tunura*, *tunur̥awa* (M)¹

s'enfuir *tupikama* (Z) [cf. courir et sauter]

¹ Cf. Perroquet guacamayo en Aguaruna.

² Peut-être une erreur; cf. « faire ».

³ Employé par les missionnaires chrétiens dans le sens de « diable ». Peut-être s'agit-il d'une divinité d'origine totémique (cf. cerf); le cerf est considéré comme une nourriture interdite.

¹ Ce nom est appliqué par les Jivaros au volcan Sangay. Un autre volcan de la Cordillère orientale est connu des Équatoriens sous le nom de Tungurahua.

s'enivrer *nambwekma* (M) [cf. fête]
 ne t'enivre pas! *nambekairpa* (M)
 il enleva *ukwintmyeu* (G)
 je t'enseigne *nikabraxmwé, nikabruáxmwé*
 (G) [cf. montrer et savoir]; Jevero: j'en-
 seigne *anintitulec*
 enseignant *nikabruáku* (G)
 ensemble *imaxe* (M), *inimta, imyéxi, imy-
 éxey* (G)
 il entend *andurusay* (M); Jevero: j'entends
laoclec
 j'entendrai *anduktaxáe* (M)
 tu entendras *andurusay* (M)
 il entendra *andukteñu* (M)
 ils entendront *anduktarum* (M)
 j'ai entendu *andukmaxé* (M)
 il a entendu *andukmay* (M)
 nous avons entendu *andúkmaxi* (M)
 entends! *andukta* (M), *antúkta* (G)
 entendant *anduko* (M)
 étant entendant *anduko-asa* (M)
 je n'entendrai pas *andukcataxáe* (M)
 je n'ai pas entendu *andukčamačái* (M)
 as-tu entendu? *andukmaka*? (M)
 avez-vous entendu? *andukmakarum* (M)
 ont-ils entendu? *andukmakarum* (M)
 n'entends-tu pas? *andukču* (M)
 j'enterrerai(?) *ipyugnátaxae* (M)
 épaula *yukay, tundupe* (M), *yakay, tuntupi,
 vuwus* (A), *taniwa* (Z) [cf. nuque et
 colonne vertébrale]
 épine *anki* (A)
 épouse *nwatakama* (M) [cf. se marier], *nu-
 kuči* (Z); Jevero: *sudalec*
 mon épouse *nukúčur'i, nokúčhur'i* (G)
 mon époux *aéišur'i* (*aéiš-[mano]* «homme»,
 + *-ur'i* suffixe possessif); Jevero: *sa-
 dalec*
 équateur (république) *tunini* (M) [cf. Loja]
 escalier *šuvianumi* (A)¹
 Esprit Saint *nakwani* (M)
 estomac *akap* (A)
 et *-ka, -ha* (G)
 éternel *meserčo* (M)²
 éternuer *ačtkata* (M)
 étoile *ya* (M), *ya, xa* (G), *yaga* (A), *yara*
 (Z); Jevero: *tandola*
 s'étonner *sá* (Z)
 étranger *wiakuča* [quichua: *huir'akoča* «hom-
 me blanc»]

¹ *šuvia* «esp.: subir» + *numi* «bois, bâton».

² *meser* «racine du verbe mourir» + *-č* suffixe négatif.

je suis (suffixe) *-itxi* (G)
 tu es (id.) *-itam* (G); Jevero: *napala(c)*
 il est (id.) *-eta* (M), *-eta, -elá, -itu, -it* (G)
 nous sommes (id.) *-itxi, itxu* (G)
 ils sont (id.) *-itu* (G)
 il était (id.) *-wiau* (G)
 étant (id.) *-asa* (M), *-asa* (G)
 est-il? (id.) *-ba* (M), *-baid, -beid* (G), *-bay* (Z)
 étant *asa* (M), *aku, itkwina* (G)
 il n'est pas *atsuma* (M), *ačuitu* (G)
 je n'étais pas *atsúmyaxay* (G)
 qui est? *yáit?* (G)
 qui es-tu? *yaidpaá?* (A)

F.

Face *yapixya* (M), *yapi* (A), *yapix* (Z); Jevero: *llapa*
 se fâcher *inasa* (Z)
 il se fâche *kaxéaway* (G)
 il se fâcha *kaxéamyau* (G)
 ne te fâche pas! *kaxerkaipa* (M) [cf. hair, méchant, mauvais]
 faim *tsukama* (M), *sukama* (G)
 j'ai faim *yapayaxe* (A)
 ayant faim *suko* (M)
 étant ayant faim *sukasa* (M)
 je fais *turahe* (M); Jevero: je fais *notolec*
 il fait *nahanaway* (G)
 il fera *nahanátaway* (G)
 je fis *nahanamyaxay* (G)
 il fit *nahanama, naxanama, načánama* (M),
*nahátma, nahanamyau, nahánamyau,
 nahánamyawi, nahánamyaway* (G), *tu-
 rama, turamo* (M)
 fais! *naxanata* (M), *naxanáta* (G)
 faisant *nahánaku, nahátmaku* (G)
 ayant été faisant *nahanama-asa* (M)
 faisant (adj. verbal) *naxanamo* (M)
 fit-il? *nahánamka*? (G)
 se fit-il? *nahanáar'maka?*, *nahánaár'maka?*
 (G)
 ne pas faire (pour ne pas faire) *nahanáštatsan* (G)
 qu'il soit fait! *turuati* (M); Jevero: *noteti-
 tiuma, notoi*
 je vais le faire *wagaste natače* (A)
 c'est fait! *ista* (A)
 ce n'est pas fait *ikiwagaste* (A)
 tu feras! *hádkhiata, hádkxiatá, xiatkáta,
 hádkxiatá, hádkxiata* (G)
 farine *tswaka* (M)
 se fatiguer *mayátita* (M), *pimbiki* (G)
 je me fatigue *pinkiki* (A)
 félin de couleur brun-obscur *amiči* (G)

femme *noa, nua* (M), *noa, núwa, nuwá* (G),
nua (A), *nua* (Z); Jevero: *cuaprⁿ, sada, quapilusa*
 fermer *epwénitay* (M)
 il ferma *pwindmyau* (G)
 fermer les yeux *punča* (Z)
 fesses *tsumo* (M), *tsuma* (A), *soitix* (A)
 fête *nampwe* (M), *námpwerⁿ* (G)
 fétide *mexeno* (M) [cf. sentir]
 feu *xí* (M), *xí, xli* (G), *xí, wixi* (A), *xí* (Z)
 [cf. œil]; Jevero: *poung, prin*
 feuille *nuka* (M), *duka, pana* (A)
 feuille semblable à celle du bananier *muku-vuna* (A)
 feuille *acordifolia sapátra* (G)
 filer *kutamaráta* (G) [cf. tisser]
 filet de pêche *neka* (M), *wampaš* (A)
 filet pour porter *piško* (A)
 fille *nawanda* (G); Jevero: *vilalu*
 fils *učlni* (M), *učino, učini, učlhi* (G)
 mon fils *učenura, učiniru, učinura* (M),
učihyurⁿ (G)
 ils finissent *ašimgaway* (G) [cf. tout]; Je-
 vero: je finis *tavantulec*
 finissant (tout finissant) *ašimgaku* (G)
 ils ne finissent pas *šamatátswi* (G)
 finissant *amúku* (G)
 finir le travail *ašitakata* (G)
 flèche (pour sarbacane) *tsentsaka, tsintsaka*
 (M), *tsindzaga* (G), *tsinsag* (A), *sinsaka*
 (Z); Jevero: *námu*
 fleur *yanura* (M); Jevero: *dancu*
 flûte *nanku* (A); Jevero: *pileaňa*
 flûte (petite) *tunkutsiti* (A)
 forêt *ekama* (M), *ikyama* (G), *anid* (A);
 Jevero: *tana*
 ne fornicque pas! *nixerⁿeirpa* (M), *nixerⁿmaip*
 (G)
 il ne forniqua pas *antinkčamyau* (G)
 fort *kármwa* (G); Jevero: *nantapi*
 fosse nasale *nuxiwa* (M) [cf. nez]
 fou *warño* (M)
 foudre *pwemi, čarambe* (M)
 fourmi *kasaypi* (M), *kaysep* (A), *kasaypi*
 (Z)
 grosse fourmi venimeuse¹ *isula* (M)
 grande fourmi *wik* (A)
 petite fourmi rouge *kampa* (A)
 petite fourmi à odeur forte et aromatique
kúpičo (A)
 frère *yattsu* (G), *yatsu* (A)

mon frère *itsuru, yatsuru* (M), *yáttsuru,*
yatsurum (G), *yasuro* (Z); Jevero:
yalli, yuyúuc
 froid *tsetsaka, tsetseka* (M), *seteeka, čičima*
 (G); Jevero: *nóquéd, noq'r*
 front *nexae, nixae* (M), *nixeip* (A), *nixa* (Z);
 Jevero: *tequédá*
 fruit *yuránka* (G)
 fruit médicinal de la dimension d'un pois
 chiche *ašan* (A)
 fruit rouge de goût analogue à la pomme
kúkuča (A)
 fruit jaune à écorce épaisse *nahahaip* (A)
 fumée *mukwinda*¹ (M), *yuyami* (A) [cf. noir];
 Jevero: *cadlo, callo*
 fumer *mukuna, mukunáta* (M) [quichua]
 fusil *akarⁿ* (M), *akaro* (Z)

G.

Gaffe *tanana* (A)²
 gauche *mwená* (A)
 gendre *wia* (A)
 genipa oblongifolia *sula* (M), *sua, sula,*
sulla, sulak, pyu-pyu (G)
 genou *tikiši* (M), *tikiši* (G), *tsikiš* (A); Je-
 vero: *totópi*
 gomme végétale *yukalipe* (M)
 graines pour parure *nupi, lupi, nupiš* (A)
 graine blanche *tusayi* (A)
 graine rouge *vwesi* (A)
 grand *unda, úúnta* (G), *unda* (M), *mund* (A);
 Jevero: *cuni, chi, halupi*
 gras *kunduma, kundurⁿma* (M)
 guerrier, brave *kokarⁿama* (G); Jevero:
nan'tapi
 gynierium sagittatum *tanana, tsanana* (A)
 [cf. gaffe]

H.

Il habite *xeaway* (M) [cf. maison]; Jevero:
 j'habite *nambilec*
 haineux *naki* (M) [cf. ne pas vouloir et lâche]
 haïr *kaxéata* (G) [cf. méchant]
 je hais *nakitahe* (M) [cf. ne pas vouloir]
 hamac *tampwin* (A); Jevero: *tála*
 haut *sarⁿma* (M), *yaki* (A); Jevero: *chi*
 en haut *arⁿaka* (M), *arⁿaka* (G), *yaki* (M),
yaki, yakl (G), *nuxinima* (M); Jevero:
mosenqúec
 hélas! hélas! *hačirán!* (G)
 herbes *nupa* (M); Jevero: *puma, daubad*
 heuse *itsadede* (A) [cf. soleil]
 hier *tyáo* (G)

¹ Velasco (op. cit. t. 1, p. 121) parle également d'une grande fourmi venimeuse appelée *isuli* par les Indiens de Mainas.

² Cf. *mukuna* «fumer» en quichua quiteño.
³ Cf. *ttankani* «pousser» en quichua qui-
 teño, *tanccani* en cuzuqueño.

holà! *mapwe* (G)
 homme *aẽšmanu*, *aišmano*, *aẽšamunu* (M),
ašmāno, *eišmana*, *eišmanā*, *aẽišmana*,
aẽišmano (G), *aišman*, *aičman* (A), *ari-*
simano (Z); Jevero: *queñmopineñ*
 homme grand *mund* (A) [cf. grand]
 hors de, hors (suffixe) *-mya* (G); Jevero:
-kla, *-quegla*
 hotte *činina* (G) [cf. corbeille]
 huit (8) *minaendu irukay* (M), *manindyu*
irúku (G); Jevero: *tannituna cabiasu*

I.

Ici *xwi*, *hwi* (M), *hwink* (G)
 il, lui *nu* (M), *áhou*, *ahou* (G); Jevero: *nana*
ile awondé (A)
 ils *ni* (M); Jevero: *nauba*, *nanalosa*, *na-*
nadaprlosa
 incliner (verbe neutre) *aponakata* (M)
 s'incliner *akúmama* (M)
 indien *šwora*, *šwara*, *šwaro* (M), *šwara*,
šúora, *šwóra*, *šiwóra* (G); Jevero:
muda, *cuaprⁿ*
 intestins *amindaya* (Z)

J.

Jaguar *yagwara*¹ (M), *tupapani* (Z)
 jambe *maku* (M), *mako* (G), *maku* (A), *maku*,
kurape (Z) [cf. mollet]
 jaune *tsamaro* (M), *pauxi* (A) [cf. blanc],
sama (Z); Jevero: *chapicaso*
 je, moi *wę*, *wi* (M), *wi* (G); Jevero: *coa*,
qúa
 jeter (la lance?) *nankimáta* (M) [cf. lance]
 jeter (pour jeter) *xabátatsan* (G)
 tu jettes *axapasay* (M)
 il jeta *xabámyau* (G)
 il jettera *xapatiño*, *xapatiñu* (M)
 jette! écarte! *axapasata* (M)
 ayant été jeté *xapawa* (M)
 jettera-t-il? *xapatiñuka*? (M)
 jeune *šuša* (A) [cf. petit]
 jeûne! *ixyámakta* (G)
 jouer *nakumama* (M) [cf. plaisanter]
 jouer d'un instrument *tundúyata* (M) [cf. tam-
 bour]
 jour *tsawanda* (M), *tsawáy* (G), *savante* (A),
sawanda (G); Jevero: *úgli*, *ooklili*

L.

Là *ví*, *nu*, *lnuma* (M)
 labret (cheville de bois fichée dans la lèvre
 inférieure) *tukun* (M)

lâche, faible *nakimano* (A) [cf. haïr, ne pas
 vouloir]
 ne lâche pas! *kuptúkxaypa* (G)
 laid *pwenáča*, *pwenarča* (M), *pwinarča*,
pwinarčan (G)¹
 lait *muntsó* (A) [cf. sein]
 lait caspi (sève d'une mélastomacée) *nau-*
vum (A)
 lamantin *uyo* (A)
 lance *nanke*, *nanki* (M), *náni*, *nanki* (G),
nanki (A), *nani* (Z)
 lancer *tintin* (Z)
 langue *inay*, *inali* (M), *iñay* (G, Z); Jevero:
ninegla
 il lave *ñixáway* (G)
 léopard *xapa-yagwa* (M)
 lever *takwita* (M)
 se lever *waxayta* (M), *waxaiki* (Z)
 lèvres *wenonapwe* (M) [cf. bouche]; Jevero:
u'tec
 lier *xinxayata* (M)
 il lia *xineámyau*, *xineátamyau* (G)
 lit *peaka* (M), *peaka*, *pyak* (A)
 bord du lit *anvipa* (A)
 support servant à supporter les pieds qui sor-
 tent du lit *patači* (M), *patači* (G), *pa-*
tač (A)
 Loja (la ville de) *tunina* (Z)
 lombes *yandak* (A)
 long *asarama* (M) [cf. haut]
 lune *nanto*, *nantu* (M), *nándu*, *nantu* (G),
nantu (A), *nando* (Z); Jevero: *ducat*,
duquir

M.

Ne mâche pas! *naáurⁿeip* (G)
 mâchoire *xanke* (M), *xane* (G), *xanse* (A)
 [cf. menton]
 maigre *wetsarⁿma* (M)
 main *wene* (M), *wexa* (G), *kanol* (A), *pexa*
 (Z); Jevero: *ótegla*
 maintenant *yamay* (M), *yámey*, *yaméyg*, *ya-*
meyk, *yaméiga* (G), *yamay* (A); Jevero:
epala
 mais (suffixe) *-ha* (G)
 maïs *šaya* (M), *ša* (G); Jevero: *tótrⁿ*,
tótrlla
 maison *hea*, *hela*, *xea*, *yela* (M), *xea*, *xéa*,
xéa (G), *xiga* (A), *nyera*, *yara* (Z), *hëa*
 (C); Jevero: *pídec*
 maîtresse des cérémonies *uxaxa* (M)
 mal (le) *tuna* (M)
 malade *dzunurⁿu* (G), *avey* (A)

¹ Cf. Cocama: *yahuara*.

¹ S'emploient aussi avec le sens de
 «mauvais».

tomber malade *ɣawe* (M)
 maladie *sunur̥a* (M), *sunir̥a* (Z)
 manger *yur̥uma* (M), *mikosta* (Z); Jevero:
 je mange *calec*, *uranlec*
 je mange *yoami* (A)
 il mange *yoaway* (G)
 vous mangerez *yur̥utátaar̥um* (G)
 il mangea *yoámyau* (G)
 mange! *yoata*, *yuata*, *yur̥umata* (M), *yuata*,
 yuatá (G)
 mangez! *yoataar̥um* (G)
 mangeant *yuáku* (G)
 mange-t-il? *yoáwaik* (G)
 ne pas manger *yoáštatsan* (G)
 ne mange pas! *yoáip* (G)
 marcher *amboxita* (Z)
 je marcherai *wɛkasataxe* (M)
 il marchait *wɛkaɛnu* (M)
 j'ai marché *wɛkamaxe* (M)
 marche! *ukasta*, *wɛkasata* (M)
 bon marcheur *wɛkaynoaxe* (M)
 mariage *nuyimami* (A)
 se marier *nwatkamay* (M), *nwatKate* (A),
 turusay (Z)
 il se mariera *nwatakatiñu* (M)
 marie-toi! *nwatakata* (M), *nɔatkáta* (G)
 se mariant *nuwátkakú* (G)
 ne te marie pas! *nwatakayrair̥pa* (M)
 massue *uwí* (G)
 maté *išwey* (A)
 mauvais, turbulent, rétif *kaxeno* (M), *kaxéata*
 (G), *kaxyata* (M), *maácha*, *maača*,
 makča (G); Jevero: *modimbosu*,
 aperosu
 mauvais *tunamo*, *tuna*, *tunar̥u* (M), *tuná*,
 tunámo (G)
 mauvais en pensées *yaɣásma*, *yaɣasma* (G)
 médecine *tsɔaka* (M)¹, *ambi* (A)²
 mélastoma sp. *wumbú* (A)
 mentir *weytir̥itaɣae* (M)
 il ment *wayta* (M)
 il ne ment pas *waytar̥atsaway* (G)
 ne mens pas! *waytar̥air̥pa* (M), *wáyta-
 r̥aip* (G)
 n'étant pas mentant *waytar̥a-ɔo-asa* (M)
 menton *ɣauwe* (M)
 mère *nokwa* (M), *nokpa*, *nukwá* (G), *nu-
 kpa* (A); Jevero: *auauc*, *ahua*
 ma mère *nukur̥u* (G), *nókuru*, *núkuri* (G)
 mère (diminutif) *nukwáči* (G)
 mesurer *nekámar̥ta* (M)
 midi (le soleil en haut) *itsa taxin̥an* (A)

¹ Cf. «farine» et «noir».² Cf. le quichua *hampi* «médecine».

mien, mon *wɛna*, *wiña* (M), *wiña*, *wiña* (G)
 Jevero: *quaqú*, *ru*, *ca*
 moins *ašitki* (M)
 molaire *ikindi* (M)
 mollet *kuxapwe* (M), *kuyap* (A)
 montagne *muxa* (A); Jevero: *obituna*
 il montera *wakátaway* (G) [cf. lever du soleil]
 il monta *wakámyau*, *wakámyawi* (G)
 monte! *wakata* (M)
 il montra (sens d'«enseigner») *nikaptúsmyau*
 (G); Jevero: *anintitulec*
 je te montre *nikáptustamwe*, *nikáptustáx-
 mwe* (G)
 se moucher *suniki munaka* (Z)
 mouche *fun-fun* (M)
 moudre *nekenta* (M), *mil̥kame* (A)
 mouiller *xiñar̥ma* (M),
 mouillant *imeáku* (G)
 mourir *ɣakamay* (M); Jevero: je meurs *tí-
 minlec*
 il meurt *ɣakáway* (G)
 tu mourras *ɣakateñu* (M), *ɣakata* (G)
 il mourut *hakama*, *ɣakama* (M), *ɣakamyau*,
 ɣakámyau (G)
 mourant *ɣákun*, *ɣákúku* (G)
 étant mort *ɣakamátahe* (M)
 mort (adj. verbal) *ɣaka*, *ɣakawa* (M); Jevero:
 timiansu
 mourra-t-il? *ɣakátawak* (G)
 il ne meurt pas *ɣakáčhawí*, *ɣakáčhaway*,
 ɣakáštaway (G)
 nous ne mourons pas *ɣakáčhɣay* (G)
 il mourra *meser̥tiño* (M) [cf. éternel]
 mourant *meser̥maku* (G)
 étant mort *meser̥mátahe* (M)
 moustique *tete* (M), *manšo* (A)
 se mouvoir *pwéakta* (M)

N.

Nager *ɣukwakta* (M), *inučitsa* (Z)
 naître *sakar̥ta*, *sakar̥ahe* (M); Jevero: je
 nais *oclilec* (être né)
 naquit-il? *tsapáinak?* (G)
 il ne naît pas *tsapáychay* (G)
 nègre *sur̥áči* (Z)
 neuf (9) *ainduke ir̥ukay* (M), *andyukan-
 dyukuir̥uku* (G); Jevero: *bitin óteglá
 cabiasu*
 neveu *awer̥o* (M), *aweta* (G)
 nez *nuxi* (M), *nuxe* (G), *nuni* (A), *kwinixi* (Z);
 Jevero: *nétic*
 noir *sqaka*, *mukusa* (M), *kagwar̥i* (Z), *su-
 vin* (A); Jevero: *catli*, *cadladasu*
 nom *nari* (M), *náhari* (G); Jevero: *linlin*,
 lintin

nombreux *imúñima* (M)¹, *kwačita* (G), *matomakari* (Z)
 non *tsa* (M), *tsa* (G); Jevero: *cola*
 nourriture *namaša* (G) [cf. viande]; Jevero:
caló
 nous *wiša* (M), *wiša*, *wiša* (G); Jevero:
cuda, *queñimoa*, *mapoa*
 de nouveau *atake*, *atakeša* (M), *átakt*, *átakt*
 (G) [cf. plus]
 nuage *xurankimi* (M)
 nuisible *šakay* (Z) [cf. mort]
 nuit *kaši* (G), *tyawe* (A), *kindya* (Z); Jevero:
dogpili, *dikpilik*
 il commence à faire nuit *kašiki* (G)
 nuque *kunduxe* (M), *kundunxe* (A), *yugiče* (Z)

O.

obéis! *umikata* (M)
 obéissant *umiko* (M)
 ayant obéi *umiko-asa* (M)
 je n'ai pas obéi *umikčamahe* (M)
 n'ayant pas obéi *umikačo-asa* (M)
 objets, biens *warrea* (M) [cf. que, quoi]
 obscur *kaši* (G) [cf. nuit]
 ochroma piscatoria *papano* (A) [cf. radeau]
 odorant *bunwiño* (M)
 œil *xi* (M), *xi* (G), *xi* (A), *xi* (Z), *hī* (C);
 Jevero: *llada*, *dápila*
 œuf *nuginta* (M), *nuxind* (A), *nuxinta* (Z);
 Jevero: *cado*
 oiseau (en général) *čini*, *kini*, *kənxe* (M),
čini (G); Jevero: *ilans'r*, *tiperllu*
 toucan *tsukankan* (A)
 steatornis caripensis *tayo* (M), *tayo*,
tayu (G), *tuyo* (dialecte Morona)
 ourax galeata *mašu* (A)
 hirondelle *šinimp* (A)
 charpentier (picus sp.) *tiyačan* (A)
 charpentier jaune (picus sp.) *kayuntsan* (A)
 passereau (gorrion) *sikča* (M), *siča* (Z)
 perdrix *panawana* (A)
 pinche *sugona* (A)
 garza (ardea sp.) *dundun* (A)
 pivicho *kixost* (A)
 quiquija *paipanč* (A)
 pocunga *aontse* (A)
 espèce de faisan *tsatsa* (A)
 oiseau à plumes bleues *kiwanča* (A)
 oiseau nocturne *uñun* (A)
 perroquet catalina *wanonas* (A)
 perroquet bleu *pwiš* (A)
 perroquet jaune *taguwump* (A)
 perroquet pivicho *kyus* (A)

perroquet à yeux blancs *kwanwam* (A)
 perroquet vert *kawan* (A)
 perroquet guacamayo (ara macao) *wača*,
lusa, *yusa* (A) [cf. dieu et rouge¹]
 pipile cumanensis auns, *karonče*, *kuyu*
 (A), *kuyo*, *kúyu* (G)
 espèce de grand canard *kuyokuyo* (A)
 ombilic *imduč* (A); Jevero: *mumúla*
 ombre *nikuwunto* (A); Jevero: *dachúna*
 omoplate *wapiñ* (A)
 ongle *nančiki* (M), *nančiki* (G), *nančiki* (Z),
nanšik (A)
 oncle *iči* (M), *iči* (G); Jevero: *aprcha*
 or *guri* (A), *kurita* (Z)¹; Jevero: *uri*
 oreille *kwečə*, *kwiši* (M), *kwiši*, *kwiši* (G),
kwiš (A), *kurisi* (Z); Jevero: *bâec*
 grand ornement dorsal *tayukunči* (M), *táyo-*
kúnči, *tayukonča* (G) [cf. steatornis et os]
 orteil *sahamnao* (A), *sarandabe* (Z) [cf. doigt]
 os *ukunči* (M), *ukúnči* (G), *xap* (A) [cf. ten-
 don]; Jevero: *lansi*
 où *twini*, *twin* (M), *twin*, *tuú* (G)²
 où est-il? *twimba* (M), *twitá* (Z)
 (pour) oublier *kaxinmátkitatsan*, *kaexinmát-*
kitatsan (G)
 elle oublie *kaxinmátkiway* (G)
 nous oublions *kaxinmátkixay* (G)
 il oubliera *kaxinimakatiñu* (M)
 oublie! *kaxinimakata* (M), *kaxinmátkita* (G)
 oubliant *kaxinimako* (M)
 n'oublie pas! *kaxinimakipa* (M)
 n'oubliant pas! *kaxinimačo* (M)
 oui *hé*, *há*, *heta*, *iča* (M), *eé*, *ii*, *itxa*, *iitxa*,
iitxa (G)
 ouvrir *atirtaxae uraytay* (M); Jevero:
 j'ouvre *höquérlec*
 ouvre! *uráyta* (G)

P.

Pagne orné de coquilles et de graines *undučə*,
unduč (M)
 paillason qui se trouve dans le carquois
dupat (A)

¹ Le même mot *yusa* est employé par les missionnaires pour désigner le «Dieu» des chrétiens; il signifie aussi rouge dans le même dialecte, le perroquet guacamayo étant rouge. Or le mot *agua-runá*, *ahua-runá* signifie, en quichua les hommes-aras. De plus, une légende contenue dans Molina donne pour ancêtres aux Cañaris les perroquets guacamayos et Gonzalez Suarez rapporte ce mythe aux Jíbaros sans en indiquer les raisons. Il serait donc fort possible que le guacamayo fut un totem tribal des Aguarunas.

² Quichua *couri* «or».

³ «Où» avec mouvement.

¹ Cf. «abondance».

paille *kambana* (G), *kampana* (A) [cf. pandanus]
 pain *tánda*, *tánta* (G)¹; Jevero: *tanda*
 palais (de la bouche) *kayákpata* (M), *kayak-patay* (A)
 palmier *šimpi* (A)
 palmera social (*mauritia flexuosa*) *dču* (A)
 terminale comestible de palmier à Bourgeon
uyay, *tuntwam* (A)
 pandanus *kambaalga* (G)
 papier *kalapa* (Z)
 parce que *uruka* (M) [cf. pourquoi]
 pareillement *xuñik*, *xuñik* (G)
 paroles déprécatives *asatsato nankintran* (A)
 pâte de manioc fermentée *niyananči* (A) [cf. chicha]
 paume de la main *akápwene* (M) [cf. estomac et plante du pied]
 payer (pour payer) *akiktatsan* (G)
 paie! *akirmakta* (G)
 peau *nuwapwe* (M), *nwap* (A)
 pécar *paki* (M), *paki* (G)
 pécar gras *kuči-kanay* (G)²
 peigne *tsimakay*, *temašmarša* (M), *timač* (A), *timakay* (Z)
 peindre *sumata* (M)
 avoir de la peine *sapigmaxay* (M)
 peinture pour le tatouage *vipak*, *xipak* (A)
 peler *egerša* (M)
 pendants d'oreille *kwiši* (M), *kwiši* (G)
 pénis *kata* (M)
 pensée *sámdey* (G)
 penser *enenda-emasata* (M)
 elle pensa *nandemyau* (G)
 père *apawa* (G), *apoa* (A)
 mon père *apáru*, *aparú* (M), *apári*, *aparú*
apáru (G)
 père (diminutif) *apači*, *apáči* (G) [cf. aïeul, homme blanc, chrétien]
 personne (une) *aentsu*, *aentsu* (M), *aentsu*,
aentsu (G)
 petit *učeče*, *učiči* (M), *šikámči*, *šitmánči* (G),
ušuši, *uši* (A), *učigiči* (Z) [cf. poulet, enfant, fils]; Jevero: *hamecha*
 peu nombreux (adj.) *šitiki* (G)
 peu (adv.) *šičik*, *šičik* (G)
 peur *išamaxe* (M)
 pied *nahue* (M), *nau* (A), *naure* (Z); Jevero: *lándec*, *landic*
 pierre *kaya* (M), *kaya* (G), *kaxa* (A), *kaya* (Z)
 piment *xima* (M), *xima* (A), *xima* (Z)

une pipéracée *undundupi* (G)
 aie pitié! *nyeytyustá*, *nyeytustá* (G)
 plage *kamatak* (A)
 plaie *kučapa* (M)
 plaine *paka* (A)
 plaisanter *nakurústa* (G)
 étant plaisantant *nakurusa* (M)
 planche pour écraser le manioc *kumputa* (A)
 plante colorante (couleur café) *yamakali* (G)
 plante à parfum semblable à celui de la vanille
neytek (A)
 plante du pied *akápnawe* (M), *nakapinaure*
 (Z) [cf. estomac]
 je suis plein *tutuani* (A)
 tu es pleine *émgamúitam* (G) [cf. remplir]
 pleurer *útima*, *xutahue* (M), *uta* (G) *nyar-kay* (Z)
 je pleure *utxey* (M)
 il pleurera *wáttátuu* (G)
 ils pleureront *wáttátuu* (G)
 pleurant *uto* (M)
 pleuvoir *yutukma*, *yutuka* (M); Jevero:
ölan, *olanli*
 pluie *yumi* (A) [cf. eau]
 plume *pinča* (Z); Jevero: *ambólu*
 plume jaune *takump* (A)
 plus *atákeša* (M) [cf. de nouveau]; Jevero:
hapia
 poignet *kanowene* (M), *tuyuk* (A) [cf. bracelet et main]
 poils du pubis chez l'homme *uyahat* (A)
 [cf. cils]
 poils du pubis chez la femme *uyahit* (A)
 poison de chasse (curare) *tikuna* (M), *tikuna*,
tikuña (G), *tikuna* (A)¹, *yawas* (M)²,
seasa (M), *tseasa*, *čyasa* (G), *tsias*,
amvui, *penkwiš* (A)
 poisson (en général) *namaka*, *námaka* (M),
namaka (G), *namak*, *kusat* (A), *namaka* (Z); Jevero: *samer*, *lapisamed*
 poisson de roche *naiyumpi* (A)
 poisson cabezón *vwampi* (A)
 poisson paco *kamit* (A)
 poisson de grande taille *unkway* (A)
 poisson d'espèce inconnue *kugana* (A)
 poisson d'espèce inconnue *womayae* (A)
 poisson blanc *kana* (A)
 poisson zungaro *tune* (A)
 poisson des sources *čačan* (A)
 poisson corvina *naemba* (G)

¹ Nom d'une tribu indienne qui fabrique ce poison et le vend aux Jivaros.

² Nom d'une autre tribu, les Yahuas ou Yaguas.

¹ Quichua *tanda*.

² *kuči* = «cochon» en quichua.

poisson mythique *puragwa* (dialecte des Miazales)
 poitrine *netsepe*, *nitsipi* (M), *netsepe* (G),
nestsep (A), *nečepe* (Z); Jevero: *mu-*
din, *titoi*
 poix *sekata* (G)
 pommes de terre *kinki* (A)
 le Pongo *súmu* (G)
 Pongo de Manseriche *amgpuhá* (A)
 pont *čimána* (M), *čimana* (Z)
 porte *weiti* (M), *wáiti* (G), *punu* (A)¹
 porter *enséasta* (G), *turusa* (Z) [cf. se ma-
 rier, prêter]
 elle porta *xwámiawi* (G)
 porte-moi! *intsimate!* (A)
 poser *hépsata* (M)
 posant *púsaku* (G)
 pot *ičinan*, *činana* (G), *ičina*, *činak*, *tičinuk*
 (A), *ičini* (Z)
 poteau *iki* (A) [cf. forêt]
 poulet *šimbači* (G) [cf. petit]
 pouls *yanapya* (Z)
 pourquoi? *urúka* (M), *urúka*, *urúkandi*,
urúkandi, *urúkamdi*, *urúkamdya* (G)
 il pourrait *mammóreu* (G)
 pousser *šitáy* (M)
 pousser le canot à la gaffe *šutukumatúa* (A)
 [cf. en avant!]
 ils prendront² *ačikmiñerum* (M); Jevero:
 je prends *malec*
 il prit *ačikmyaway* (G)
 prends! *agime* (A), *ačikta* (M), *ačikta* (G)
 prend-elle? *ačiktawik?* (G)
 ne prends-tu pas? *ačiktačhámwek?* (G)
 il prend *xúsawi* (G)
 prendre (espagnol: prendre) *akunata* (M)
 prêter *amasta* (M), *turusa* (Z) [cf. porter et
 se marier]
 il prête *amasama* (M)
 ayant été prêtant *amásamatáhe* (M)
 se promener *naxamsawetá* (M)
 il te protégera *ikyútmastátmwe* (G)
 ne protège pas! *ikyúkikpa* (M)
 provoquer *tintin* (Z) [cf. lancer]
 pur (propre) *magde*, *mágde* (G) [cf. bon]

Q.

Quand *urútya* (G), *urútya* (M)
 quatre (4) *ainduke*, *ainduke-ainduke* (M),
aindyokaindyo, *aindyúkandyúka*, *andyu-*
kandyúka (G), *mayač* (A); Jevero:
encatu, *ingatu*

¹ Quichua *puncu*, même sens.² Ce verbe est aussi employé dans le sens de «comprendre».

quel? *twa?* (G)
 quelque chose *warínak*, *warínak* (G)
 qui?, quel? *ya* (M), *ya* (G), accusatif: *yan* (G);
 Jevero: *deng*
 de qui? *yana?* (G)
 quoi? *waré*, *wári* (M), *wari*, *warín*, *warína*
 (G)¹
 qu'est-ce? *warimbaka*, *warimbakaka* (M),
warimbeid (G), *wayimpá* (A), *warimbay*
 (Z)

R.

Radeau *papano* (A) (fochroma piscatoria);
 Jevero: *sudú*
 radeau de petite taille *wawa* (A)
 raie *kašayo* (A)
 rame *kaneta*, *kanarete* (A)²
 ramer *viandakata* (M), *vianata* (A)
 rame! *puga* (A)
 se rassasier *xemmarxay* (M)
 ne te rassasie pas! *exenmarxaypa!* (M)
 ravin *yumi* (A) [cf. eau]; Jevero: *sača*³
 il recevra *xurumgitaway* (G)
 reçois! *xurukita* (M)
 recevez! *xurukmiñerum* (M), *xurumgitá-*
arum (G)
 récipient pour le coton de Bombax ceiba
makwi (A)
 récolter *xúktxae* (M) [cf. emporter]
 redresser *tutúpinik* (M) [cf. le soleil à midi]
 remplir *čumbyata* (M)
 il remplit *émgamiau* (G) [cf. plein]
 rencontre *yukunigda* (A)
 se rencontrer avec quelqu'un *yukunigma* (A)
 je vais reposer *ayamtsami* (A)
 repose-toi! *ayamtsata* (A)
 retire-toi! *anasta* (M), *inaswa* (Z)
 s'en retourner *waketikima* (M)
 je reviens *wankinkimi* (A)
 reviens! *wankinkila* (A)
 qu'elle revienne! *wakttu!* (G)
 revenant *waktkiku* (G)
 revolver *yapa* (A)³
 rire *wišita*, *čyawe* (M), *l'usyama* (Z)
 il rira *wišyátaway* (G)
 ils riront *wišyátawi* (G)
 rivière *ensa*, *entsa*, *intsa* (M), *entsa* (G),
intsa (Z), *kanoya*, *kanusa* (M) [cf. Rio
 Santiago et Upano]
 Rio Marañon *mahanó* (A)
 Rio Santiago *kanóse* (A)
 Rio Upano *kanusa* (M)
 rivière grossie *entsa nuxanra* (G)

¹ Peut-être un génitif: de quoi?² Espagnol: canaleta.³ Quichua: *illapa* foudre.

roches *kaxa muxà* (A) [cf. pierre et montagne]
rompre *xaktà* (M) [cf. mourir et déchirer]
grand rongeur *rumyán* (A)
rongeur (mahásh) *káši* (A)
rouge *kapándiño* (M), *kapantu* (A), *yusa* (Z);
Jevero: *pip'rasu*, *togua*
ruban de tête (*i*)*tsimata* (G), *dinmat* (A)
ruban qui s'enroule autour de la tresse pos-
térieure des cheveux *skqàná* (G)
ruche *wičinàn* (A) [cf. pot]

S.

Sable *naakwip* (A)
sain *ačamun* (A)
salive *usuki* (M) [cf. cracher]
salutation *miñākruše* (G)
sang *numbà* (M), *numba*, *númba* (G), *numpà*
(A), *numbà* (Z); Jevero: *uogladec*
sarbacane *ume*, *hume*, *ulumi* (M), *humi* (G),
urumi (Z), *pukunà* (M), *pukuna* (A)¹
sardine *namayay* (A)
sauter *tupigaini*, *tsekénita* (M) [cf. s'enfuir
et courir]
savoir (pour savoir) *nikátatsan* (G)²
je sais *nikáxay*, *niqaxay* (G)
il sait *nikáway* (G)
sache! *nekata* (M), *nikáta* (G)
sachant, savant *nekao* (M), *nikáwa* (G) [cf.
certain, enseigner et montrer]
sais-tu? *nikámwek* (G)
se sécher *uxuxaràta* (M)
secouer *lwear-ta* (M)
sein *munsu* (G) [cf. lait]; Jevero: *mudia*, *titoi*
sel *we*, *wili* (M), *hqe* (G), *wi*, *wig* (A); Je-
vero: *lamu'la*
semblable *tinwe*, *tinuke* (G)
semmer *aràtaxàe* (M)
sentir (v. neutre) *mexesta* (M) [cf. fétide]
sept (7) *xlmar-a imukáy* (M), *imer-airúku*
(G); Jevero: *tannituna*
serpent *napi* (M), *napi* (G), *napi* (Z); Je-
vero: *daua*
serpent venimeux *mañandí* (G)³
serpent mythique, qui mord avec la queue
koripwàpyà (G)
siège *kutana* (M), *katen* (A)
sien, son *ahonu*, *ahúnu* (G); Jevero: *na-
naqui*
siffler *xwimastà* (M)
singe coto (alouate) *yakumà* (M), *yakúm*,
yaguma (A); Jevero: *duda*, *isolo*, *lolo*

¹ Quichua *pukuna* «sarbacane».² Les missionnaires emploient ce verbe avec le sens de «croire».³ Velasco. Historia del Reino de Quito, t. I, pp. 111, 112.

singe fraile *sinuč*, *sigi* (A)
ateles niger *waši*, *wače* (A)
singe noir (mycetes) *mutapeyo* (A)
singe ronsoco *uono* (A)
singe de taille moyenne *kuyi* (A)
singe de grande taille *čuba* (G), *čupa* (Z)
six (6) *čikičikiirukay* (M), *unduxairúku* (G);
Jevero: *intimutu*
sœur *umar-u* (M), *amaro* (G); Jevero:
chayauc, *cadecuc*
sœur *nwatsa* (A) [cf. vierge]
sœur (diminutif) *mači* (G)
ayant soif *kitamako* (M)
étant ayant soif *kitasa* (M)
soigne! *tswar-ta* (M)
ayant été soignant *tswar-már-tàhe* (M)
il a soin *atsákar-amxu* (G)
soir *ansoande* (A) [cf. jour]
soleil *etsa* (M), *etsa*, *itsa* (G), *itsa* (A),
etsna (Z), *itsā* (C); Jevero: *qu'qui*,
quecki
lever du soleil *wakama* (M) [cf. monter]
le soleil à midi *pukundamà*, *tutupiñiki* (M)
[cf. blanc et redresser]
coucher du soleil *nunaxasma* (M) [cf. terre]
j'ai sommeil *kanar-puxawe* (M)¹; Jevero:
bitilec
sorcier, shaman *wišino*, *wišinu* (M); Jevero:
pichotasu muda
sortir *xinikita* (M)
ils sortirent *xiniar-myau* (G)
sortir² *nandakimo* (M)
il sortira *nandaktaway* (G)
il sortit *nantákmyau* (G)
il souffla *umbwixmyaway* (G)
souffrance *naxamiño* (M), *naxama* (G)
il souffrit *naxamamyaway* (G)
sourcils *uraxinxi* (M), *tamtinxe* (A)
souris, rat *katipi* (G)
(pour) se souvenir *anneár-tatsan* (G)
sueur *sear-a* (G) [cf. chaleur]
suivre *aindarata* (M)
sur (suffixe) *-na* (M)

T.

Tabac *tsalano* (M), *sálano* (Z); Jevero:
pinterlo, *uhuàlec*
taille (tour de la ceinture) *ikiči* (M), *ikič* (A)
tais-toi! *takamata* (M), *takámasta* (G) [cf.
travailler]
talon *sánani* (A)

¹ *kanar*, radical de «dormir» + *puxawe* «je vis, je suis».² Pris aussi dans le sens de «ressusciter».

tambour à signaux *tundu*, *tundúi*, *tunduli* (M), *tunduli* (G), *tunday*, *tunday*, *tuntuy* (A), *tundúli* (dialecte de Pintuc); Jevero: *tundo*

tapir *pānau*, *pamáu* (A); Jevero: *pahuála*

tempe *miša* (M)

tendelet de radeau *pyaka* (A) [cf. lit et claie]

tendon *xāp* (A), *yāpwe* (M) [cf. os]

tephrosia emarginata *tirno*, *masu* (A), *tinso* (Z)

terrain de culture *aħa*, *aħa* (M), *yāħa* (G), *aya* (A); Jevero: *tiq'n ħaua*

terre *nunq* (M), *nunq*, *nunq*, *nuná* (G), *nunka* (A) [cf. en bas]; Jevero: *lu'pa*

tête *muka*, *mulukar̥a*, *mulukq̄la* (M), *muka*, *mugwá* (G), *mukq* (A), *murukar̥a* (Z); Jevero: *uma*, *mutu*

tête momifiée *šanša*, *čančq*, *šantsa*, *šanxa*, *tsanisa* (M), *šandza*, *tsantsa* (G)

thé jivaro (ilex sp.) *gwayusa* (M), *gwayusa* (G), *wayusa* (A)

tibia *kanax̄e* (G), *kankay* (A)

tien, ton *amiño* (M), *amiñu* (G); Jevero: *quenmaqui*, *palin*, *sq*

tisser *xutām̄wata* (A) [cf. chemise et filer]

toile *niyi* (A)

écorce textile *kamuš*, *kamúš* (A)

toit *paugi* (A)

tomber *in̄ar̄xay* (M); Jevero: *apolata*

tonnerre *ip̄amata*, *ipyámata* (M) [cf. éclair et coup de feu]

tordre *yarur̄ta* (M)

toujours *tuke* (M), *túke*, *túke* (G)

tour défensive *kumpin*, *kumbina* (A)

tous, tout *aši* (M), *qši*, *aši* (G), *ygtur̄usi* (Z); Jevero: *losa*

tousser *yútkata* (M), *úsuka* (Z) [cf. salive et cracher]

tranquille *myagwo* (A) [cf. eau dormante]

transpercer de la lance *iḫux̄ta* (G)

transperce! blesse! *ihyuta* (G)

travail *takwasta* (A)

travailler *takaytaxay* (M)

il travaille *takáway* (G)

il travailla *takámyaway*, *takámyau* (G)

travaille! *takasta* (M), *takatq* (G)

ne travaille pas! *takasāypa* (M), *takáip* (G)

tremblement de terre *ur̄kamq* (M)

trembler *kur̄uháwe* (M)

très *tq*, *ti* (M), *ti* (G)¹

tresse *akayep* (A) [cf. ceinture de cheveux humains]

trois (3) *menendgu*, *minaendu*, *mealindo* (M), *manalndyu*, *manq̄ndyu*, *menéindo* (G), *kahwatón* (A); Jevero: *cala*

trou auditif *kwišiwá* (M) [cf. oreille]

tu, toi *amwe*, *amwē* (M), *amwē*, *ámwē* (G); Jevero: *quenma*

tuer *mamáy* (M), *wanuči* (Z); Jevero: *je tue q̄timinlec*

ne tue pas! *mawaypa* (M), *maawilp* (G)

U.

Un (1) *tikiči*, *ičikiti*, *čikiči* (M), *čikiči* (G), *tikiš* (A) [cf. autre]; Jevero: *ala*, *lazá*, *alza*

un seul *čikičiki* (M), *čikičiki*, *čikičiki* (G), *tikičiki* (Z)

V.

en vain *andar̄e*, *andar̄am* (G)

vaincre *nopwetikima* (M)

vanille *sikuta* (M), *sikutq* (G)

vautour charognard à tête rouge (cathartes aura) *šwan* (A)

vendre *sur̄ukta* (M)

je viens *wenyax̄e*, *winyahe*, *winyax̄e* (M); Jevero: *je viens undialec*

il vient *winyaway* (M), *winyawi* (G)

je viendrai *winitax̄e* (M)

tu viendras *winita* (M), *winita* (G)

il viendra *winatawi*, *winittaway* (G)

ils viendront *winitar̄um* (M)

je suis venu *winimax̄e* (M)

il est venu *winima* (M)

viens! *wēñeta*, *winita*, *winita* (M)

es-tu-venu? *winam?* (G)

viens par ici! *mititée* (A)

vent *nasi* (M), *nase* (G), *nqse* (A) [cf. air]; Jevero: *tḡnlo'a*

ventre *ambux̄e*, *ampux̄e* (M), *ambux̄*, *ám̄bux̄*, *ampux̄a* (G), *ambux̄e* (Z); Jevero: *du*, *metpi*, *oquiulec*

verrue *sur̄mi* (Z)

vert *tsamug* (A); Jevero: *canin'rtia*

vessie *amináya* (Z) [cf. cœur et intestin]

vêtement de l'homme *ētepe*, *itipe*, *itipi* (M), *itipi* (G), *itipe*, *itipwan* (A)¹; Jevero: *capi*

vêtement de la femme *tar̄ačē*, *tar̄ačē*, *tar̄ači* (M) *tar̄ači* (G), *anuko* (A)²

viande *namane*, *namani* (M), *namána*, *namane* (G), *naman* (signifie aussi muscle; A), *kundino* (Z); Jevero: *cgnan*

¹ *itipwan* signifie exactement «tablier indigène».

² Du Quichua quiteño *anaco* «jupe».

¹ Prend quelquefois le sens de «plus».

vieillard *atsanda* (M), *ašanda* (G.; Jevero: *tas'pitosu*)
 vierge *natsà* (M), *nàtsa* (G) [cf. sœur], *ni-xéichu* (G) [cf. fornicquer]; Jevero: *inilad*
 violon *šampi* (A)
 visitez! *watáamum* (G)
 vite *wámaka*, *wámaka*, *kuranda* (M), *va-gami*, *wamak*, *sinče* (A)
 vivre (pour vivre) *puxátasa*, *puxustasa* (M), *puxátatsan* (G); Jevero: je vis *nambilec*
 tu vis *puxamwe* (M)
 il vit *puxáway* (G)
 nous vivons *puxahe* (M), *puxaxay* (G)
 ils vivent *puxáway* (G)
 je vivrai *puxátaxay* (G)
 il vivra *puxustiño* (M), *puxátaway* (G)
 ils vivront *puxátawi* (G)
 il vivait *puxámyau* (G)
 il vécut *puxámyau*, *puxámyawi* (G)
 vis! *puxuta* (M), *puxáta* (G)
 qu'il vive! *puxusti* (M)
 vivant *puxáku* (G)
 étant vivant *puxusa* (M)
 vit-il? *puxumaka?* (M), *puxáwak?* (G)
 vivais-tu? *puxúmwan?* (G)
 vécut-il? *puxúmkyá?* (G)
 ne vis pas! *puxuipa* (M)
 vivant (adj. verbal) *puxawa* (G)
 vivant bien (adj. verbal) *širpuxwa*, *širpux-wa* (G)
 étant bien vivant *širpuxwáku* (G)
 il vit avec *ximerpuxáway* (G) *lximar'a* «deux»
 ils vivaient ensemble *ximerpuxámyau* (G)
 vivre toujours *matsamasa* (M)
 il vivra toujours *matsamiño*, *matsalaway* (M)
 ils vivront toujours *matsamasamiñerum* (M)
 il vécut toujours *matsámama*, *matsamasa-ma* (M)
 il voit *waynikaway* (M), *waway*, *immuu* (G);
 Jevero: je vois *löllec*, *löpalec*
 vois! *wanəkata*, *imsata*, *imsata* (M)
 voit-il? *wawak?* (G)
 nous le verrons aujourd'hui *itsmi* (A)
 vol *uxuken* (Z)

volcan Sangay *tunura* (M)
 voler (avec des ailes) *nanagma* (M)
 voler *kasamakáma* (M)
 étant volant *kasamiño-asa* (M)
 ayant été volant *kasamakatahe* (M)
 ne vole pas! *kasamakayraypa* (M), *kas-dzangáip* (G)
 volaille (poule) *ataši* (M), *atašo* (G), *atačo* (A), *atasi* (Z), *ataš* (A) (canard)
 vouloir¹ *wakérima* (M)
 je veux *wakéra* (G), *wakérahe*, *wakéraxe*, *wakéraxe* (M), *wakéraxay* (G)
 il veut *wakéraway* (G)
 nous voulons *wakéraxay* (G)
 ils veulent *wakérátmaxu* (G)
 nous voudrions *wakérataxay* (G)
 ils voulurent *wakérámyau* (G)
 veuillez! *wakérata*, *wakéráta* (G)
 voulant *wakéraku* (G)
 étant voulant *wakéraša* (M)
 ayant été voulant *wakérimasa* (M)
 tu ne veux pas *wakéráčham* (G)
 tu ne veux pas *nakətarama* (M)
 il ne veut pas *wakérátmatsu* (G)
 ne veuillez pas! *wakéráip!* (G)
 il te veut *wakérátmamwe* (G)
 il te voudra *wakérátmtamwe* (G)
 il ne te veut pas *wakérátmatmwe* (G)
 (pour) ne pas vouloir *nakitatsan* (G) [cf. haïr]
 je ne veux pas *nakitahe* (M), *nakita* (G), *nakitya* (A), *maka-nakiliše* (A)
 il ne voulut pas *nakitmyau*, *nakitmyau* (G)
 vous *atume*, *atumi* (M), *attúm* (G); Jevero: *quehmáma*
 vulve *čúki* (M)

Y.

Yuca (manioc) *mama*, *máma* (M), *mama* (G)
mama (A), *mamači* (Z)
 feuille de yuca jeune très cuite *namaxa* (M)
 [cf. nourriture et viande]

¹ Le verbe «vouloir» est employé par les missionnaires dans le sens du verbe espagnol «querer», qui signifie à la fois «vouloir» et «aimer».

Comme supplément au vocabulaire, nous publions ci-dessous une liste de noms de cours d'eau et d'individus. Pour les premiers, nous hasarderons une hypothèse: beaucoup se terminent en *-sa* ou en *-mi*; on peut peut-être y voir les syllabes terminales des mots *entsa* «rivière» et *yumi* «eau». Tous les noms de rivière appartiennent à l'idiome des Macas.

| | |
|-------------------|--|
| <i>myatsa</i> | <i>mya(gwo)</i> «eau dormante» (A) + <i>(en)tsa</i> |
| <i>čanačanasa</i> | <i>čana(na)</i> «gynerium sagittatum» (A) + <i>(en)tsa</i> |
| <i>tayutsa</i> | <i>tayo</i> «oiseau (steatornis)» (M) + <i>(en)tsa</i> |
| <i>tsatsapasa</i> | <i>tsatsa</i> «faisan» (?) + <i>(en)tsa</i> |

| | |
|--------------------|--|
| <i>namanasa</i> | <i>namane</i> «viande» ou <i>namaka</i> «poisson» (M) + <i>(en)tsa</i> |
| <i>makumasa</i> | <i>maykoma</i> «datura sp., servant à faire un narcotique» (M) |
| <i>yukutwisa</i> | <i>yuku(nigma)</i> «se rencontrer» (A) + <i>(en)tsa</i> |
| <i>čiwasa</i> | nom d'une tribu jivaro |
| <i>šimbyasa</i> | <i>šimpi</i> «palmier» (A) + <i>(en)tsa</i> |
| <i>kanamasa</i> | { <i>kana</i> «poisson blanc» (A) + <i>(en)tsa</i> ou <i>(yu)mi</i> |
| <i>kanaimi</i> | |
| <i>aiindikaymi</i> | <i>ainduke</i> «4» (M) + <i>(yu)mi</i> |
| <i>maembaimi</i> | <i>naemba</i> «poisson corvina» (Z) + <i>(yu)mi</i> |
| <i>tundwaimi</i> | <i>tundu(li)</i> «tambour» (M) + <i>(yu)mi</i> |

Noms d'Individus.

Aguaruna: *wisún* [*wišino*, *wišinu* «sorcier» (M)]; *unuča* [*unun* «oiseau nocturne», *unono* «singe ronsoco» (A)]; *kasipe* [*kaysep* «fourmi» (A)]; *kuxa* [*kuyi* «singe de grande taille» (A), *kuyo-kuyu* «penelope cristata» (G, A)]; *kunám* [*kunambe* «écureuil» (Z)].

Gualaquiza: *wambači* (h.),

wambuš «bourre de bombax ceiba» (A); *wampaš* «filet de pêche» (A); *ambuša* (h.),
ampuša «ventre» (G); *kuxa* (h.) (voir plus haut); *masuka* (f.),
mašu «ourax galeata» (A), *masu* «tephrosia emarginata» (A).

Noms d'oiseaux.

| | |
|---|---|
| <i>Turdus swainsonii kuppi</i> (G) | <i>calliste nigracinta tsanučini</i> (G) [cf. oiseau] |
| <i>turdus ignobilis yukupu</i> (G) | <i>formicarius thoracicus twimba</i> (G) |
| <i>ramphocoelus jacapa čauga, čanu</i> (G) | <i>nyctibius jamaiccusis ahulu</i> (G) |
| <i>odontophorus marmoratus pūča</i> (G) | <i>xanthura yncas čeni</i> (G) [cf. oiseau] |
| <i>tigrisoma salmoni kahuhu</i> (G) | <i>campophilus rubricollis fatášma</i> (G) |
| <i>ostinops alfredi čiwí</i> (G) | <i>trogon collaris taway</i> (G) |
| <i>chrysotis inornata kawášu</i> (G) | <i>galbula tombacka embarmur</i> (G) |
| <i>certhiola intermedia tzaninčini</i> (G) [cf. oiseau] | <i>monasa peruana tiwéča</i> (G) |
| <i>calliste yeni síča</i> (G) [cf. oiseau] | <i>chelidoptera tenebrosa ušám</i> (G) |

Outre les sources déjà citées, nous avons extrait un certain nombre de mots du dialecte Gualaquiza des ouvrages suivants:

T. Salvadori et E. Festa. Viaggio del Dr. Enrico Festa nell' Ecuador-Uccelli. (Bolletino dei Musei di Zoologia ed Anatomia comparata della R. Università di Torino, t. XIV, 1909, nos. 357 et 362, t. XV, 1910, no. 368.)

Dr. E. Festa. Nel Darien e nell' Ecuador. Turin, 1909.

Corrigenda.

- p. 809, ligne 16, au lieu de: Journal de route du Colonel D. Victor Proaño et Fr. Enrique etc., lisez: Journal de route du Colonel D. Victor Proaño in Fr. Enrique etc.
p. 810, ligne 17, au lieu de: **eu** récit, lisez: **du** récit.
p. 813, ligne 2, au lieu de: *čimara*, lisez: *čimara*.
p. 813, ligne 26, au lieu de: *inítig*, lisez: *inítig*.
p. 813, ligne 30, au lieu de: *yayačmaxmwe*, lisez: *yayáčmaxmwe*.
p. 814, ligne 42, au lieu de: «oiseau, nyctidromus», lisez: «oiseau steatornis».
p. 817, ligne 17, au lieu de: **suffixes**, lisez: **préfixes**.
p. 817, ligne 36, au lieu de: Qualaquiza, lisez: Gualaquiza.
p. 822, ligne 17, au lieu de: *Domin onuki*, lisez: *Domino nuki*.
p. 1099, ligne 23, au lieu de: nous ne cachons pas, lisez: nous ne nous cachons pas.

Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam.

Par L. CADIÈRE, des Missions Etrangères de Paris, Quảng-Trị, Annam.

(Suite et fin.)

II. Faits relevant de la magie.

1. Pratiques diverses ayant pour but de ne pas attirer les esprits du choléra.

Pendant l'épidémie les villages défendent de frapper du tambour, de brûler des pétards. La raison en est que le tambour est frappé et qu'on tire des pétards dans les circonstances solennelles, lorsqu'on offre aux génies ou aux esprits des pagodes, aux âmes des défunts, des viandes, du riz, du vin. Tous les êtres surnaturels savent cela, les esprits du choléra comme les autres. Entendant le son du tambour, le bruit des pétards, ils pourraient croire qu'il y a un banquet préparé dans le village, ils accourraient en foule et feraient des victimes parmi les habitants.

Cette explication m'a été donnée par tous les Annamites que j'ai consultés. DE GROOT¹, après avoir mentionné les textes chinois anciens qui prouvent qu'en certaines occasions l'usage des pétards a pour but d'effrayer les mauvais esprits qui errent dans les rues et qui épient quelque occasion de se glisser dans les maisons, ajoute: «Une autre opinion veut que ces pétarades soient destinées à attirer l'attention des divinités sur les offrandes que l'on vient de leur présenter.» On voit que l'explication donnée par les Annamites concorde avec cette seconde opinion. Et si l'on tient compte, comme je l'ai fait déjà et comme je le ferai encore souvent dans cet article, de ce principe, que les faits religieux, les rites des sacrifices ou des pratiques magiques doivent être expliqués le plus simplement possible d'après les usages ordinaires de la vie civile, on voit que cette explication est toute naturelle. En Annam, comme en Chine, on brûle des pétards en l'honneur d'un grand personnage qui arrive quelque part ou qui s'en va. De même, dans les sacrifices, on salue par des pétarades l'arrivée ou le départ des esprits qui viennent prendre part aux sacrifices. D'autre part, on ne voit actuellement, dans l'usage ordinaire, aucune pratique qui appuie la première opinion, d'après laquelle les pétarades auraient pour but de mettre les esprits mauvais en fuite, opinion, ajoutons-le, qui est, elle-même, fondée sur une explication toute naturelle. Nous verrons bientôt les moyens qu'employent les Annamites pour effrayer les esprits du choléra; mais nous ne verrons pas qu'on fasse usage de pétards.

Un moyen important de ne pas attirer les esprits du choléra, c'est de ne pas prononcer le nom de la maladie, de ne pas en parler.

La maladie est intimement liée à l'esprit qui la cause. Les deux n'en font qu'un, de même que l'effet ne fait qu'un avec la cause. Prononcer le

¹ *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*, traduction française, vol. I, pp. 11—12.

nom de la maladie, c'est donc prononcer le nom de l'esprit. Or, d'un autre côté, le nom de l'esprit est intimement lié à l'esprit. Prononcer son nom, c'est l'appeler, c'est le rendre présent. Cette explication ne m'a pas été donnée par les Annamites; mais elle est toute naturelle et conforme aux usages ordinaires de la vie. Lorsqu'on parle d'une personne, si cette personne l'entend, son attention est éveillée. Lorsqu'on appelle quelqu'un et qu'il entende prononcer son nom, il vient. Il en est de même pour les esprits du choléra, avec cette circonstance en plus que ces esprits étant invisibles de leur nature, et fort nombreux, peuvent être partout, qu'ils sont peut-être non loin de vous au moment où vous parlez d'eux, où vous prononcez leur nom. Par conséquent il faut éviter soigneusement d'éveiller leur attention en prononçant leur nom ou en parlant d'eux.

La vraie expression pour désigner le choléra est l'expression sino-annamite *thổ tả* 吐瀉, mot à mot «vomissements et flux de ventre». Mais cette expression n'est presque jamais employée. On dit quelquefois *dịch* 疫, ou *ôn* 瘟, deux mots sino-annamites qui désignent une épidémie, une maladie infectieuse en général.

Une expression employée plus souvent nous montre déjà le souci que l'on a de taire le vrai nom: *hoác loạn* 霍亂. Le mot *loạn* désigne des troubles, la guerre civile dans un royaume, la confusion; *hoác loạn* signifie donc mot à mot «troubles subits», «confusion subite» dans le ventre.

Cette expression est cependant évitée à son tour, et l'on dit presque toujours, au moins parmi les payens, *thiên thời* 天時, mot à mot «le temps, l'époque, la saison du Ciel». Beaucoup d'illettrés corrompent cette expression en *thiên tròi*, ce qui n'a pas de sens, vu que le mot *tròi* est la traduction annamite du mot sino-annamite *thiên*, «ciel».

Si nous rapprochons cette expression du fait que nous avons vu plus haut de l'invocation au Ciel, on peut conclure, je crois, que, dans la croyance des Annamites, le choléra est envoyé par le Ciel. Mais il ne faudrait pas voir là une attribution stricte et spéciale. D'après un grand nombre de faits il est évident que le choléra est attribué directement à des esprits mauvais. S'il est attribué ici au Ciel, c'est en tant que le Ciel est considéré, à un point de vue général, comme la cause première et principale de tous les événements bons ou mauvais qui influent sur la vie, le bonheur ou le malheur de l'homme.

On dit aussi, d'une manière évasive, *hắn*, «lui, elle», le mal, la maladie, peut être «eux», les esprits qui causent la maladie; *bệnh nó*, «cette maladie» *chết tại bệnh nó*, «il est mort de cette maladie»; *chết tại hắn*, «il est mort de lui», du choléra.

On ne doit donc pas prononcer le nom du choléra; mais on ne doit pas non plus parler de ce qui concerne cette maladie. Si l'on demande si l'épidémie fait des ravages dans tel ou tel village, on vous répondra, *không biết*, «je ne sais pas»; ou bien même, par antiphrase, *yên*, «la paix règne», on est tranquille, bien que le fléau fasse de nombreuses victimes. Si quelqu'un meurt, on ne doit pas le dire; on doit enterrer le cadavre en secret et à la hâte, sans les rites habituels, surtout sans les pleurs et les lamentations

ordinaires; un seul membre de la famille prend le deuil, les autres continuant à porter leurs habits ordinaires.

Ces dernières pratiques ne sont pas suivies partout, mais on les rencontre ici ou là.

La raison en est dans la croyance qu'ont les Annamites que ce n'est pas un seul esprit, mais des légions d'esprits qui amènent le choléra. L'un de ces esprits a fait une victime, a causé la mort d'un homme, a «enlevé» un homme, a «saisi» un homme, comme on dit. D'autres esprits, tout aussi méchants, tout aussi cruels, rôdent partout, cherchant une proie. Si ces esprits venaient à savoir qu'un des leurs a pu saisir un individu dans telle famille, dans tel village, ils accourraient en foule dans un endroit où la proie est abondante et facile, tout comme les chasseurs accourent là où l'on a signalé un troupeau de bœufs, comme les pêcheurs jettent leurs filets dans l'endroit où l'on a signalé un banc de poissons.

Cette pratique de taire le nom de la maladie se remarque encore dans d'autres cas. C'est ainsi que pour désigner la variole on dit *lên đậu*, «il pousse des haricots», *lên hoa*, «il pousse des fleurs», *mọc trái*, «il pousse des fruits». Certaines expressions employées pour désigner les accès de paludisme semblent devoir être expliquées de la même façon: *đau rét*, *đau nóng rét*, «être malade en ayant froid, en ayant chaud et froid»; *lám buổi*, «être dans l'accès»; *bệnh sợ*, «maladie (où l'on tremble comme quand) on a peur»; *thuốc triệt*, «médecine pour couper, faire disparaître» (les accès, le mal), désigne la quinine.

Cette pratique est aussi employée à l'égard du tigre, que l'on désigne ordinairement par les termes *ông*, «monsieur», *thầy*, «le maître», *mệ*, «sa seigneurie»; pour le rat, appelé *ông thiêng*, «le monsieur au pouvoir surnaturel»; pour l'éléphant, appelé *ông thính*, «le monsieur qui entend et sait tout», *ông lớn*, «le monsieur grand». Elle se lie à la coutume de s'abstenir de prononcer le nom d'un mort, de ne pas donner à un enfant le nom d'une personne défunte de la parente; à la pratique de ne pas prononcer le nom du père ou de la mère, à tel point que prononcer ce nom devant le fils est une grave injure pour celui-ci; à la pratique de taire, ou au moins de déformer le nom d'un grand personnage; de ne pas écrire ou de déformer le caractère représentant le nom du roi ou d'un prince.

De même la pratique de parler par antiphrase est employé dans d'autres cas. Il existe, un peu au large de l'embouchure du fleuve de *Đống Hới* (*Quảng Bình*), un écueil recouvert à marée haute, légèrement visible à marée basse, fort dangereux par conséquent. Les Annamites qui passent à côté ne manquent pas de jeter à la mer des feuilles de papier doré et argenté et de brûler des bâtonnets d'encens en l'honneur de l'esprit qui y réside. On l'appelle *hòn hiền*, «le rocher bienveillant», malgré le danger qu'il fait courir aux jonques; et l'on ajoute que jamais il n'a été cause d'aucun naufrage, bien que le fait ne soit pas probable.

Un autre rocher qui barre le fleuve de *Quảng Trị* dans la région de *Ba Lòng*, est appelé *hòn mẹ*, «le rocher de la grand'mère». Ce nom est lié à une légende onomastique, mais il paraît avoir été donné à ce rocher dangereux pour apaiser l'esprit qui y réside.

Nous avons donc ici une autre raison qui explique l'antiphrase. On l'emploie pour ne pas offenser l'esprit. Un exemple m'en fut fourni au *Quảng Bình*. Une énorme baleine vint s'échouer sur le rivage. Cet animal est regardé par les Annamites comme un être doué de vertus surnaturelles et est l'objet d'un culte. Au bout de quelques jours cette énorme masse de chair et d'huile exhalait une odeur infecte. Un chrétien qui était allé la voir, écoeuré, crachait et disait: «Cela pue! — Ne crache donc pas, lui dirent les payens; tu fais injure à Monsieur; il répand un parfum délicieux.» C'est par respect que l'on parle donc par antiphrase au moins dans quelques cas. Ce fait trouve aussi son explication naturelle dans l'usage courant de la vie: S'il arrive qu'un supérieur ait par mégarde blessé un inférieur, et qu'il veuille s'excuser en lui disant: «Vous ai-je fait mal?» l'inférieur ne manquera pas de répondre: «Mais non!» ou bien: «Ce n'est rien!» ou mieux: «Je n'oserais jamais!» c'est-à-dire: «Je n'oserais jamais dire que vous m'avez fait mal; je n'oserais jamais accepter vos excuses.»

2. Pratiques diverses ayant pour but de mettre en fuite les esprits du choléra.

En temps d'épidémie de choléra, les payens portent, cousues ou fixées à l'intérieur et sur le pourtour de leur chapeau, des folioles de la feuille du *cây đồng đĩnh*, ou *đùng đĩnh*, «*caryota urens*» des Palmiers, d'après le Dictionnaire GÉNIBREL, qui donne aussi le sens de «sagoutier», mais à tort pour la région du *Quảng Trị*. Pour expliquer cette pratique, on raconte qu'un jour un gardien de buffles se reposait, couché sous un caryota, dormant, ou paraissant dormir. Deux *ma*, esprits du choléra, vinrent à passer, et l'un d'eux dit à l'autre: Saisissons cet individu! Mais l'autre répondit: Non, non! il est couché sous un caryota, et je redoute extrêmement cet arbre, j'en ai grand peur! Depuis lors les Annamites placent des feuilles de caryota sous leur chapeau: ils sont ainsi constamment placés sous l'ombre, sous l'influence tutélaire de cet arbre. S'ils venaient à rencontrer par hasard une bande d'esprits du choléra, ceux-ci se détourneraient et ne les saisiraient pas, par peur du caryota. Cette pratique est suivie au *Thừa Thiên* et au *Quảng Trị*.

On m'a donné aussi une autre explication de cette pratique: Les feuilles de caryota secrètent abondamment un suc gluant, *nước nhót*. Si l'individu portant à son chapeau des feuilles de caryota venait à rencontrer les esprits du choléra, et que ceux-ci voulussent le saisir, ils ne le pourraient pas, car cet individu leur glisserait entre les mains, *bắt trượt*, à cause du suc visqueux dont il est censé revêtu par l'influence des feuilles qu'il porte à son chapeau.

Cette explication concorde avec l'explication d'un autre fait que l'on m'a cité. Dans le temple bouddhique du village de *Un Lôi*, on avait placé devant l'autel, pendant l'épidémie, deux grands sabres — destinés à effrayer les esprits du choléra —, un bassin rempli de chaux — destinée aussi à faire peur aux esprits —, des feuilles de caryota, et des feuilles de *cây táy*, ou *cây ráy*, «*arum indicum*», d'après le Dictionnaire GÉNIBREL. Les tubercules de l'*arum* sont comestibles, mais on ne les mange qu'aux époques de famine, et ils produisent sur les muqueuses de la bouche une démangeaison et une sensation de brûlure violente. L'explication qui me fut donnée du fait était

que les esprits, apercevant ces feuilles d'arum, pensent aussitôt à la sensation de brûlure produite par le tubercule et prennent la fuite.

Ces faits prouvent clairement que les esprits, cause du choléra, sont dans l'opinion des Annamites, soumis aux mêmes conditions que les hommes et éprouvent les mêmes petites misères. Ces faits sont à rapprocher d'une pratique analogue: on attache, à la porte d'entrée d'une maison où il y a un cas de variole, un malade gravement atteint, une femme en couches, une branche de buisson épineux, généralement de *cây giũa*, «*pandanus odoratissimus*». Les esprits malfaisants qui pourraient entrer dans la maison et nuire au malade, ont peur des nombreux piquants de la plante et n'entrent pas. Mais je n'ai pas eu connaissance que l'on se servit de buisson épineux dans le cas du choléra. Il faut donc peut-être reconnaître au caryota et à l'arum une vertu spéciale contre les esprits du choléra.

En temps de choléra les Annamites portent encore, attachées à leur chapeau, les feuilles de *cây tóc tiên*, «*liriopa spicata*», au «*ophiopogon spicatus*», d'après le Dictionnaire GÉNIBREL. L'explication donnée est que cette plante a une vertu rafraichissante qui diminue le feu qui se porte à la tête en temps d'épidémie. Il y a aussi certainement la croyance à une vertu surnaturelle de la plante qui neutralise le *khí*, les émanations, les influences néfastes qui se dégagent dans l'air en temps d'épidémie; le fait suivant, concernant le *cây néin*, le prouve. Les feuilles du cay liriopa ou de l'ophiopogon, ressemblent en effet aux feuilles du *cây néin*, et leurs tubercules sont à peu près semblables.

On porte en effet, en temps d'épidémie, au tour du cou, un chapelet de bulbes de *cây néin*, ou *nén*, «échalottes». La raison de cette pratique, c'est que l'on veut diminuer, «alléger», les influences délétères d'un temps d'épidémie, *nhẹ khí*. Le mot sino-annamite *khí*, correspondant au mot annamite *hoi*, désigne, dans l'usage courant, les vapeurs, les émanations, les effluves physiques qui se dégagent des êtres animés ou inanimés, du ciel, de la terre, etc. A ce sens physique est toujours associé, dans l'esprit des Annamites, surtout en temps d'épidémie, un sens surnaturel: ces émanations naturelles et physiques sont toujours considérées comme ayant une influence occulte, mystérieuse, surnaturelle, sur la destinée de l'homme, sur sa santé en particulier. Le mot *nhẹ* veut dire «léger», par conséquent, «facile à supporter, non nuisible». Quand on dit donc que le chapelet de bulbes d'échalottes procure un *khí* léger, on veut dire à la fois, et que l'odeur fort âcre du tubercule neutralise les miasmes délétères, les vapeurs nuisibles, au sens physique, qui sont dans l'air dans un temps d'épidémie; mais on veut dire aussi et surtout que cette plante est douée d'une vertu mystérieuse et surnaturelle qui écarte les influences nuisibles, également mystérieuses et surnaturelles, qui produisent le choléra.

DE GROOT¹ donne la même explication de la coutume qu'ont les Chinois de suspendre à leur porte, à la fête de l'été, une botte de tiges d'açore, de feuilles d'armoïse, et d'ail. Toutes ces plantes, à odeur forte, sont destinées à éloigner les maladies contagieuses par leur effet physique, et en même temps, à écarter les êtres invisibles malfaisants.

¹ Les fêtes annuellement célébrées à Emouy, vol. I, pp. 333—339; vol. II, p. 639.

Une autre pratique consiste à badigeonner avec un lait de chaux, la porte extérieure de la cour ou du jardin qui précède la maison, les arbustes ou les bambous qui avoisinent cette porte, les parois extérieures de la maison. On badigeonne aussi les petits panneaux qui s'ouvrent dans le rouffle des barques, et dans ce cas on trace soit la figure schématique d'un homme, soit des caractères dans le genre de ceux que les sorciers inscrivent sur les amulettes, soit des cercles avec un point au milieu, soit des carrés, des losanges, ou simplement des points et des barres.

Cette pratique a lieu aussi pour des maladies autres que le choléra. Elle a un caractère nettement religieux; ce n'est pas par mesure d'hygiène, comme antiseptique, que l'on emploie la chaux. La preuve en est que les autorités du chef-lieu de la province ayant donné l'ordre de passer un lait de chaux sur les murs des maisons et de répandre de la chaux sur le parquet, les chrétiens se demandaient s'ils pouvaient le faire, car ils voyaient là une mesure superstitieuse, et je fus obligé de les tranquilliser. Le vase rempli de chaux que j'ai mentionné plus haut, et qui avait été placé dans le temple bouddhique d'un village, à côté de deux sabres, de feuilles de caryota et de feuilles d'arum, tous objets destinés indubitablement à effrayer les esprits, est encore une preuve de la vertu surnaturelle attachée à la chaux pour écarter les esprits malfaisants.

On peut se demander si la vertu surnaturelle est attachée spécialement à la couleur blanche de la chaux, ou à la substance elle-même. Ce qu'on veut obtenir c'est d'effrayer les esprits. Or la couleur blanche est la couleur du deuil; on pourrait donc dire que cette couleur est de mauvaise augure, et de nature à faire peur aux esprits. Mais il est plus probable que c'est à la substance même de la chaux qu'est attachée la vertu surnaturelle. Il faut voir sans doute ici un cas analogue à celui que nous avons vu à propos de l'échalotte. La chaux a une vertu désinfectante qui n'a pas dû échapper à l'observation des Annamites. A cette propriété naturelle est venue se joindre une vertu surnaturelle contre les esprits qui causent le choléra. L'emploi de la chaux est donc identique à l'emploi des chapelets de bulbes d'échalottes; mais il diffère du cas de l'emploi des feuilles d'arum ou de caryota, ces plantes ne paraissant pas avoir une propriété naturelle désinfectante ou curative.

Pour effrayer et écarter les esprits mauvais, les Annamites recourent, dans d'autres cas, à d'autres pratiques. Ils suspendent, à la porte d'entrée d'une maison où est un malade ou une femme en couches, une vieille marmite cassée, dont l'esprit doit censément avoir horreur et qui le fera se détourner de cette maison. Ou bien on suspend à l'intérieur des maisons, si l'on craint que l'esprit ne vienne et ne fasse mourir les enfants, une peau de serpent; c'est un objet hideux dont l'esprit aura peur.

Les esprits du choléra sont partout, en nombre incalculable; ils rôdent continuellement, mais surtout pendant la nuit. C'est alors que les chiens les aperçoivent, et ils aboient. *Chó sủa ma*, «le chien aboie à l'esprit», dit-on lorsqu'un chien aboie à la lune; il a aperçu la lueur légère de l'esprit. C'est pendant la nuit qu'au *Quảng-Bình* on les entend parcourir les chemins par bandes nombreuses. Ils se disent: Allons dans la maison d'un tel ou d'une

telle; et le lendemain on apprend que ces personnes sont mortes¹. Aussi la nuit les Annamites redoutent-ils extrêmement de rencontrer ces esprits néfastes. La nuit on n'ose pas parler, de peur d'attirer leur attention. On ne sort que muni d'une torche ou d'une lanterne, ou même d'un coutelas. Une nuit un prêtre annamite fut réveillé par quatre ou cinq individus payens armés de lances et de coutelas. Il fut tout d'abord effrayé. C'étaient des gens qui venaient le chercher pour administrer un de leurs parents chrétiens. Ils s'étaient munis de ces armes pour effrayer les esprits du choléra dans le cas où ils les eussent rencontrés. Un Européen du chef-lieu de la province me disait que ses boys, qui, en temps ordinaire, ne craignaient ni dieu ni diable, ne sortaient, pendant l'épidémie, la nuit, qu'à deux et avec une lanterne. Je passais un soir vers les 8 ou 9 heures, au marché de *Quảng Trị*, au plus fort de l'épidémie. La place était vide et déserte. Pas une lumière ne brillait dans les maisons toutes barricadées. Au lieu des troupes d'enfants qui s'y chamaillent ordinairement, et des groupes de personnes qui prennent le frais, en discutant, sur le pas de leur porte, c'était le calme de la mort. Chacun se calfeutrait chez soi, par peur des esprits du choléra.

Il existe cependant un moyen de se préserver de toute rencontre néfaste. Quand on est obligé de sortir la nuit, il faut tenir les poings fermés, l'extrémité du pouce de chaque main fortement appuyée sur la phalange inférieure du medius. Si l'on a soin d'observer cette pratique on n'a rien à redouter des esprits, *không sợ ma*. Quand même on les rencontrerait, ils ne pourraient vous nuire. Un chrétien qui voulait se justifier et présenter sous un jour favorable cette pratique superstitieuse qu'il observait, me disait que la phalange inférieure du medius est en connexion étroite avec les *ngũ tạng* 五臟, «les cinq viscères», à savoir le cœur, le foie, les poumons, les reins, la rate. Mais il ne pouvait m'expliquer comment l'acte de presser cette phalange avec l'extrémité du pouce pouvait préserver les cinq viscères et les rendre invulnérables au mal. Je n'ai pu avoir d'autre explication de cette pratique.

3. Pratique de l'ensevelissement incomplet, *quàn* 權.

Le mot annamite *quàn* est traduit en sino-annamite par le mot *tuân* 殮. Les dictionnaires chinois donnent à ce dernier mot les sens de «mettre un mort dans le cercueil; cadavre qui est dans le cercueil en attendant la sépulture; célébrer les funérailles, etc.»; mais il ne font pas allusion au sens qu'a le mot annamite correspondant, *quàn*, dans la pratique qui va être exposée. Je crois devoir traduire dans ce cas le mot *quàn* par «ensevelissement incomplet», et le détail des rites justifiera, je pense, ma traduction.

La pratique du *quàn* se fait de deux manières différentes: Il y a le *quàn hạ*, ou «ensevelissement incomplet inférieur», et le *quàn thượng*, «ensevelissement incomplet supérieur».

¹ Je cite dans le courant de cet article plusieurs faits que j'ai recueillis au Quảng-Binh et que l'on peut voir dans mes *Croyances et dictons populaires de la vallée du Nguồn Son*, dans le «Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient», vol. I, 1901, pp. 119—139, 183—207, et dans mes *Coutumes populaires de la vallée du Nguồn Son*, dans le B. E. F. E. O., vol. II, 1902, pp. 352—386.

L'ensevelissement incomplet inférieur se pratique ainsi qu'il suit: On place dans le cercueil le cadavre que l'on a préalablement enveloppé d'un carrelet *rô*, ou d'un filet quelconque, et dont on a cousu la bouche, ou à tout le moins, dans la bouche duquel on a inséré une poignée d'aiguilles. Sur le couvercle du cercueil, à peu près à hauteur de la poitrine du cadavre, on a creusé une ouverture où l'on insère un long bambou creux. On descend le cercueil dans la fosse, et on le recouvre de terre, en ayant soin que l'extrémité du bambou dépasse le niveau du sol, de façon à ménager une communication entre l'air et le cadavre.

L'ensevelissement incomplet supérieur se pratique différemment. Après la mise du cadavre dans le cercueil, ce qui se fait de la manière ordinaire, sans rite spécial, et après avoir creusé la fosse, on étend quelques planches sur l'ouverture de la fosse, et on y dépose le cercueil, sans l'enterrer, à la surface du sol. Au-dessus on dresse une petite hutte en paillottes pour protéger le cercueil des intempéries des saisons. Je ne sais pas si dans ce cas on enveloppe le cadavre d'un filet, et si on lui coud la bouche.

Ces deux pratiques ont pour but d'éviter la «mort par coïncidence» *chết trùng*.

Il y a deux sortes de coïncidence entre les hommes: la «coïncidence légère», *trùng nhẹ*, et la «coïncidence grave», *trùng nặng*.

La coïncidence légère existe dans le cas de «coïncidence de deuil», *trùng tang*. Par exemple, dans une famille où il y a trois frères — je prends le frère comme exemple, mais la coïncidence atteint les autres membres de la parenté —, l'aîné est mort l'an dernier à tel jour cyclique, et on a pris son deuil régulièrement à tel jour cyclique; l'année après, ou quelques années après, un autre des frères meurt le même jour cyclique et on prend son deuil également le même jour cyclique; il y a coïncidence de deuil, *trùng tang*. Il est à craindre que le dernier des frères soit encore victime de cette coïncidence, meure au jour fatal, et qu'on prenne son deuil au même jour. Pour «éviter la coïncidence», *trừ trùng*, on doit donc pratiquer, à l'égard du second frère, mort en dernier lieu, l'ensevelissement incomplet, mais l'ensevelissement incomplet inférieur, car au *trùng nhẹ*, coïncidence légère, correspond le *quàn hạ*, ensevelissement incomplet inférieur.

Le *trùng nặng*, ou coïncidence grave, a lieu lorsque dans une famille deux frères, par exemple, sont nés dans la même année, *tuòng năm*, c'est-à-dire sous le même signe cyclique, et partant sous la même influence, ce qui peut arriver pour des frères jumeaux, ou à une période cyclique d'intervalle. S'il arrive que l'un des frères meure, il eut à craindre, à cause de la coïncidence d'année, *trùng năm*, que l'autre frère ne meure le même mois, *trùng tháng*, le même jour, *trùng ngày*, ou à la même heure, *trùng giờ*, c'est-à-dire dans un mois, dans un jour ou dans une heure portant la même appellation cyclique que l'année où est mort le premier frère. Il est à craindre, en d'autres termes, que la coïncidence d'année ne se continue par une coïncidence de mois, de jour ou d'heure. Pour éloigner la coïncidence, *trừ trùng*, on pratique encore l'ensevelissement incomplet, mais l'ensevelissement incomplet supérieur, car au *trùng nặng* correspond le *quàn thượng*.

Cette question de magie serait sans doute intéressante à étudier en détail. Il existe un livre de sorcellerie, le *sách trùng*, «le livre des coïncidences», assez répandu, dit-on, mais que je n'ai pu me procurer. Voici les explications décousues que j'ai pu recueillir :

Il y a un «esprit de la coïncidence», *thần trùng*. Dès qu'un homme qui a une coïncidence est mort, l'esprit monte des régions inférieures, sous la forme d'un serpent, et s'installe auprès du cercueil, pour interroger le mort. On a vu souvent des serpents près des cercueils incomplètement ensevelis. C'était l'esprit de la coïncidence qui se tenait là constamment. Il demande au mort des détails sur les personnes de sa famille, combien reste-t-il encore de survivants, quel est l'état de leur santé, etc. Si le mort était enterré complètement, il ne pourrait s'empêcher de répondre à chaque question par de grands cris. Mais s'il est enseveli incomplètement, l'esprit de la coïncidence n'obtient aucune réponse. Il reste donc là, sans pouvoir emporter l'âme du mort dans les régions inférieures, attendant la réponse, et ne peut par conséquent nuire à la personne survivante qui est en coïncidence avec le mort. Comme on le voit, l'explication n'est pas très claire. Beaucoup de points restent obscurs. Mais un fait certain, c'est que si, dans l'ensevelissement incomplet inférieur, on coud la bouche du cadavre, c'est pour l'empêcher de répondre aux questions de l'esprit de la coïncidence. Le fait de mettre des aiguilles dans sa bouche a le même but : l'instrument est censé produire l'effet ; il y a des aiguilles, donc la bouche est consue, donc le mort ne peut pas parler. C'est un cas de magie sympathique.

Si l'on place un bambou creux faisant communiquer le cercueil avec l'atmosphère, c'est pour empêcher que le mort ne soit *túc tói*. Ces deux mots désignent, au sens physique, une gêne dans la respiration, une oppression ; au sens moral, une vexation, un accablement, une irritation. C'est l'explication qui m'a été donnée. Mais comment se fait-il que l'on doive prévenir cette oppression, cette vexation ? La raison en est peut-être celle-ci : Le mort, enseveli incomplètement, ne peut pas descendre au royaume inférieur, c'est un fait, car il est sous la garde de l'esprit de la coïncidence ; par ailleurs il n'est plus de ce monde ; il est donc placé dans un état intermédiaire, encore soumis, au moins en partie, aux conditions de cette vie. On doit donc lui éviter ce qui causerait à un homme ordinaire un supplice intolérable, le manque d'air. En lui évitant ainsi l'oppression physique provenant du manque d'air, on évite par là même de l'irriter, de le mal disposer envers les vivants, car il pourrait se venger.

En effet, le fait d'envelopper le cadavre dans un filet, est lié à la croyance que ce mort, ainsi incomplètement enseveli, pourrait revenir sur terre et se venger sur les vivants du traitement qu'on lui fait subir. On l'attache donc, on l'emprisonne dans un filet, comme une bête féroce, pour qu'il n'ait plus la liberté de ses mouvements, et qu'il ne puisse pas nuire. C'est l'explication que l'on m'a donnée. On ajoutait, comme je l'ai déjà dit, que ce mort ne devenait pas un des serviteurs du roi des régions souterraines, *Diêm Vương* 閻王, qu'il pouvait par conséquent aller et venir à son gré, par conséquent nuire aux vivants.

A propos du passage des âmes des morts dans le royaume souterrain, *Diêm phủ* 閻府, les Annamites croient que les âmes passent par plusieurs degrés avant d'être définitivement agrégées au nombre des soldats du Prince inférieur. Tout d'abord il est postulant, et, à ce titre, il ne reçoit du Prince aucun subside, aucune solde, aucune nourriture, c'est pourquoi, dans les premiers temps qui suivent le trépas il faut faire au mort trois offrandes de nourriture par jour, pour subvenir à sa subsistance. Peu à peu on l'emploie de temps en temps à quelque besogne secondaire, et le Prince lui donne de la nourriture en conséquence des services qu'il rend. Les offrandes des survivants peuvent donc s'espacer, devenir plus rares. Enfin il est définitivement agrégé parmi les soldats, *linh quân*, du Prince, qui pourvoit alors complètement à sa nourriture et à son entretien. Les offrandes des parents vivants n'ont plus lieu qu'au jour de l'an et aux anniversaires; elles sont désormais à peu près inutiles. On dit aussi qu'il faut offrir aux morts, pendant soixante ans après leur décès, ou bien aux morts qui n'ont pas soixante ans, quatre tasses de riz, une pour le mort, et trois autres pour les trois soldats qui sont, dans le royaume souterrain, préposés à la garde de l'âme; après soixante ans, l'âme n'est plus gardée, et l'on n'offre plus qu'une seule tasse.

Plusieurs faits, que j'ai recueillis dans d'autres régions, prouvent cette croyance des Annamites au retour de l'âme du mort pour inquiéter les vivants. Dans le village de *Vê-Ngái*, dans le *Quảng-Trị*, un domestique étant mort dans une famille, la mère de famille, au moment où le cercueil sortait de la porte de la cour, brisa avec fracas, en le jetant par terre, un vase en terre. Cette pratique était destinée à effrayer l'âme du mort pour qu'elle ne revînt pas inquiéter les personnes de la maison. A *Đặng-Đề*, dans le *Quảng-Bình*, on fait faire au cercueil, pendant qu'on le porte à la fosse, divers tours sur lui-même, ou des circuits, pour que l'âme du mort ne puisse plus retrouver son chemin. C'est une pratique presque générale de faire sortir le cercueil non par la porte ordinaire de la cour, mais par une ouverture que l'on fait dans la haie et que l'on rebouche après, afin que l'âme du mort ne puisse plus retrouver son chemin et rentrer dans la maison.

Pour finir ce qui concerne l'ensevelissement incomplet, ajoutons qu'il existe, dans le village de *Bích-La*, dans le *Quảng-Trị*, un gros arbre auprès duquel on pratique ordinairement les ensevelissements incomplets. Il y a là, paraît-il, beaucoup d'esprits, et le soir les gens n'y passent qu'en tremblant.

L'ensevelissement incomplet se pratique non seulement pour les morts emportés par le choléra, mais pour tous les autres cas où il y a coïncidence, quelle que soit la maladie.

4. Le mannequin-remplaçant, *con nôm*.

Le mot annamite *nôm*, ou, avec le déterminatif, *con nôm*, est traduit par le Dictionnaire TABERD, «simulacrum arundineum quod in defunctorum parentum memoriam conficiunt ethnici, et deinde succendunt».

Cette définition s'applique à une cérémonie que font les Annamites soit à certaines époque de l'année, soit après la mort d'une personne, mais dans les familles riches seulement. On fait, avec des tiges de bambou et du papier,

une représentation de tout ce qui sert à un Annamite pendant la vie : maisons, meubles, habits, chevaux, buffles, moulins à décortiquer le riz etc., avec des *con nôm*. Les *con nôm*, également en bambou et en papier, sont des sortes de poupées ou de mannequins grands de 30 centimètres ou 1 mètre, qui représentent les domestiques destinés à prendre soin de tout le matériel que l'on a énuméré plus haut. L'un d'eux par exemple soignera les chevaux ou les buffles, un autre décortiquera le riz ou puisera de l'eau etc. Tous ces objets sont destinés à être envoyés à l'âme du défunt pour laquelle a lieu le sacrifice et l'offrande. Les *con nôm* sont les domestiques qui seront au service de cette âme pendant dans l'autre monde. Le tout est brûlé, comme je l'ai dit plus haut (p. 521).

Les *con nôm* sont employés aussi dans un cas un peu différent, qui fera l'objet de notre étude.

Dès qu'une personne est malade dans une maison, soit du choléra, soit de tout autre maladie, on va appeler le sorcier, *thầy bói*, ou *thầy phù thủy*, pour savoir la cause de la maladie. Après des cérémonies dont je n'ai pas le détail, fort compliquées du reste, celui-ci décide parfois, pas toujours, que c'est tel *tuồng quân*, chef des esprits malfaisants de l'épidémie, ou tel *ma*, esprit particulier de telle pagode, ou l'âme de tel ancêtre, de telle personne de la parenté récemment décédée, souvent l'âme de la *bà cô*, la bisaïeule à demi-légitime qui, dans la croyance des Annamites, fait beaucoup de mal à ses descendants en cas d'oubli dans les offrandes rituelles, le sorcier décide, dis-je, que cet être surnaturel veut saisir, *bắt*, c'est-à-dire faire mourir, la personne malade, pour l'amener dans le royaume souterrain, et en faire un de ses domestiques, ou une des personnes de sa suite. Cet être surnaturel a besoin des services de la personne malade, et il vient la chercher. Cette personne doit donc mourir, à moins que l'on ne satisfasse les désirs de l'esprit d'une autre façon. C'est pour cela que l'on a recours à l'usage du *con nôm*. L'esprit demande la personne malade; on lui donnera la figure de cette personne; on lui donnera le *con nôm*, en lieu et place de la personne malade; le *con nôm* est donc un remplaçant. Lorsque le mannequin est fait, on offre à l'esprit indiqué par le sorcier, les offrandes ordinaires, de la viande, poulet ou canard, du riz gluant, du vin, du papier d'or et d'argent, de l'encens. L'offrande est faite soit au tombeau de la personne défunte, soit à la pagode indiquée, soit dans la maison, suivant les indications du sorcier. Après avoir allumé l'encens, l'offrant fait quatre prosternations, se met à genoux, et énonce la prière et l'offrande : « Je salue l'esprit; j'ai un individu malade dans ma maison; je prie l'esprit de vouloir bien accepter ces offrandes avec le *con nôm*, et d'épargner le malade. » Il se relève, fait quatre prosternations et allume les feuilles de papier d'or et d'argent, ainsi que le *con nôm*. Les autres offrandes sont emportées et mangées.

Comme on le voit, les deux cas où l'on emploie le *con nôm* sont fort semblables et ne diffèrent que très peu. Dans le second cas on offre à l'esprit le *con nôm* comme remplaçant d'une personne déterminée que l'esprit voudrait enlever; dans le premier cas les *con nôm* sont encore des remplaçants, mais des remplaçants de personnes indéterminées, que l'on envoie à l'âme du

défunt que l'on suppose devoir en avoir besoin; on les lui envoie par anticipation, soit par pure piété filiale, soit de peur qu'il ne vienne les chercher lui-même, c'est à dire de peur qu'elle ne vienne faire mourir les parents survivants. Ces explications font déjà comprendre pourquoi j'ai traduit le mot *con nôm* par «mannequin-remplaçant», ou «mannequin de remplacement». Le *con nôm* est à proprement parler un «remplaçant».

Le fait mérite d'être étudié plus à fond.

Comme je demandais pourquoi on brûlait le *con nôm*, pourquoi, par exemple, on ne l'enterrait pas, ou on ne l'exposait pas simplement près du tombeau ou près de la pagode de l'âme ou de l'esprit auquel il était destiné, on me répondit: *dôt mòi tiêu*. Le verbe sino-anamite *tiêu* 消 se dit de quelque chose qui «se fond, se dissout, est détruit, disparaît, est consommé, est consumé, est dépensé». On dira d'une patate que l'on plante, qu'elle se consume peu à peu et disparaît, *tiêu*, produisant une nouvelle plante et de nouveaux tubercules; un furoncle avorté se réabsorbe, *tiêu*; la nourriture que l'on prend est digérée et disparaît, *tiêu*, ou bien reste sur l'estomac, *không tiêu*; un prodigue dissipe, *tiêu*, tout son patrimoine; un ouvrier gagne de quoi suffire à ses dépenses journalières, *vừa tiêu*, etc. Ce mot désigne donc la disparition de quelque chose; *dôt mòi tiên* signifie donc: «c'est seulement en brûlant le *con nôm* qu'on le fait disparaître». Le but que l'on se propose donc en brûlant le *con nôm*, est sa disparition, son anéantissement. Mais ce n'est pas un anéantissement total, une disparition complète. Le *con nôm* est brûlé, il ne subsiste plus en ce monde, personne ne peut plus en user, il ne sert plus à rien ici-bas; mais il est ailleurs où il subsiste encore réellement, où on peut s'en servir, où il rend réellement des services; car, ne l'oublions pas, le *con nôm* remplace une personne vivante dont une âme ou un esprit exigeait les services, et qu'il voulait enlever. Si le *con nôm* disparaissait complètement, s'il était totalement anéanti, ne subsistant plus nulle part, l'âme ou l'esprit qui exige les services de la personne vivante malade, qui veut saisir cette personne vivante pour en faire son serviteur, cette âme ou cet esprit serait donc frustré dans son attente; au lieu d'être apaisé par le sacrifice et par l'offrande, son mécontentement serait accru, il se vengerait, et le sacrifice aurait un effet tout à fait contraire à celui que l'on en attend.

La disparition du *con nôm* est donc simplement une disparition de ce monde. On le brûle pour le transmettre à ceux qui le demandent, ou, pour parler plus exactement, à ceux qui demandent la personne vivante représentée par le *con nôm*. On le brûle pour le transmettre à l'autre monde. Le *con nôm* est brûlé, personne en ce monde ne peut plus en user, mais il passe dans un autre monde où il rendra des services aux êtres surnaturels qui en ont besoin. Si la personne vivante demandée en réalité par ces êtres surnaturels, venait à être saisie réellement par eux, qu'arriverait-il? c'est que cette personne mourrait, c'est-à-dire disparaîtrait de ce monde, et passerait, par là, dans l'autre monde, où elle entrerait au service des êtres surnaturels. Le *con nôm* est destiné à remplacer cette personne vivante, à passer dans l'autre monde à sa place; il faut donc qu'il passe dans l'autre monde d'une façon analogue, il faut qu'il disparaisse de ce monde. La disparition du *con nôm*

est une condition, on peut même dire une condition *sine qua non*, de sa transmission dans l'autre monde. Mais il n'est pas transmis purement et simplement dans l'autre monde, d'une manière vague et indéterminée: L'offrant spécifie, par ses paroles, par le choix du lieu où il adresse, il transmet le *con nôm*. Il ne peut y avoir d'erreur de transmission que si le sorcier s'est trompé dans ses calculs et si l'offrande du *con nôm* est faite, par erreur, à une âme ou à un esprit qui n'avaient nul besoin des services de la personne malade qu'il s'agit de sauver; dans ce cas l'offrande du *con nôm* est inutile, et la personne malade meurt, c'est-à-dire que l'âme ou l'esprit qui exigeaient en réalité les services de cette personne, et que le sorcier n'a pas su reconnaître, viennent enlever cette personne. A part ce cas d'erreur de la part du sorcier, le *con nôm* est transmis directement à l'âme ou à l'esprit qui le demandent, et la personne malade, qui est remplacée par le *con nôm*, est guérie.

La disparition par incinération est-elle aussi une condition *sine qua non* de la transmission du *con nôm* dans l'autre monde? Il est difficile d'avoir une réponse certaine. Mais il est évident que l'incinération paraît, aux Annamites, le moyen le plus simple, le plus naturel, le plus rapide, le plus sûr, de faire disparaître le *con nôm*. En l'exposant sur la tombe ou près de la pagode, le *con nôm* resterait encore longtemps ici-bas; peut-être serait-il profané par quelqu'un qui le détournerait de sa fin propre, par conséquent l'enlèverait à l'âme ou à l'esprit qui le demandent, rendrait vaine l'offrande. En l'enterrant, la disparition aurait lieu aussi, mais dans un temps plus ou moins long. Pendant ce temps d'attente, l'esprit ou l'âme seraient privés des services du *con nôm*, et, mécontents, ils viendraient prendre peut-être la personne malade qu'il s'agit de sauver; d'où inefficacité, ou efficacité problématique de l'offrande. Etant donné que le *con nôm* est en tiges de bambou et en papier, et que l'on veut par ailleurs obtenir sa disparition, il est tout naturel qu'on le brûle; la disparition est immédiate et certaine, elle est complète autant qu'elle peut l'être ici-bas. Par ailleurs, la transmission du *con nôm* dans l'autre monde est aussi certaine: personne en ce monde ne pourra plus en user, personne ne pourra plus le détourner de sa fin.

On a vu plus haut (p. 526) que les offrandes faites au Ciel lui sont transmises, dans le grand sacrifice impérial, par l'incinération: «Un officier subalterne va devant le siège du Souverain Seigneur; prenant respectueusement la tablette de jade vert azuré, il se retire pour l'envoyer à l'Esprit du Seigneur». Cet envoi se fait par l'incinération.

On peut demander comment les Annamites comprennent cette transmission, de quelle manière elle s'opère.

D'après les explications que l'on m'a données, la chose se fait, à leurs yeux, d'une manière toute simple et toute naturelle. Lorsque le maire d'un village, mandé par le mandarin, est malade, il se fait remplacer par le sous-maire; lorsqu'un individu est désigné dans le village pour faire la corvée dans un endroit malsain, il loue un remplaçant qui fait le travail pour lui. Le cas du *con nôm* est absolument identique. Tel esprit ou telle âme demandent une personne dont ils exigent les services, ils la désignent pour une corvée

à faire dans un endroit plus que malsain, dans l'autre monde, où l'on ne va que par la porte de la mort, et d'où l'on ne revient pas. Cette personne, ou ses proches, choisissent un remplaçant. Mais comme il est difficile, pour ces sortes de corvée, de trouver un remplaçant en chair et en os, on fait un *con nôm* en papier. Le résultat est le même. Le *con nôm* remplace la personne choisie par l'esprit; il va dans l'autre monde, réellement, effectivement, et rend à l'esprit les services que lui aurait rendus la personne que l'esprit voulait prendre. C'est purement et simplement l'application, dans un fait religieux, d'une pratique qui se fait couramment dans l'usage ordinaire de la vie. Si l'on emploie un remplaçant en papier, c'est non pas précisément, comme je l'ai dit, parce que l'on ne peut trouver des remplaçants en chair et en os pour cette corvée, mais parce que la croyance qu'ont les Annamites au sujet de la nature des esprits et des âmes, les porte à faire à ces êtres surnaturels des offrandes plus ou moins factices, plus ou moins illusoires, conforme à la nature éthérée, vaporeuse, inconsistante, quoique réelle, de ces êtres.

Faut-il aller plus loin, et conclure, du fait que les Annamites emploient aujourd'hui des remplaçants en papier, qu'ils employaient jadis des remplaçants vivants, qu'ils immolaient aux âmes des morts ou aux esprits des victimes humaines? Ou du moins que le peuple — les Chinois sans doute — qui leur a transmis la pratique actuellement en usage, connaissait les sacrifices humains? Cette opinion est soutenue par DE GROOT¹, pour des cas un peu différents du cas qui nous occupe, mais analogues. Elle est confirmée par l'étude comparée des coutumes des peuples primitifs². Plusieurs raisons et plusieurs témoignages la rendent probable. Cependant, pour le cas qui nous occupe actuellement je préfère m'en tenir au système que j'ai suivi, et expliquer les faits religieux par les pratiques de la vie journalière. Conformément à ce système je vois, dans l'usage du *con nôm*, un cas de remplacement, comme on en voit dans l'usage ordinaire de la vie. Le *con nôm* remplace la personne malade que l'on veut sauver, elle remplace directement cette personne malade, et non pas un remplaçant vivant que l'on aurait immolé primitivement pour sauver la personne malade.

Faut-il, pour expliquer la manière dont se fait la transmission et le remplacement, admettre, l'idée d'un double, d'une âme du *con nôm*, qui irait, après la destruction de ce dernier, dans l'autre monde, pour servir les êtres surnaturels? Cette théorie est bien compliquée pour les Annamites. Certainement, dans leurs croyances, la personne malade que l'esprit voulait saisir, serait allée, si elle était morte, en personne et réellement dans l'autre monde, pour servir l'esprit. Mais bien qu'y allant réellement et en personne, c'est son âme, son *hôn*, qui y serait allée. De même le *con nôm*, une fois brûlé, passe réellement, directement, au service de l'esprit. Comment se fait ce passage? Est-ce par le moyen d'une sorte d'âme³? Les Annamites ne cherchent même pas à s'expliquer le fait. Pour eux, d'après les explications que j'ai reçues,

¹ *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*, vol. II, pp. 645—646.

² Voir TYLOR, *Civilisation primitive*, vol. I, p. 539 et *circa*.

³ Sur cette théorie, voir TYLOR, *Civilisation primitive*, vol. I, pp. 554—578.

le *con nôm* passe au service de l'esprit, l'esprit a un domestique ou un suivant de plus. C'est une réalité que l'on ne cherche pas à expliquer. Toute théorie plus compliquée que l'on voudrait tirer du fait, manquerait de base, je crois. Le Père DE RHODES constatait, dès le XVII^e siècle, la croyance à cette réalité de la transmission lorsqu'il disait¹ : «Les Annamites perdent en les livrant aux flammes de nombreux objets précieux, dans la croyance absurde où ils sont que tous ces objets sont rendus aux morts dans l'autre vie, plus beaux de beaucoup et meilleurs. Bien plus, ils fabriquent des maisons en bambou et en papier, ils les ornent de couleurs et d'or, puis ils les brûlent, croyant que, par un changement merveilleux, elles deviennent des maisons véritables qui servent aux défunts auxquels on a l'intention de les offrir.» Le changement merveilleux dont parle le P. DE RHODES est bien implicitement contenu dans la croyance des Annamites, mais bien souvent ils ne cherchent pas même cette explication. Pour eux, le *con nôm*, comme les maisons en papier, comme les feuilles d'or et d'argent, passent réellement en la possession des âmes et des esprits qui en tirent partie et en usent réellement. Cette explication sommaire leur suffit.

Cette théorie de la transmission du *con nôm* dans l'autre monde par sa destruction, destruction qui se fait par l'incinération, s'applique à tous les cas où les Annamites brûlent quelque chose en l'honneur des âmes des morts ou des esprits : incinération des feuilles d'or et d'argent ; incinération de maisons, de meubles, de vêtements en papier ; libation de quelques gouttes de vin dans le feu. Dans tous ces cas il y a destruction des objets offerts, et par là même, transmission dans l'autre monde, consécration, donation réelle et de plein effet de ces objets aux êtres surnaturels².

Je ne crois pas cependant que l'acte de faire brûler des bâtonnets d'encens dans les offrandes doive être expliqué de la même façon. Nous n'avons pas ici un objet d'usage journalier dont les esprits ou les âmes aient à se servir dans l'autre monde. La combustion de l'encens semble être non une offrande, mais une marque d'honneur et de respect envers les êtres surnaturels, que l'on invite, qui sont présents à l'offrande ; c'est un acte dont l'effet est immédiat, et qui n'a aucune répercussion dans l'autre monde.

Il faut dire aussi que dans d'autres cas les Annamites offrent aux esprits des objets, en papier qu'ils déposent dans les pagodes, sans les brûler. Ces faits rentrent dans une autre catégorie et demandent une autre explication : L'esprit qui réside dans la pagode, auquel on place souvent un siège sculpté, laqué et doré, qui se sert de ce siège par conséquent, à tout le moins qui réside dans la tablette de la pagode, l'esprit qui est donc là, se sert, à cet endroit là même, des objets en papier qu'on lui offre : bonnets, vêtements, etc.

¹ *Tunchinensis historiae libri duo*, vol. I, p. 69.

² Sur la destruction des objets offerts aux morts, comparer TYLOR, *Civilisation primitive*, vol. I, p. 562, note. L'auteur cite le fait des Garos qui brisent des vases de terre avant de les jeter dans la tombe d'une jeune fille, avec ses cendres. Ils assurent que ces vases ne serviraient pas à l'esprit de la jeune fille s'ils n'étaient pas cassés. C'est justement ce que voulait dire l'Annamite qui me disait : «*Dốt moi tiêu*, c'est seulement par l'incinération que l'on obtient la destruction des objets en papier offerts aux esprits.»

Ainsi donc il faut regarder l'incinération des offrandes en papier comme un moyen de détruire ces offrandes, et la destruction de ces offrandes est la condition *sine qua non* de leur transmission aux esprits. J'appliquerai cette théorie, en la modifiant, aux offrandes d'objets comestibles.

Les offrandes rituelles aux âmes des défunts comportent toujours des objets comestibles: viandes, riz, vin, thé etc.; et après l'offrande ces objets sont mangés en commun par la famille. De même les offrandes aux esprits des pagodes, aux génies tutélaires des villages, à tous les êtres spirituels d'une nature quelconque, comprennent des objets comestibles, que les offrants mangent en commun après l'offrande. En Annam, qui dit cérémonie religieuse, dit offrande de vivres, et qui dit offrande de vivres, dit repas où les offrants consomment ces vivres. Comment faut-il expliquer ce repas final qui couronne tout acte religieux? DE GROOT voit dans des cas analogues une manifestation de l'esprit utilitaire et ménager des Chinois, par conséquent de leurs voisins les Annamites¹. Faut-il expliquer par cette raison la pratique des repas qui suivent les offrandes, et dire que les Annamites mangent les vivres offerts pour ne pas les laisser perdre?

Sans doute les Annamites ne sont pas insensibles aux charmes d'un bon repas. Un des obstacles que rencontre le missionnaire est souvent cet attachement aux festins qui suivent les cérémonies du culte. Le culte des ancêtres et des génies trouve une attache puissante dans le fond naturel de gourmandise qu'a tout homme, en particulier l'Annamite. Culte des âmes et des génies, nombreux festins; culte du Seigneur du Ciel, pas de festins. C'est un argument d'une grande force à leurs yeux. Malgré cela je ne crois pas que ce sentiment ménager ou de gourmandise soit la vraie raison qui ait donné naissance à la coutume de manger les offrandes offertes aux esprits.

Une autre raison paraît plus probable. Elle est tirée des habitudes ordinaires des Annamites. Dans une famille riche le maître de la maison mange d'abord à part dans la salle d'honneur, avec les étrangers s'il y en a. Puis les femmes et les enfants mangent à leur tour dans une salle spéciale; en dernier lieu les domestiques mangent les restes à la cuisine. De même dans l'offrande aux ancêtres, par exemple, tous les mets sont présentés aux ancêtres qui en prennent ce qu'ils veulent, dans la salle d'honneur de la maison; le repas, ou le prétendu repas des ancêtres, considérés comme les chefs de la famille, étant fini, les restes sont portés à leurs descendants, qui mangent à leur tour, ce qu'ils ont laissé, dans une autre partie de la maison. Cette explication pourrait être la vraie, parceque simple, naturelle, et conforme aux usages ordinaires de la vie. Elle donne en outre au repas un caractère commun qui convient très bien au cas des offrandes faites aux âmes des défunts: toute

¹ *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*, vol. II, p. 648. «A la longue, la civilisation croissante a rendu impossible la barbare, et, de plus, coûteuse coutume de détruire tout ce qui avait appartenu aux morts; d'un autre côté l'esprit proverbialement traditionnel et conservateur des Chinois s'opposait à ce qu'ils rompusse purement et simplement avec ce qui s'était fait toujours. Ils ont donc transformé l'acte ancien en cérémonie, tenant compte ainsi en même temps des tendances ménagères de la Chine moderne, et de la vénération nationale pour tout ce qui est ancien.» DE GROOT parle ici des offrandes d'objets en papier faites aux morts: c'est librement que j'applique sa théorie aux repas qui suivent les offrandes.

la famille prend ainsi part au festin, les ancêtres et les descendants. Ce caractère commun convient même, certains faits le montrent, au cas des offrandes faites aux esprits ou aux génies¹.

Néanmoins je me permettrai de proposer une troisième explication de ces repas qui suivent l'offrande : Ces repas ont pour but de faire disparaître les offrandes comestibles, et de les transmettre par là aux êtres surnaturels à qui elles sont destinées.

Nous avons vu que la condition de la transmission du *con nôm* et des objets en papier offerts aux esprits, c'est leur disparition, leur anéantissement ; cet anéantissement se procure par l'incinération, et il est rendu par le mot *tiêu*. Or nous avons vu aussi que digérer une substance comestible se dit *tiêu*. Un objet qui est consommé dans un repas, et un objet qui est consumé par le feu, sont tous les deux détruits, anéantis, et le résultat final s'exprime par le même mot, *tiêu*. Si donc c'est par la disparition d'un objet que les Annamites expliquent la transmission de cet objet dans l'autre monde, l'acte de consommer les vivres offerts aux esprits, acte pendant lequel les vivres sont détruits, *tiêu*, doit être rapproché de l'acte d'incinérer, c'est-à-dire de détruire, *tiêu*, les objets en papier que l'on offre à ces mêmes esprits. Le repas, comme l'incinération, doivent s'expliquer de la même façon. De même que les objets en papier sont transmis aux esprits par leur destruction, de même les vivres leur sont transmis aussi par leur destruction. Mais là la destruction se fait par l'incinération, ici par la manducation, ou mieux par la digestion, car c'est le sens du mot *tiêu*.

Il faut remarquer que dans certains cas la transmission des vivres se fait aussi par incinération. Les offrandes faites par l'empereur au Ciel sont complètement brûlées, comme on l'a vu plus haut (p. 526). On m'a dit (voir p. 521) que dans certains sacrifices, on répandait un peu de vin sur la flamme produite par les feuilles de papier d'or et d'argent. Je n'ai pas, sur ce point, de documents précis, et la question serait à étudier. Il n'en reste pas moins vrai que dans certains cas la transmission des objets comestibles se fait par l'incinération, tout comme la transmission des objets en papier.

Pourquoi ne brûle-t-on pas entièrement les offrandes comestibles ? J'ai dit plus haut que l'incinération paraît aux Annamites le moyen le plus simple, le plus naturel, le plus rapide, de détruire les objets en papier que l'on veut transmettre aux esprits. S'il s'agit d'objets comestibles, quel est le moyen le plus simple, le plus naturel de les détruire ? Ce n'est plus de les brûler, c'est de les manger. Les objets comestibles sont naturellement faits pour être mangés ; c'est en les mangeant qu'on les détruit. Les objets en papier sont détruits, *tiêu*, par le moyen le plus naturel et le plus simple, l'incinération, les objets comestibles sont détruits, *tiêu*, également par le moyen le plus simple et le plus naturel, par la digestion, *tiêu*. Dans un cas comme dans l'autre, la destruction des objets opère leur transmission dans l'autre monde.

¹ Voir dans FARJENEL, *Le culte impérial en Chine*, «Journal Asiatique», novembre-décembre 1906, pp. 509—510, la manière d'après laquelle l'Empereur et les officiers communient au sacrifice adressé au Ciel. Je n'ai pas de données sur ce point pour ce qui concerne les offrandes aux génies tutélaires des villages.

Ces offrandes comestibles sont transmises aux esprits réellement et véritablement. De même que le *con nôm*, par sa destruction, est transmis dans l'autre monde et passe au service des esprits, leur rend effectivement les services que leur rendrait la personne vivante qu'ils voulaient saisir, de même ces objets comestibles sont transmis directement aux esprits qui peuvent en user réellement et effectivement. L'explication est la même dans les deux cas.

Cette théorie est en contradiction avec celle qui a été donnée à propos des Chinois et des Cochinchinois, et à laquelle semble se rattacher TYLOR¹. Les Annamites expliquèrent au Père BORI, missionnaire jésuite du commencement du XVII^e siècle, qu'«il y a deux choses dans les aliments: d'une part l'essence; d'autre part la quantité, la qualité, le parfum, le goût, et une foule d'autres choses. Les âmes immatérielles des morts prennent l'essence; c'est là un aliment immatériel qui convient à l'âme incorporelle; elle ne laisse donc dans les plats que ce que perçoivent les sens corporels, pour ce faire, les âmes n'ont pas besoin d'instruments corporels.» Comme le fait justement remarquer TYLOR, cette explication sent trop la phraséologie scolastique. Je ne sais pas comment un Annamite, même pénétré des systèmes philosophiques chinois, ce qui est rare, pourrait exprimer toutes les idées que rend le missionnaire; ces distinctions, familières à un Européen qui a étudié la philosophie scolastique, sont étrangères à l'esprit annamite. La notion populaire du *khi* ou du *hoi*, émanation qui se dégage des êtres, partie subtile des êtres, pourrait bien rendre l'idée d'essence, et c'est ce mot qu'ont dû employer les Annamites qui argumentaient avec le Père BORI; c'est l'explication que donnerait un Annamite de nos jours: Les âmes mangent le *hoi* des mets qu'on leur offre. Mais c'est une de ces raisons que l'on donne quand l'adversaire vous pousse dans vos derniers retranchements. La croyance des Annamites, croyance ferme, bien qu'inexpliquée par eux, c'est que les esprits ne mangent pas le *hoi* des mets, mais mangent réellement ces mets, tout comme le *con nôm* va servir réellement et effectivement les esprits dans l'autre monde. On peut voir le processus de la croyance dans le rite des offrandes aux morts. La première offrande est faite au mort quelque temps après le décès, alors que le cadavre est encore sur son lit et n'a pas été placé dans le cercueil. On prépare du riz blanc et quelques sapèques; le conducteur du deuil pleure et se met à genoux; le cérémoniaire, également à genoux, récite la formule: «Qu'il soit permis d'offrir le repas!» Ils s'inclinent jusqu'à terre et se redressent; le cérémoniaire soulève le voile qui cache la figure du mort, écarte les mâchoires, et le conducteur du deuil introduit dans la bouche du mort, par trois fois, du côté droit, puis du côté gauche, enfin au milieu, une cueillerée de riz avec une sapèque. Puis on referme les mâchoires avec soin. Le cadavre, par conséquent l'âme, ou une des âmes du défunt, sont encore là. Ils ne mangent pas le *hoi* des offrandes, mais c'est la substance même, le riz, qu'on met dans la bouche du cadavre. Plus tard, lorsque le cadavre aura été mis dans le cercueil, lorsqu'il aura été enseveli, lorsque l'âme résidera dans la tablette funéraire, on lui offrira encore du riz, des viandes, etc. On ne pourra plus

¹ *Civilisation primitive*, vol. II, pp. 53—54.

lui placer ce riz dans la bouche, mais l'âme ne mangera pas moins réellement ce riz, comme lors de la première offrande qui a suivi le décès¹. Comment les âmes des morts et les esprits consomment-ils ces offrandes comestibles, je crois que les Annamites ne se l'expliquent pas; mais ils ont la croyance ferme que ces offrandes sont réellement consommées par les esprits.

Ainsi donc, j'explique le repas qui suit l'offrande comme un moyen de détruire les mets offerts, et, par là, de les transmettre aux âmes et aux esprits.

Un détail du rite de l'offrande aux morts va cependant contre cette théorie.

«Quand les Chinois préparent des repas somptueux pour les âmes de leurs ancêtres, ils attendent que celles-ci aient eu le temps de satisfaire leur appétit, puis ils se mettent eux-mêmes à table².»

Le Père BORI énonce le même fait: «Les âmes des morts ont besoin pour se soutenir d'aliments matériels; en conséquence, les Cochinchinois offrent plusieurs fois par an des repas somptueux... On attend longtemps pour que l'esprit du mort auquel est offert le repas vienne prendre sa place à table et manger³.»

Le Père BORI évangélisa la Cochinchine de 1618 à 1621. Quelques années plus tard, le Père DE RHODES, 1624—1645, mentionne le même fait. Parlant des offrandes que fait le Maire du Palais tonkinois en l'honneur de ses ancêtres, il dit: «Et ita quidem usque ad sequentem diem, relinquuntur in mensis dapes, tunc enim satiato demum (ut ipsi delyrant) spiritu, omnis ille ciborum apparatus distribuitur primum in magnates, deinde sua cuique militae pars, postremo quod reliquum est etiam plebejis⁴.»

Le cérémonial tel qu'il est observé dans le Quãng-Trị comporte cette attente: Devant l'autel des ancêtres, on dispose deux tables. Sur la table intérieure sont placés les plats contenant les viandes et le riz gluant; sur la table extérieure sont des bols remplis à demi d'eau claire, de bétel et d'arec, une fiole de vin, des tasses vides, de l'encens, des feuilles de papier d'or et d'argent, des cierges allumés. On allume d'abord les bâtonnets d'encens. Le chef de la famille s'avance devant les tables et fait quatre prosternations; il s'agenouille et récite la formule d'offrande, *khân*: «Aujourd'hui j'ai préparé de la viande, du riz, etc.; je prie l'âme de tel de mes parents, ou l'âme de mes ancêtres de venir en jouir, *hương*, ou mieux, de les agréer.» Il se relève, verse du vin dans les tasses, et les place au milieu de la table pour les offrir. Il attend un petit instant. Il fait quatre nouvelles prosternations, se relève, verse du thé dans les bols, et les place au milieu de la table pour les offrir. Il attend un petit instant, fait de nouveau quatre prosternations, se relève, brûle les feuilles de papier d'or et d'argent, fait deux inclinations, les mains jointes, et se retire. Les viandes et le riz ont été offerts par le fait même qu'on les avait placés sur la table intérieure. On emporte le tout, et la famille mange les offrandes.

¹ Voir le Père LESSERTEUR, *Le rituel domestique des funérailles en Annam*, p. 13 et passim.

² TYLOR, *Civilisation primitive*, vol. II, pp. 33, 48.

³ TYLOR, id *ibid*.

⁴ *Tunchinensis historiae libri duo*, vol. I, p. 68.

Le Rituel funéraire consacre ce rite. Dans le sacrifice du *tê ngu*, ou de la paix du cœur, qui a lieu après l'ensevelissement, après avoir offert à la tablette funéraire trois tasses de vin et de riz, on laisse tomber le rideau qui couvre la tablette; c'est le moment où l'âme prend son repas; c'est pour cela que les enfants doivent se retirer un peu et que l'on fait tomber le rideau. Un cérémoniaire s'avance devant le siège de l'âme, et, debout en dehors du rideau, prononce à trois reprises une formule d'invitation. Un instant après, on relève le rideau; un cérémoniaire verse du thé et l'offre en l'élevant. Un autre cérémoniaire s'avance de l'endroit du siège de l'âme et, le visage tourné du côté des enfants, adresse une parole de remerciement¹. Même rite au sacrifice du 100^e jour, et au sacrifice des anniversaires².

On attend; donc l'âme prend son repas au moment même; donc il est inutile de transmettre par après les vivres offerts; donc l'acte de manger les vivres offerts, qui, d'après ma théorie, a pour but de transmettre les vivres en les détruisant, est indépendant de l'offrande elle-même. Je ne me dissimule pas la force de l'objection. D'autant plus que, pour les Annamites, l'offrande est considérée comme achevée après les inclinations finales, et que le repas est considéré comme n'en faisant pas partie.

Malgré cela je persiste à croire que la théorie du repas, moyen de transmission des vivres aux esprits, ne perd pas toute probabilité.

Outre les raisons que j'ai déjà données, je ferai remarquer que le mot dont se servent les Annamites pour inviter les âmes des défunts à prendre part au repas, est le verbe *hường* 享. Or ce verbe signifie, d'après les dictionnaires chinois, à l'actif, «offrir des offrandes à un mort, faire des offrandes»; au passif, «recevoir des offrandes, avoir pour agréable, agréer», par extension, «jouir de». Les Annamites croient que le vrai sens est «jouir de», par conséquent «manger sur le moment même»; mais le vrai sens paraît plutôt être «agréer, recevoir les présents» pour en jouir soit sur le moment même, soit plus tard, quand ils auront été transmis³. Une preuve de ce que j'avance c'est que souvent les Annamites apportant des offrandes, consultent le sort au moyen des sapèques⁴, pour savoir si les âmes ou les esprits viennent réellement prendre part au repas, c'est-à-dire s'ils agréent les offrandes.

Une autre raison est tirée de ce fait: Les Annamites sont persuadés que les esprits et les âmes mangent réellement les mets qu'on leur offre. Ces mets, par l'acte de l'offrande, sont donc consacrés aux esprits, et deviennent sacrés, tout comme sont consacrés et deviennent sacrés les objets en papier que l'on offre aux esprits. Aucun Annamite n'oserait s'approprier, sans se croire grandement coupable, les objets en papier ou autres offerts aux esprits. Ils croiraient attirer sur eux les pires châtiments, en les détournant de leur usage et en se les appropriant. Qu'on se rappelle le fait que j'ai cité, du gardien de pagode qui s'était approprié vingt ligatures, sur l'argent d'un vœu, et qui

¹ P. LESSERTEUR, *Le rituel domestique des funérailles en Annam*, p. 37.

² P. LESSERTEUR, *id.*, pp. 38, 40, 41.

³ Comparer l'exemple donné par le dictionnaire COUVREUR 鬼神無常享 qui *thần vô thường hưởng*, «les esprits n'agréent pas toujours les offrandes.»

⁴ Voir sur la pratique du *zín keo*, plus loin, p. 1153, note.

mourut du choléra, lui et son enfant. Comment donc se fait-il qu'ils osent s'approprier les mets offerts aux esprits, et les manger, et cela sans croire commettre la moindre faute, sans s'excuser le moins du monde? C'est qu'en les consommant ils ne font rien de mal en réalité, puisqu'ils les font disparaître de la manière la plus naturelle et les transmettent ainsi, réellement et effectivement, à leurs destinataires, tant ils ne croient pas faire un sacrilège en détruisant par les flammes le *con nôm* qu'ils transmettent ainsi à ses destinataires. La sérénité, la joie avec laquelle ils consomment les mets cependant consacrés aux esprits, contraste trop avec leur crainte de s'approprier d'autres objets également consacrés, mais de valeur beaucoup moindre, pour qu'il faille voir, dans l'acte de manger les mets offerts, une simple manifestation de l'esprit ménager des Annamites. Tout au moins cette idée de sacré, qui est certainement attachée aux mets comme aux autres objets en papier, — l'aversion des chrétiens pour ces mets le prouve —, cette idée de sacré, dis-je, aurait laissé des traces quelconques dans le rituel, et nous y verrions une formule quelconque pour demander la permission de s'approprier ces mets, ou pour éviter un malheur possible provenant de cette profanation. Si au contraire on considère le repas comme un moyen de les transmettre aux esprits, cet acte n'a plus aucun caractère de profanation, mais est un complément de l'offrande.

J'explique donc de la manière suivante l'ensemble des rites de l'offrande aux âmes des défunts: On invite l'âme du défunt, et cette invitation, faite à genoux, est précédée des prosternations, que l'on fait à tout supérieur avant de lui adresser la parole; l'âme arrive, par l'effet de cette invitation, et on lui offre du vin et du thé, chaque offrande étant précédée des prosternations réglementaires, les viandes et le riz étant censés offerts par le fait qu'on les a placés au milieu de la table; on attend quelques instants, et cette attente n'indique pas, malgré l'autorité de la croyance des Annamites basée en partie sur le Rituel funéraire, que l'âme prend son repas sur le moment même, mais qu'elle jette un coup d'œil sur les offrandes, s'en réjouit, s'en délecte, les agrée et les accepte, *huông*; on offre le papier d'or et d'argent et on le transmet immédiatement en les incinérant; enfin, après les inclinations finales, on emporte les mets pour les manger, c'est-à-dire pour les détruire et les transmettre ainsi à l'âme.

Cette théorie cadre avec celle que l'on doit certainement admettre pour les faits de l'offrande d'objets en papier. J'avouerai cependant que la seconde explication que j'ai donnée, tirée des usages ordinaires de la vie, où les différents membres de la famille mangent, chacun à leur tour, les mets du même repas, présente de grandes probabilités et paraît plus simple et plus naturelle.

4. Le Protecteur, *ông hộ*.

Les faits suivants sont particuliers au village de *Ngô Xá*. Je grouperai les faits autour de trois chefs principaux: le temple — le sujet et la consécration — la fonction et l'exercice de la fonction.

Le temple où se produisent ces manifestations de la puissance des esprits est le temple bouddhique, *chùa*, de *Ngô Xá*. Il y a, dans le village, deux

temples bouddhiques, celui du quartier de l'Ouest, *phe tây*, et celui du quartier de l'Est, *phe đông*. C'est ce dernier que j'ai visité et que je décrirai.

Le temple est construit suivant le modèle ordinaire des temples bouddhiques simples: maison recouverte en tuiles, avec des murs en briques et des portes sur tout le devant; à l'intérieur trois travées avec appentis de chaque côté, le tout supporté par des colonnes en bois. Dans la travée du milieu, sur un autel en maçonnerie, trône la trinité bouddhique: au centre *Thích-Ca* 釋迦, Sâkyamuni, le Buddha présent; à droite, quand on est face à l'autel, par conséquent à gauche de la première statue, *Di Đà* 彌陀, Amitâbha, le Buddha passé, le Buddha de contemplation; à gauche *Di Lạc* 彌勒, Maïtrêya, le Buddha futur, le Messie du bouddhisme. C'est la trinité de l'école bouddhique du Nord.

Dans la même travée, à la porte, sur un autel faisant face aux trois Buddhas, la statue de *Hô Pháp*, 護法, le Protecteur de la Loi et de la doctrine bouddhique.

Dans la travée de gauche, sur un autel, diverses statues de *Quan Âm*, 觀音, personnification d'Avalikîtêsvara, Dieu ou déesse de la miséricorde. Tout autour sur les murs latéraux, des peintures représentant les dix enfers bouddhiques, *thập tiếu*, 十殿.

Enfin, dans la travée de droite, toujours quand on fait face à l'autel principal, sur un autel, la divinité principalement vénérée, *ông thánh*, «Monsieur le Saint». C'est le Dieu de la guerre chinoise, de son nom de famille *Quan* de son nom propre *Vũ*, 羽, un des héros des guerres dites des trois Royaumes, mort en 219 de l'ère chrétienne. «Aucun guerrier peut-être n'a tué en combat singulier autant de chefs adversaires que lui, ni combattu dans autant de batailles; sa carrière forme une longue chaîne d'actes de bravoure et de hauts faits»¹. Sa mémoire s'imprima profondément dans l'esprit du peuple chinois: au 12^e siècle, il reçut de l'empereur de Chine le titre de Duc, et, en 1128, le titre de Prince; en 1594, il fut créé Empereur, *Đế* 帝. Il est connu ordinairement sous les titres de *Võ Đế* 武帝, ou *Quan Đế* 關帝.

Dans le temple bouddhique de Ngô Há, c'est un intrus. Il a néanmoins supplanté, dans le culte populaire, les divinités principales. Les Buddhas ont encore quelques honneurs, c'est à eux surtout que s'adresse le culte régulier; mais c'est à *Quan Đế* que s'adressent les prières du peuple, c'est lui qui prodigue ses faveurs, c'est lui qui «protège» et qui «sauve».

La statue, en bois laqué et doré, est assise, les mains reposant dans le giron. L'air est terrible, le regard farouche, comme il convient au Dieu de la guerre: les lèvres et le menton sont ornés d'une énorme barbe noire, épaisse et raide comme une crinière de cheval. Cette barbe a une histoire: Il y a quelques années, on répara la statue, c'est-à-dire qu'on l'enduisit d'une nouvelle couche de laque et d'or. Lorsqu'il fallut refaire la barbe, un notable du village offrit sa chevelure; mais on prit, comme étant plus belle, la chevelure d'un *ngũ cư*, c'est-à-dire d'un habitant non agrégé au village. L'opération

¹ DE GROOT, *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*, vol. I, pp. 95—123. Voir aussi GILES, *A Chinese biographical Dictionary*, p. 383—384.

terminée, le mastic se décolla, et la barbe tombait par plaques. Les gens du village y virent un signe céleste: le *Quan Đé* suait et manifestait ainsi qu'il n'était pas content de la chevelure que l'on avait choisie. Comment, pour réparer la barbe du puissant protecteur du village, on avait pris la chevelure d'un étranger! C'est la chevelure d'un véritable citoyen du village qu'il fallait prendre! On refit donc l'opération avec la chevelure du notable qui avait offert ses services la première fois, et la barbe tint bon.

Des deux côtés de la statue sont ses armes; à sa droite une hallebarde, *siên*, et un sabre dans son fourreau, le tout en bois laqué et doré; à sa gauche une hallebarde et un sabre identiques, avec un arc grossièrement fait en bambou. Sur la même table, à droite de *Quan Đé*, est la statue de *Quan Châu* 關周, tenant une hallebarde entre ses mains; à sa gauche la statue de *Linh Hâu* 靈候. *Linh Hâu*, «l'Assistant au pouvoir surnaturel», c'est le fils de *Quan Đé*, de son nom *Quân Bình* 關平, qui fut décapité avec son père le même jour. *Quan Châu*, c'est, d'après DE GROOT, *Châu Thương*, 周倉, un des compagnons de lutte de *Quan Đé*, qui se coupa la gorge, lorsqu'il vit exposées les têtes de *Quan Đé* et de son fils¹.

Par devant, sur une autre table, est la statue de *Địa Tạng*, 地藏, le Prince *Địa Tạng*, chevauchant sur un cheval. C'est une statue bouddhique représentant le Bodhisattva Ksitigarbha², un Bodhisattva patron de la mort, qui délivre les âmes du purgatoire bouddhique³. Comme on le voit ces divinités bouddhiques font bon ménage avec les génies. C'est une preuve, entre cent autres, de l'éclectisme de la religion des Annamites.

Enfin, par devant, sur une table, des offrandes, des piles de bananes, des paquets de baguettes d'encens, deux cierges allumés, des cahiers de papier d'or et d'argent que les fidèles font brûler devant la pagode, une crécelle, un livre de prières en l'honneur de *Quan Đé*, une liasse de feuilles de papier annamite ordinaire, pour confectionner les amulettes. Par devant cette table, une natte où le gardien de la pagode, vêtu de l'habit des bonzes, récite les prières, et, de chaque côté, deux tabourets, où s'assoient les *ông hộ*, les «Messieurs Protecteurs», les acteurs principaux de la cérémonie.

Les *ông hộ* sont des individus possédés par l'esprit *Quan Đé* ou par ses acolythes, *Quan Châu* et *Linh Hâu*. C'est par l'intermédiaire de ses individus que ces esprits parlent, agissent, distribuent des faveurs, protègent et sauvent les hommes. En théorie, la consécration de l'*ông hộ* se fait subitement; c'est un cas de possession subite: un individu quelconque, occupé à un travail ordinaire quelconque, se sent tout à coup saisi par le génie; il est pris d'un tremblement convulsif, il jette ses instruments et court à la pagode en gesticulant. On en a entendu crier: «Que fait donc mon corps? Donnez-lui du rotin!» Il n'est plus maître de lui; ses membres, son corps tout entier sont sous la dépendance absolue du génie. Il ne peut refuser son ministère au

¹ Sur ces compagnons de *Quan De*, voir DE GROOT, id., p. 121—122.

² D'après DUMOUTIER, *Le rituel funéraire des Annamites*, pp. 70, 212.

³ D'après le Dictionnaire cantonais-anglais de EITEL. Je n'ai pu trouver ce nom dans le *Sanskrit-chinese Dictionary* de cet auteur.

génie; tout au plus, lorsqu'il est fatigué par un long exercice de son ministère obtient-il du génie la permission de se reposer quelques jours, et encore cette permission lui est-elle souvent refusée. La consécration, ou, pour mieux dire, la possession, a toujours lieu de cette manière, qu'elle ait lieu pour la première fois, ou les fois suivantes; car le ministère de l'*ông hộ*, bien qu'il n'ait lieu d'ordinaire qu'à certains moments, est perpétuel dans ce sens lorsqu'un individu a été choisi par le génie, il continue ce ministère toute sa vie. La possession peut se produire à tout moment, lorsqu'il y a un motif, c'est-à-dire une faveur à accorder aux hommes; mais ordinairement elle a lieu seulement en temps d'épidémie, choléra, varicelle, fièvre paludéenne, car c'est alors que les hommes ont le plus pressant besoin du secours du génie. Il choisit qui il lui plait; mais en pratique, comme on le verra par les faits étudiés, les autorités du village donnent plus ou moins leur approbation. Le génie se manifeste parfois par celui qu'il a choisi, en dépit de la non approbation du village.

En réalité il doit y avoir, les mauvaises langues le disent, une sorte de convention, plus ou moins mêlée de marchandages, entre l'*ông hộ*, le gardien de la pagode, et les autorités du village, car tous sont intéressés à l'affaire.

Il y a actuellement dans le village de *Ngô Xá* quatre *ông hộ*.

Le premier en date est un nommé *Triêm*, qui opère dans le temple bouddhique du quartier de l'Ouest. Lorsque le nommé *Thuần*, du quartier de l'Est, se déclara possédé, *Triêm* lui contesta la réalité de la possession; il fut toutefois obligé de l'admettre, mais il revendiqua le titre de *anh*, «frère aîné.» Dans le quartier de l'Est, outre le nommé *Thuần*, il y a le nommé *Tuân*, qui s'est déclaré récemment. *Thuần* et *Tuân* exercent leur ministère de concert, se prêtant parfois main forte. Il y a en plus un nommé *Đôi*. Ce dernier a une histoire:

Il exerça son ministère il y a quelques années; il se faisait remettre des cadeaux pas trop riches pour lui et pour sa femme, habits et ceintures de soie, beaux turbans, etc. Peut-être n'avait-il pas soin de donner aux notables une part suffisante. Toujours est-il que les notables lui firent défendre d'exercer son ministère, et lui firent même administrer le rotin. Quelque temps après, un individu, nommé aussi *Đôi*, mais originaire de *Trưởng Phước*, village assez éloigné de *Ngô Xá*, vint à *Ngô Xá*, se logea dans la maison de son homonyme, et prétendit être possédé par le génie. Le génie déclarait, par la bouche du nouveau venu, qu'il avait choisi le nommé *Đôi* de *Ngô Xá* pour en faire son interprète; les notables de *Ngô Xá* lui avaient défendu d'exercer son ministère, mais c'est un *Đôi* qu'il réclamait; il avait donc choisi *Đôi* de *Trưởng Phước*.

Il y a quelques mois, pendant une épidémie de fièvres paludéennes, il vint un sauvage de la montagne qui se disait *ông hộ*. Il s'installa dans la pagode avec un interprète annamite et exerça son ministère. Il passe généralement aujourd'hui pour un imposteur. Lorsqu'il partit, emportant beaucoup de cadeaux et pas mal d'argent, il promit d'envoyer une paire de paons aux notables du village qui attendent toujours la réalisation de cette promesse. On ajoute aujourd'hui que personne de ceux qui eurent recours à lui ne fut guéri. Pour confectionner ses amulettes, il avait un rite particulier que je mentionnerai plus loin.

Le ministère de l'*ông hộ* est indiqué par son nom même: *hộ* 護, «protéger, garder, aider, délivrer, secourir». Quand il va exercer son ministère, on dit: *đi cứu*, «il va délivrer, secourir, sauver».

Quand l'*ông hộ* est sous l'influence du génie, il passe ses jours et ses nuits à la pagode, dans la maison du gardien. Pendant tout le temps qu'il reste là, il ne doit rien manger; le génie le lui défend. Il ne boit que du thé chinois. Lorsque je visitai la pagode, l'*ông hộ* venait de garder un jeûne absolu de dix jours; étant donné son état de grande faiblesse, le génie venait enfin de lui permettre de se reposer. On comprend que ce jeûne, la faiblesse qui s'en suit, l'usage fréquent du thé, produisent une grande surexcitation nerveuse. Quand il n'est plus sous l'influence du génie, il peut manger, et il trouve les aliments bons, c'est-à-dire il mange avec plaisir, tandis que les aliments lui paraissent insipides en temps de possession. On rend ce retour à l'état normal par le mot *lành*, qui signifie à proprement parler «être guéri»; on assimile par conséquent plus ou moins consciemment l'état de possession à un état maladif.

Lorsque les consultants arrivent, l'*ông hộ* va s'asseoir sur le petit tabouret dont j'ai parlé plus haut, devant la statue de *Quan Đé*. Le consultant dépose ses offrandes, des bananes, sur la table aux offrandes, allume des bâtonnets d'encens, fait en trois fois neuf prosternations à *Quan Đé*, se prosterne aussi devant tous les autres autels, c'est-à-dire devant les divinités bouddhiques, et expose son cas à l'*ông hộ*. Celui-ci tantôt donne sa consultation au temple même, ce qui a lieu lorsque le malade à guérir est éloigné, tantôt part au secours du malade. Dans les deux cas l'opération est exprimée par le mot *cứu*, «sauver».

Dans les deux cas aussi il délivre une amulette *phù, bùa*. C'est un morceau de papier annamite ordinaire, large de 4 cm environ, long de 20, sur lequel il écrit des caractères magiques. L'*ông hộ* est souvent un illettré. Il écrit donc des dessins, non des caractères ayant un sens. Les gens disent que les plus forts bacheliers ou licenciés n'y peuvent rien comprendre. Ce sont les caractères du génie, les caractères de la langue chinoise, *tiếng tàu*, expliquent naïvement les gens, oubliant que les caractères de la langue chinoise sont précisément les mêmes que ceux que connaissent les moindres lettrés. Mais comme ils sont prononcés différemment par un Chinois et par un Annamite, cette différence de prononciation est cause de l'explication donnée: si un Chinois prononce différemment, c'est que les caractères de sa langue doivent être différents.

Parfois les consultants sont très nombreux. L'*ông hộ*, dans un état de surexcitation produite par son jeûne prolongé, par le thé qu'il prend, par ses veilles prolongées, par l'autosuggestion, car il est, inutile de le dire, fermement persuadé que *Quan Đé* est en lui, l'*ông hộ* trace ses caractères avec une précipitation fébrile; il arrache, plutôt qu'il ne prend, les feuilles blanches dans la liasse, il secoue son pinceau, son bras court, sa main est agitée de violents soubresauts. C'est l'esprit qui le pousse, qui le presse, qui voudrait le voir écrire plus vite encore. Il a écrit parfois ainsi jusqu'à quatre et cinq heures de suite.

Pour confectionner les amulettes, l'*ông hộ* se sert de minium ordinaire, *son*. Le sauvage dont j'ai parlé plus haut, mêlait au rouge du minium un peu de son sang: il sortait la langue entre ses dents, y faisait une légère incision avec un petit couteau recourbé, et faisait couler quelques gouttes de sang dans le godet à minium. Il faut remarquer ce détail de la couleur rouge des caractères magiques: le rouge est la couleur du bonheur et de la joie, c'est aussi la couleur qui chasse les démons¹; à cette couleur rouge du minium, le sauvage ajoutait son sang vermeil, c'est-à-dire au fond, le sang de *Quan Đé* qui résidait dans son corps, qui possédait son corps; d'où une vertu plus grande pour chasser les démons méchants.

L'amulette est donnée au consultant qui la place précieusement dans un petit sachet suspendu à son cou, ou à la boutonnière de son habit, sur sa poitrine. En cas de danger pressant, on doit brûler l'amulette et en avaler la cendre.

Quel est le mode d'agir de l'amulette? Comment opère-t-elle? D'après les explications que l'on m'a données, il y a une chose certaine, c'est que les esprits du choléra, ou des autres maladies, ont grand peur de cette amulette, *sợ ldm*. On peut concevoir qu'elle contient, à leur adresse, un ordre, une défense de nuire, peut-être une menace, de la part de *Quan Đé*. Peut-être les signes bizarres tracés sur le papier suffisent-ils à les écarter, par leur seule influence, ajoutée à l'influence de la couleur des caractères, tout comme nous avons déjà vu une vieille marmite cassée, une peau du serpent, etc., avoir le même effet. Quand on l'avale, elle opère comme médecine, *thuốc*, voilà l'explication donnée. Mais ce n'est pas une médecine ordinaire; c'est une médecine douée d'une vertu surnaturelle. L'individu qui me donnait ces explications, un fervent de *Quan Đé*, me faisait remarquer que cette simple médecine, sans aucun autre médicament, guérissait radicalement toutes espèces de maladie. Si c'est une médecine, il est tout naturel qu'on l'avale, comme toutes les autres médecines, pour combattre le mal interne. Je ne sais s'il est des amulettes que l'on place sur la partie malade, comme certains onguents. Pourquoi la fait-on brûler, et avale-t-on la cendre, au lieu d'avaler purement et simplement l'amulette? Je crois qu'il faut chercher la raison de cette pratique dans la difficulté qu'il y aurait, pour la plupart des personnes, à avaler cette bande de papier, laquelle, roulée en boule, ferait une boulette de la grosseur d'un gros haricot ou d'une fève. Par contre, lorsqu'elle a été réduite en cendre, rien de plus facile que de l'avaler dans un peu d'eau. Je ne pense pas qu'il faille voir dans ce fait l'intention de rendre l'amulette plus assimilable, ou de la faire pénétrer dans toutes les parties infectées de l'organisme. Je ne pense pas non plus qu'il y ait dans ce fait un cas de transmission aux esprits par incinération, analogue au cas du *con nôm* que nous avons vu plus haut.

Si le malade est dans les environs de la pagode, l'*ông hộ* va ordinairement le visiter, «le sauver», *đi cứu*. Mais il faut remarquer un détail qui modifie légèrement et complète les explications que j'ai données jusqu'ici sur

¹ Comparer DE GROOT, *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*, vol. I, p. 326, 338; vol. II, p. 599 sqq.

la manière dont l'*ông hộ* est possédé par *Quan Đé*. Dans certains cas c'est *Quan Đé* lui-même qui va, en la personne de l'*ông hộ*, au secours du malade; d'autres fois *Quan Đé* envoie, toujours en la personne de l'*ông hộ*, son assistant *Quan Châu* ou bien son fils *Linh Hâu*. Enfin, dans les cas graves et importants, c'est-à-dire en réalité lorsqu'il s'agit de personnes riches et influentes, deux esprits ou bien trois, vont à la fois, en la personne de l'*ông hộ*, au secours du malade. C'est-à-dire que l'*ông hộ*, bien que dépendant directement de *Quan Đé* toujours, est possédé directement, quand il va au secours des malades, tantôt par *Quan Châu*, tantôt par *Linh Hâu*, tantôt par les deux génies ou par les trois à la fois. Je n'ai pas pu comprendre si, dans le cas par exemple de possession par *Quan Châu*, *Quan Đé* possède toujours l'*ông hộ*, conjointement avec *Quan Châu*. Les Annamites disent que *Quan Đé* envoie *Quan Châu*, en la personne de l'*ông hộ*, au secours du malade; mais lui-même n'y va pas, dans ces cas; donc il semble permis de croire que l'*ông hộ* n'est plus possédé directement, pendant ce temps, par *Quan Đé*. Il reste cependant dans une dépendance étroite à l'égard de *Quan Đé*, car c'est sur les ordres de *Quan Đé* qu'il agit, et il est encore, dans un certain sens, l'intermédiaire dont se sert *Quan Đé*.

L'*ông hộ* part armé soit de la hallebarde, soit du sabre en bois ou de l'arc qu'il a pris sur l'autel de *Quan Đé*, soit d'un bâtonnet d'encens enflammé. Il court, il gesticule, il brandit son sabre ou sa hallebarde, il décrit des moulinets ou des signes magiques avec son bâtonnet d'encens; à sa suite courent plusieurs personnes, les parents, les amis du malade, qui font ranger les passants. Tout le monde doit se garer devant l'*ông hộ*, ou pour parler plus exactement, devant «Lui», *Ngài*, c'est-à-dire devant l'esprit, *Quan Đé*, *Quan Châu*, *Linh Hâu*, qui passe dans la personne de l'*ông hộ*. Arrivé à la maison du malade, l'*ông hộ* reçoit les communications de l'esprit qui le possède. L'esprit manifeste ses ordres et ses conseils par «la pulsation des doigts», *đánh tay*, c'est-à-dire que l'*ông hộ* se frappe machinalement et convulsivement les phalanges des doigts de la main droite avec l'extrémité du pouce de la même main, comme lorsque les Annamites comptent sur leurs doigts. Suivant la phalange frappée, ou suivant le nombre de coups, l'*ông hộ* déclare que c'est la *bà cô*, l'âme de «Madame l'aïeule», qui est mécontente, qui n'a pas les sacrifices rituels, qui a faim, et qui cherche à se venger en saisissant ses descendants. Il faut l'apaiser par des offrandes. Ou bien c'est l'esprit de telle ou telle pagode que l'on a offensé, et qu'il faut apaiser par un sacrifice. Ou bien encore, c'est l'âme de telle ou telle personne de la famille, morte depuis quelque temps, qui ne repose pas en paix et dont il faut déplacer le tombeau. Enfin, c'est tel ou tel esprit méchant que l'*ông hộ* aperçoit dans tel coin de la maison, au milieu du jardin, ou blotti dans la haie, qu'il poursuit, qu'il chasse avec de grands cris, ou à coups de sabre et de hallebarde, etc.

Le «salut» opéré, l'*ông hộ* revient à la pagode. Il délivre de toutes les maladies, surtout en temps d'épidémie; mais les esprits de la variole, *lên đậu*, ou de la varicelle, *lên suối*, sont particulièrement difficiles à chasser, paraît-il. Parfois le malade meurt, malgré l'aide de l'*ông hộ*: c'est que «son destin était accompli; il était au bout de sa destinée», *hết số*. Dans ce cas *Quan*

Đé ne peut rien. Le *số*, la destinée, le *fatum*, est donc un décret supérieur, fixant d'une manière irrévocable la vie des hommes.

Parfois l'*ông hộ* sert dans l'intérêt de la communauté entière. Lorsque je visitai la pagode, il venait de chasser une armée entière d'esprits du choléra. Il en avait vu plus de trois mille, qui s'apprêtaient à fondre sur le village. Il avait pu réussir à les mettre en fuite; il avait fait traverser l'arroyo à cette bande malfaisante et l'avait rejetée sur les villages le *Trà-Tri* et *Trà-Lộc*, qui, depuis lors, étaient décimés par le choléra. A *Ngô-Xá* même il y avait des cas, mais on n'en parlait pas, on faisait semblant de les ignorer; du moins on était fermement persuadé que si l'*ông hộ* n'avait pas réussi à repousser la horde des esprits, il y aurait eu beaucoup plus de victimes. L'*ông hộ* avait fait barrer certains chemins avec des fagots d'épines; il avait, à certains endroits, et aux voies non condamnées, planté des pieux en bambou blanchis à la chaux, et recouverts de signes mystérieux. Toutes ces pratiques étaient destinées à interdire l'entrée du village aux esprits du choléra.

L'*ông hộ* ne prend pas d'argent. Du moins, c'est ce que l'on répète. Mais le consultant, s'il a été guéri, ne manque pas de venir rendre grâce. Il entre dans la pagode, et salue *Quan Đé* et ses acolytes, ainsi que les divinités bouddhiques. A l'*ông hộ*, il remet des présents en nature: habits, ceintures, turbans, fruits, poules, canards, etc. L'*ông hộ* consomme ces objets, avec sa famille; il les partage ordinairement avec le gardien de la pagode, et invite souvent les notables du village à un petit repas.

Il reçoit parfois des honoraires d'un autre genre. On raconte que l'*ông hộ* nommé *Tuấn* fut prié par une riche veuve malade de venir la sauver. La malade avait une petite-fille en âge d'être mariée, fiancée à un jeune homme riche du village. L'*ông hộ* déclara que la maladie venait de ce que le mariage projeté était funeste. On rompit donc les fiançailles et quelque temps après l'*ông hộ* demandait lui-même la main de la jeune fille qui lui fut bénévolement accordée. Cependant la grand-mère ne guérissait pas, et son état empirait. *Tuấn* fit appel à l'aide de son collègue *Thuấn*, autre *ông hộ*. On fit tout pour sauver la vieille. Mais «son destin était accompli», *hết số*, et elle mourut.

J'ai dit que lorsque l'esprit entre dans le corps de l'*ông hộ* pour le posséder, l'*ông hộ* est obligé de s'abandonner à la volonté de l'esprit jusqu'à ce qu'il plaise à celui-ci de l'abandonner. Souvent l'*ông hộ* demande à cesser ses fonctions, à se reposer; épuisé de fatigue, il implore un peu de répit. La demande se fait au moyen de la consultation du sort par les sapèques, *xin keo*. Voici comment l'opération se pratique: On prend deux sapèques dont on blanchit à la chaux le côté face, c'est-à-dire le côté qui porte les caractères. Puis, croisant les mains devant la poitrine, la paume de la main tournée en haut, la main droite reposant sur et dans la main gauche, on place les deux sapèques sur le médium de la main droite, la face blanchie tournée en haut. Celui qui consulte le sort s'adressant alors à l'esprit, expose l'objet de sa demande, le priant de donner une réponse. Ce disant il aspire légèrement l'air par la bouche plusieurs fois en produisant un léger sifflement, et laisse tomber les deux sapèques dans une assiette. Si elles tombent l'une pile, l'autre face, c'est que la réponse est favorable. Si elles tombent au contraire toutes

les deux du même côté, pile ou face, la réponse est défavorable. On recommence la consultation du sort jusqu'à trois fois. Si la réponse est toujours négative, c'est que l'esprit refuse la permission demandée. Cette consultation du sort est pratiquée très souvent par les Annamites, avant chaque offrande aux âmes des morts ou aux esprits, pour savoir si l'offrande est acceptée avant chaque événement un peu important, chaque entreprise de la vie journalière¹.

Le cas de l'*ông hộ* est donc un fait de possession. L'*ông hộ* est possédé par un esprit indépendant de lui. Qui dit possession, dit inhabitation. Le terme est plus propre: l'esprit, un esprit indépendant de l'*ông hộ*, habite, momentanément, mais d'une manière réelle, dans le corps de l'*ông hộ*; il parle, agit par la bouche et par les membres de l'*ông hộ*; l'*ông hộ* n'est plus maître de ses mouvements; son corps devient la propriété absolue de l'esprit. Lorsque l'*ông hộ* exerce son ministère, les Annamites disent: *Ngài đi cứu*, «lui va sauver»; «lui», c'est l'esprit qui réside dans l'*ông hộ*.

Il ne sera pas sans intérêt de comparer avec ce fait, d'autres faits identiques ou analogues.

Les divers cas du *sai đòng* sont identiques au cas de l'*ông hộ*. Dans les diverses formes du *sai đòng*, nous avons, avec quelques différences de détail, un esprit ou une âme de défunt qui sont introduits, par l'action du sorcier, dans le corps d'un médium, pour qu'ils révèlent, par la bouche du médium, soit la cause d'une maladie, soit l'auteur d'un vol, la cause d'un malheur quelconque. Comme on le voit, les différences sont purement accidentelles: action du sorcier, et rites magiques pour procurer la possession, parfois inefficacité des rites, lorsque l'esprit «ne monte pas», *sai đòng không lên*, etc.

Des cas un peu différents sont aussi les cas où des individus passent pour avoir été égarés, ou cachés, par les esprits. Les Annamites citent des exemples nombreux de ce cas: tel enfant fut caché pendant plusieurs jours dans un fourré de bambous; tel autre fut retrouvé entre deux troncs de bananiers, la figure barbouillée, et la bouche pleine d'excréments; tel individu fut retrouvé enfermé sous la grande caisse dont les pêcheurs se servent pour leurs filets; un autre faisait des actions inconscientes, obscènes, ridicules, etc. Dans tous ces cas il y a, d'après l'opinion des Annamites, l'action des esprits. L'esprit possède le corps de ces individus. Mais on ne peut pas dire, je crois, qu'il agit, parle, par ces individus, comme dans le cas de l'*ông hộ* et dans le cas du *sai đòng*. Il fait plutôt faire tel et tel acte à ces individus. L'action de l'esprit sur le corps de ces individus paraît être une action plus externe; il paraît y avoir davantage contrainte extérieure; c'est moins une inhabitation de la part de l'esprit qu'une captivité de la part de l'individu.

Dans tous ces cas, ce n'est pas l'esprit de l'homme même qui agit, c'est un esprit indépendant, un être surnaturel qui vient s'installer dans le corps, agir par le corps ou sur ce corps.

¹ Voir DE GROOT, *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*, vol. I, p. 56, note sur les blocs divinatoires *giao bói* 筊 盞. Le mot sino-annamite *giao* est la forme sino-annamite du mot annamite *keo*, de l'expression *xin keo*; en cantonnais le mot se prononce *káu*.

Pour les cas des animaux que les Annamites vénèrent, tels le tigre, la baleine, l'éléphant, le rat, l'explication semble être différente. Ces animaux sont considérés comme *linh* ou *thiêng*, c'est-à-dire doués d'une vertu surnaturelle, d'une puissance mystérieuse. Cette vertu est, dans certains cas, attribuée à un esprit, à un être, différent de l'esprit même de la bête, différent de la bête elle-même. C'est ainsi que le tigre est considéré parfois comme guidé, dans ses courses nocturnes, par les *ma* ou les *ràng*, c'est-à-dire par l'âme des personnes qu'il a dévorées, et qui chevauchent sur son dos. Mais, en général, le pouvoir surnaturel attribué à ces animaux leur est inhérent, et tient à leur nature même. Le culte que l'on rend par exemple aux ossements de la baleine ne paraît devoir s'expliquer que par la croyance à la persistance dans ces ossements d'une vertu particulière, d'une sorte d'âme ou d'esprit propre de la baleine, tout comme le culte rendu aux tombeaux implique la croyance à la persistance, dans le cadavre, d'une des âmes de l'homme. Ce culte offre par ailleurs des traces de totémisme. Le culte rendu au tigre, la vénération ou la crainte qu'inspirent l'éléphant et le rat, tiennent à la grandeur, à la taille, à la force, à la cruauté, à l'agilité de ces animaux, autant de qualités naturelles qui peuvent, sous l'effet de la crainte, revêtir un caractère surnaturel qui explique le culte ou la vénération des Annamites, sans nécessiter l'intervention d'un esprit indépendant résidant dans le corps de ces animaux.

Les cas de culte des arbres sont plus compliqués. Il y a au *Quảng Bình* un ébénier légendaire, énorme, qu'aucun Annamite ne voudrait abattre, dont on ne veut pas même indiquer l'emplacement. Chaque région a son jacquier, ou son nauclea, *cây gõ*, séculaire et énorme, que personne n'ose abattre. Les *quả hộp*, «fruit-boîte», ou *hộp ma*, «boîte-esprit, boîte des esprits», *platycerium biforme*, sorte de fougère parasite qui pousse sur les arbres, formant une énorme touffe avec une longue chevelure retombante à l'aspect d'un parasol ou d'un dais, passent pour être la demeure des esprits; les Annamites n'abattent jamais l'arbre où le *platycerium* s'est accroché; ils détournent les yeux avec crainte de la plante mystérieuse. D'autres arbres, principalement les banyans, sont respectés, comme servant de demeure aux esprits, spécialement à des esprits femelles, les *con tinh*, esprits redoutables et méchants, qui sont les âmes des jeunes filles mortes avant d'être mères. On dépose au pied de ces arbres tantôt les vieux pots à bétel hors d'usage, tantôt les trois briques curviformes du foyer, tantôt des bâtonnets d'encens, ou des guirlandes de fleurs, en signe de vénération.

D'après la croyance actuelle, ce n'est pas l'esprit même de l'arbre que l'on vénère, c'est un esprit indépendant qui réside dans l'arbre. Un proverbe décrit bien la croyance: *cây da cây thần, thần cây cây da*, «le banyan a des obligations envers l'esprit; l'esprit en a envers le banyan»; sans l'esprit, le banyan ne serait pas respecté; et sans le banyan, l'esprit, n'ayant pas de demeure, ne recevrait aucune offrande. Ce n'est donc pas l'arbre lui-même que l'on craint ou que l'on vénère, mais l'esprit qui y réside. Il y a inhabitation de l'esprit dans l'arbre. Cette union entre l'esprit et l'arbre est très intime: abattre l'arbre, c'est faire outrage à l'esprit, attirer sur soi la vengeance

de l'esprit. L'arbre une fois abattu, l'esprit s'en va. Un fait recueilli au *Quảng Bình* le prouve bien: Un chrétien fut loué pour abattre un vieil arbre qui gênait les cultures, et qui passait pour contenir une *con tinh* méchante. Pendant la nuit ce chrétien, nouvellement converti, vit en songes trois *con tinh* qui l'injuriaient. Les esprits de l'arbre subsistaient donc après la mort de l'arbre et étaient indépendants de lui. D'ailleurs les payens ont coutume de louer, pour donner le premier coup de hache à un arbre vénéré, un chrétien; ils achèvent ensuite eux-mêmes le dépècement de l'arbre.

Il semble donc bien que les arbres vénérés par les Annamites, le soient à cause d'esprit indépendant qui réside dans ces arbres. Cependant il faut remarquer que ces arbres se signalent toujours par quelque particularité naturelle: grandeur, vieillesse, originalité de la forme. Nous pourrions donc avoir ici des cas analogues aux cas des animaux cités plus haut, où les propriétés naturelles de ces animaux sont les motifs qui déterminent le culte qu'on leur rend. C'est sans doute à cause des particularités naturelles de ces arbres, particularités qui ont frappé l'imagination des Annamites, que l'on vénère ces arbres, et qu'on y loge des esprits. La croyance à l'inhabitation des esprits a été produite par les particularités de l'arbre lui-même. L'union entre l'arbre et l'esprit est donc plus étroite que l'union que nous avons vue entre l'*ông hộ* et l'esprit qui le possède.

Prenons le culte des lieux. Il y a des lieux qui passent pour *linh* ou *thiêng*, c'est-à-dire hantés par les esprits, ou mieux, des lieux où se produisent des faits merveilleux. Si nous prenons les lieux de cette sorte situés dans la plaine, nous ne voyons pas de causes naturelles qui aient pu produire cette croyance: partout nous voyons une pagode où l'on vénère un esprit. Le lieu est *linh* ou *thiêng*, à cause de l'esprit qui y est vénéré, à cause de l'esprit qui y habite. Mais si nous étudions les lieux dits *linh* qui sont dans la région montagneuse, nous voyons que pour presque tous il existe une cause naturelle qui a amené la croyance. Partout nous avons une pagode; mais cette pagode est élevée ou bien sur un col dangereux, ou bien au fond d'un ravin, près d'un torrent difficile à franchir, ou bien à proximité d'un rapide, ou près d'un rocher qui barre le fleuve. Dans tous ces endroits, on vénère un esprit, mais cet esprit, qui est l'esprit habitant cet endroit, n'est au fond que le caractère naturellement dangereux de cet endroit, c'est l'influence néfaste de cet endroit personnifiée. Ici aussi, nous avons une relation très étroite entre l'esprit et le lieu où il réside; on peut dire que l'esprit est l'esprit même de l'endroit, tout comme le tigre est vénéré à cause de ses propriétés naturelles de force et de férocité.

Nous trouvons les mêmes faits dans le culte rendu aux pierres. Les Annamites vénèrent certaines pierres sur lesquelles sont gravés les caractères *thạch thần*, «le génie pierre», «le génie de la pierre». Dans ce cas il semble bien que nous ayons inhabitation dans la pierre d'un esprit indépendant, mais lié à la pierre. J'ai cité plus haut le cas de cet esprit d'une borne qui, oublié par les habitants d'un village, fut cause que le choléra éclata dans ce village. Ici aussi il semble y avoir inhabitation d'un esprit dans la borne, tout comme dans le cas du banyan. Mais on peut saisir, dans ce cas, le développement

de la croyance des Annamites: Sur les bornes on écrit souvent les caractères 不敢當 *bát cảm đương* «défense (d'y toucher)». Une borne est placée pour fixer les limites d'un lieu d'une façon irrévocable; on ne doit donc pas la déplacer, on ne doit pas y toucher; du fait que telle pierre a été choisie pour faire une borne, elle prend un caractère d'inviolabilité; ce caractère n'est pas naturel, c'est un caractère conventionnel, mais qui s'attache intimement à la pierre, qui devient partie intégrante de la pierre, tant qu'elle reste borne; ce caractère conventionnel est fondé sur un point de vue tout naturel, il provient de l'intérêt qu'ont les hommes à préciser les limites de leurs possessions; mais il est tout naturel que, pour donner à ce signe de la propriété une valeur plus grande, on l'ait placé sous la protection d'un être surnaturel, on en ait fait la résidence d'un esprit; ce caractère conventionnel et d'abord purement naturel de la borne, devient par là-même surnaturel; par conséquent la phrase *bát cảm đương*, qui doit se traduire originairement par «défense d'y toucher, c'est le signe de la propriété!», passe au sens de «défense d'y toucher, c'est une pierre sacrée, un esprit y réside!» Dans ce cas, donc, nous avons la croyance à l'inhabitation de l'esprit fondée sur une propriété non pas naturelle, mais conventionnelle, et quasi-naturelle, de la pierre, à peu près comme dans le cas des arbres qui sont l'objet de la vénération des Annamites.

Dans le *Quảng-Binh*, à *Quán-Bụt*, nous avons une pierre à forme vaguement humaine, qui, lorsqu'on la trouva, en creusant un canal, laissa couler du sang, dit-on, sous le choc de la pioche. Dans le Nord du *Quảng Binh*, nous avons une pierre qui, dit-on, poussa hors du sol comme une plante, *bụt mọc*. Dans le Nord du *Quảng Trị*, nous avons une pierre qui, dit-on, fut trouvée surnageant sur l'eau d'un torrent, et qui, depuis hors, s'accroît d'une manière lente. Ces pierres sont vénérées par les Annamites. D'après leur croyance un esprit y réside. Mais ici cet esprit paraît plus intimement lié à la pierre, en tant que la croyance à l'inhabitation de l'esprit est fondé sur une particularité naturelle, ou une prétendue particularité surnaturelle de cette pierre. Le cas paraît identique à celui du tigre, ou des vieux arbres, ou du platycerium.

J'ai cité plus haut (p. 1127) le cas du *hòn hiền*, du «rocher clément», qui émerge dans la mer, dans les environs de *Đồng Hới*, au *Quảng Binh*; j'ai cité le cas du *Hòn mẹ* «le rocher de la grand-mère», qui barre le haut fleuve de *Quảng Trị*, tout en bas d'un rapide dangereux. Ces deux rochers sont l'objet du culte des Annamites. Un esprit y réside. Mais cet esprit, qu'est-il, si ce n'est le caractère dangereux du rocher, l'influence néfaste du rocher personnifiée. Le lien entre l'esprit et le rocher est donc tout intime; l'esprit c'est le rocher lui-même en tant que dangereux, à peu près comme dans le cas du tigre, tout à fait comme le cas des lieux dits *linh*, vénérés par les Annamites.

Tous ces cas divers diffèrent donc sensiblement du cas de l'*ông hộ* et du cas du *sai đồng*. Ils leur sont identiques en ce sens que partout nous avons inhabitation d'un esprit dans un corps; la différence consiste dans le degré d'union intime, dans le lien qui relie l'esprit au corps, dans la cause qui a donné lieu à la croyance.

A propos du culte rendu aux pierres, il faut ranger dans une classe à part les pierres ou les briques couvertes de caractères magiques que le sorcier place à l'entrée des villages, à la porte des maisons. Ces pierres sont des amulettes, des talismans, *bùa, phũ*, destinées à écarter les esprits mauvais. Mais même ces cas paraissent se lier aux cas de l'inhabitation d'un esprit dans les pierres. Les Annamites en effet sont persuadés que les pierres levées, même sous aucun caractère magique, placées à l'entrée d'un village, à la porte d'une maison, détournent les influences mauvaises qui pourraient pénétrer dans ce village ou dans cette maison. Le cas est obscur. Il se lie à la pratique de ne pas placer une maison dans l'axe d'une route, ou parallèlement à une route, mais un peu en biais; il se lie aussi à la coutume de placer un écran, *binh phong* 屏風, devant les maisons d'habitations. Cette croyance à l'influence protectrice des pierres levées pour détourner les influences néfastes, doit avoir son fondement, je pense, dans la croyance à la présence d'un esprit dans ces pierres. Mais le cas serait à étudier.

Les faits que j'ai cités suffisent à faire comprendre la manière dont les Annamites admettent l'inhabitation des esprits dans les corps. D'une manière générale, les faits peuvent se diviser en deux catégories: les faits d'inhabitation naturelle et les faits d'inhabitation artificielle. Dans les premiers on remarque toujours un fondement naturel à la croyance à l'inhabitation de l'esprit. En commençant par le tigre et les cas analogues où ce n'est pas précisément un esprit distinct, mais l'esprit même du tigre, le tigre lui-même, qui est vénéré, nous avons, avec des nuances plus ou moins accentuées, les cas des rochers et des lieux dangereux, les cas des vieux arbres et des plantes extraordinaires, les cas des pierres extraordinaires, les cas des bornes. Dans la seconde série nous avons le cas de l'*ông hộ*, les cas du *sai đông*, les cas de possession par contrainte; le cas des statues résidence de l'esprit, ou de la tablette mortuaire, résidence de l'âme du défunt, que je n'ai pas étudiés, mais qui sont très clairs; enfin les cas de certaines pierres ou de certains lieux qui ne présentent par eux-mêmes aucune particularité dignes d'être considérés comme le fondement de la croyance à l'inhabitation de l'esprit.

Conclusion.

Laissant de côté les considérations d'ordre général que j'ai été amené à faire dans le courant de cette étude, je résumerai les conclusions concernant spécialement le choléra, qui ressortent des faits exposés.

Le choléra n'est pas une maladie purement naturelle. Cette conclusion ressort de l'ensemble des faits.

Cette maladie peut être considérée, à un point de vue général, comme un événement capital intéressant la destinée de l'homme, comme un grand malheur. Elle est alors attribuée au Ciel, de qui dépend le bonheur ou le malheur de l'homme, au Ciel, cause et fin, régulateur et arbitre de la destinée de l'homme en ce monde. C'est au Ciel que l'on s'adresse, d'après un rite majestueux autant que simple, pour obtenir la guérison des malades.

A un point de vue plus strict, le choléra peut être considéré comme une des causes multiples de la mort des hommes, comme une maladie en général,

abstraction faite du genre spécial de la maladie, comme un mal ayant plus ou moins un caractère de punition. On l'attribue alors, comme tous les cas de maladie ou de mort, à l'action des âmes des défunts ou de certains esprits, ordinairement bons par nature, mais qui punissent les hommes pour un manque de piété filiale, pour un oubli, pour une négligence dans les offrandes rituelles. Dans ce cas, ce n'est pas précisément le fait d'être atteint du choléra que l'on attribue à ces âmes ou à ces esprits; ce n'est pas la nature spéciale de la maladie; c'est le fait d'être malade, le fait de mourir. Ces âmes et ces esprits punissent en effet les vivants tantôt par le choléra, tantôt par d'autres maladies. Le choléra n'est pour ainsi dire qu'un moyen accessoire, un accident; ce que les âmes et ces esprits veulent directement, c'est la punition de l'homme par la maladie et la mort. On fléchit alors ces êtres surnaturels par des vœux, par des offrandes qui présentent un caractère nettement religieux.

Mais souvent aussi on a recours au sorcier, et celui-ci prescrit diverses pratiques magiques, telles que le déplacement d'un tombeau, le remplacement de la personne malade par un mannequin que l'on transmet à l'esprit qui veut saisir la personne malade. Cette dernière pratique a lieu lorsqu'on croit qu'un être surnaturel veut non pas précisément punir le malade, mais s'emparer de lui pour en faire un de ses domestiques ou un de ses suivants dans le royaume inférieur. Dans d'autres cas particuliers, assez obscurs, on cherche à empêcher le retour de l'âme du défunt qui pourrait amener la maladie ou la mort, en enveloppant le cadavre dans un filet; on cherche à l'empêcher de se rendre dans le royaume inférieur, et de communiquer avec les esprits de ce royaume, en ensevelissant le cadavre incomplètement, en lui cousant la bouche; et ces pratiques ont aussi pour but d'écarter l'influence néfaste d'un esprit particulier, l'esprit des coïncidences.

Enfin si l'on considère le choléra en tant que choléra, c'est-à-dire en tant qu'étant une espèce déterminée d'épidémie, et non telle autre, on l'attribue à des esprits méchants qui se plaisent à nuire aux hommes, à les saisir, c'est-à-dire à les faire mourir.

Ces esprits sont légion. Ils cherchent à s'emparer des vivants. Lorsqu'une personne est prise par la maladie, c'est que l'esprit l'a saisie, mais on peut lui faire lâcher prise par des pratiques magiques, avant qu'il n'ait saisi définitivement et irrévocablement la personne malade, c'est-à-dire avant que cette personne soit morte. Ces esprits se répandent partout et rôdent partout en temps d'épidémie. On ne les voit pas, mais on peut les entendre, surtout la nuit, et les chiens, qui les aperçoivent alors sous la forme d'une lueur légère, aboient. On peut les rencontrer surtout la nuit, aussi doit-on se munir de lanternes, soit pour les effrayer, soit pour les apercevoir et éviter leur attaque, et d'armes, coutelas, serpes, bâtons, dans le cas où l'on serait attaqué par eux. On peut aussi les rencontrer de jour, et, pour éviter d'être saisis par eux, on a recours à diverses pratiques magiques. On peut attirer ces esprits en parlant d'eux et de ce qui les concerne, aussi doit-on éviter soigneusement de prononcer le nom du choléra, de parler de la maladie; il ne faut pas non plus brûler des pétards ou frapper du tambour. On peut empêcher ces esprits de pénétrer dans les villages en barrant, avec des épines, les voies d'accès,

car ces esprits suivent les chemins ordinaires, ou en plaçant à l'entrée du village, au bord des chemins, des amulettes magiques. On peut les effrayer, les mettre en fuite, soit au moyen d'armes véritables, soit au moyen d'armes magiques en bois, consacrées à d'autres esprits bons. On les effraye encore en faisant usage de la chaux, ou de certaines plantes à odeur forte, à suc gluant, à goût âcre, et dans tous ces cas la vertu surnaturelle attribuée à ces objets semble être basée sur une vertu hygiénique ou médicinale naturelle. On peut enfin les chasser par la vertu d'autres esprits bons qui leur sont supérieurs. Pour les chasser on a recours à certaines pratiques fixées par la tradition et la coutume, mais c'est surtout le sorcier qui indique les moyens à prendre, et délivre les amulettes destinées à neutraliser le pouvoir de ces esprits malfaisants.

Même considéré sous ce point de vue strict, le choléra ne se différencie pas beaucoup des autres épidémies telles que la variole, la peste, la fièvre paludéenne, car ces autres épidémies sont également attribuées à des légions d'esprits malfaisants, et on emploie, pour chasser ces esprits, à peu près les mêmes pratiques, à quelques exceptions près. On peut cependant considérer comme plus probable que les esprits qui causent le choléra ne sont pas exactement les mêmes, d'après la croyance des Annamites, que ceux qui causent les autres épidémies, bien qu'il soient tous de la même catégorie, et d'une nature semblable.

Comme on le voit, les conclusions qui s'appliquent au choléra, s'appliquent aussi aux autres maladies en général, surtout aux maladies épidémiques. Pour les Annamites, il n'y a pas de maladie purement naturelle. Toute maladie a une cause surnaturelle. Même lorsqu'ils voient clairement la cause naturelle immédiate, leur esprit ne s'arrête pas à cette cause. Ils vont plus loin et voient, cachée derrière la cause naturelle, une influence mystérieuse, une puissance occulte, un être surnaturel plus ou moins vague, qui agit, et est la cause première, la cause principale de la maladie. Le monde naturel et le monde surnaturel, intimement unis, intimement dépendant l'un de l'autre, sont comme séparés par un voile: la cause naturelle de la maladie est de côté-ci du voile, on peut l'apercevoir; mais de l'autre côté il y a la cause surnaturelle que l'on ne voit pas, mais qui n'existe pas moins réellement. Si on veut guérir le mal, sans doute il faut attaquer la cause naturelle immédiate, il faut employer les remèdes des médecins ou des bonnes femmes, bien que, pour le choléra, on renonce à peu près toujours à employer un remède quelconque; mais c'est surtout sur la cause surnaturelle qu'il faut concentrer ses efforts, c'est elle qu'il faut attaquer par les pratiques religieuses, surtout par les pratiques magiques: Cette cause surnaturelle une fois vaincue ou écartée, la guérison arrivera infailliblement.



Analecta et Additamenta.

Funde von Menschen- und Tierknochen, von prähistorischer Töpferei und Steinwerkzeugen auf Vatom, Bismarck-Archipel (vgl. „Anthropos“, IV, SS. 251, 1093—1095). — In aller Kürze will ich Ihnen die Ergebnisse der letzten Ausgrabungen, die ich wieder anstellen ließ, mitteilen.

An einem Tage wurde soviel zu Tage gefördert, daß ich darauf verzichten muß, Ihnen Ausführliches über die einzelnen Stücke zu geben. Im allgemeinen wurden mehr Stücke von



Fig. 1.

Fig. 2.

Fig. 3.

glatten Tongefäßen ausgegraben. Darunter befanden sich auch einige mit aufgesetzten oder aufgeklebten groben Figuren, wie ich sie vorher noch nicht gefunden. Die meisten Motive der Verzierungen habe ich übersichtlich zusammengestellt (s. Figg. 1, 2, 3). Bei den komplizierteren Figuren war es mir noch nicht möglich, da ich nur kleinere Stücke davon fand. Nach einigen

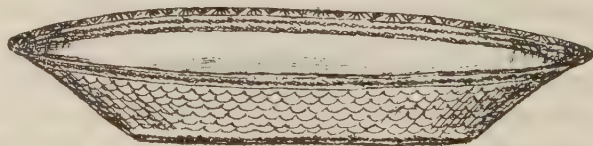


Fig. 4.

Stücken habe ich auch eine Schüssel, wie sie wahrscheinlich war, rekonstruiert. Zeichnung lege ich bei (Fig. 4).

Die meisten Stücke lagen nur $\frac{1}{2}$ m tief, andere bis 2 m tief. Außer den Tongefäßen fand ich folgendes:

Knochen. — Fast das halbe Skelett eines etwa zehn Jahre alten Kindes. Knochen und Zähne eines Erwachsenen; die Vorderseite der Inzisiven war glänzend braun, vielleicht früher geschwärzt, wie die Leute es noch tun. Schweinezähne, Hauer und Backenzähne. Kiefer von

Fischen (Pristipomatide), Arten, die heutzutage mit dem großen Riffischkorb gefangen werden. Vogelknochen (Lauf eines Raben?). Schnecken- und Muschelschalen: meistens große Trochus, davon untere Teile schon angeschliffen für Armringe; auch Stücke von fast fertigen Trochus-armringen; ein Angelhaken aus Trochus. Terebraschalen (Bohrer); heutzutage werden die Arten nicht gegessen. Pteroceras-, Turbo- und deren Verschlußdeckel (die sog. Katzenaugen), Cerithium-, Haliotis- und Potamitesschalen (letztere Schnecken beziehen die Eingebornen von Nakanai, die Tiere leben nur in Mangrovenniederungen) etc.

Besonders viele kleine, noch scharfe Obsidianstücke. Eine kleine Steinaxt, wie sie bis vor einigen Dezennien noch in Gebrauch waren. Ein zugespitzter Grünstein, ein zweiter größerer, der als Schleifstein diente; halbkreisförmige, scharfe Steine, die wohl als Messer gedient haben, um Lianen etc. durchzuschneiden. Steinmesser, wie ich sie in meiner ersten Mitteilung beschrieb; sie dienten auch bei den Inletversammlungen.

Vor einiger Zeit brachte mir ein Eingeborner einen mörserartigen Stein, genau von der Form und Größe wie PARKINSON in „Dreißig Jahre in der Südsee“ einen beschreibt und abbildet. Die Eingebornen wissen nicht, wozu der Stein diente. Einige alte sagen, es sei eine Handkeule, mit der der Feind meuchlings betäubt wurde durch Schläge auf Schläfen und Brust. Andere sagen, er diente, um das Bambusrohr, in dem die Überreste eines zum Tode Bestimmten verzaubert wurden, zu schließen. Wieder andere meinen, er könne auch gedient haben, um die Nüsse (*Carinarium indicum*) zu zerstoßen, bei der Zubereitung von derartigen Kuchen.

Die ganze Ausbeute von Tongefäßen sende ich an das Museum in Hiltrup.

P. O. MEYER, M. S. C., Reber, Vatom.

Vorschläge für die Transkription exotischer Melodien. — Herr Dr. v. HORN-BOSTEL teilt mit, daß von der unter dem obigen Titel erschienenen Arbeit (s. die Besprechung im „Anthropos“, V, S. 822) noch eine Anzahl Separata vorhanden sind, die er Missionären, die sich mit Musikaufnahmen beschäftigen, gern zur Verfügung stellt.

* * *

Korrekturen zu Dr. C. C. Uhlenbeck: „Zu den einheimischen Sprachen Nord-Amerikas“, „Anthropos“ V (1910). — S. 784. Das letzte englische Zitat in der Skizze des Washo muß also lauten: „To express a distributive or collective . . . a reduplication is employed . . . As in the reduplication of the noun, this is final not initial &c.“ Beim Druck war eine Zeile ausgefallen! — Unter Takilmisch ist Sapis in „Sapir“ zu ändern.



Miscellanea.

Europa.

Zur Vertiefung unsrer Kenntnis der materiellen Kulturen der Vorgeschichte hat man neuerdings auch Handwerker, besonders solche mit primitiver Hausarbeit, herangezogen und durch ihren geübten Blick geführt, hat man unerwartet großen Erfolg erzielt. In dieser Weise behandelt L. PFEIFFER, Weimar, die steinzeitliche Korbflechterei. (Z. f. Ethn., Jahrg. 42, 1910, S. 369.)

Die Académie Française hat Mgr. LE ROY, Generaloberer der Väter vom Hl. Geist den Preis Juteau-Durigneaux für sein Werk „La religion des Primitifs“ zuerkannt. Die Jury der Weltausstellung von Brüssel erkannte P. H. TRILLES, ebenfalls von der Kongr. vom Hl. Geist, einen Großen Preis, ihre höchste Auszeichnung, für seine ethnographischen und linguistischen Arbeiten über die Fangs. Die Académie des Inscriptions et des Belles Lettres hat den Missionaren aus dem Pariser Seminar den PP. ESQUIROL und VILLATE (Kneitscheou) für ihr Dictionnaire Divi-Français und P. VIAL (Yunnan) für sein Dictionnaire Français-Lolo den Preis Stanislas Julien zuerkannt. Wir gratulieren unsern geehrten Mitarbeitern zu ihren Auszeichnungen!

Asien.

Über seine im Dezember 1906 begonnene dreijährige Reise durch China berichtete BOERSCHMANN, Peking, in einem Vortrage in Berlin. Der Forscher spricht darin in einer ganz neuen Weise über chinesische Architektur und Kultur, daß wir ganz bedeutsame Erweiterung unserer Kenntnisse durch seine weiteren Darlegungen erwarten können. Sehr interessant ist die Abwägung der beiden Elemente, der Gleichheit und der Varianten in China, welch letztere ja schon von LAUFER (Anthropos, Bd. V, S. 181—203) jüngst noch in markanter Weise ins Licht gerückt waren. B. verbindet durchgehend die Anschauung der Chinesen mit dem Gegenstand, den er studiert, in solchem Maße, daß das Gebiet seiner

Europe.

Pour élargir et approfondir nos connaissances sur la culture matérielle du préhistorique, on a récemment mis à profit l'expérience d'artisans, surtout de ceux qui s'occupent d'ouvrages domestiques primitifs, et, secondé par leur œil exercé, on a obtenu des résultats d'une importance imprévue. L. PFEIFFER, Weimar, traite de cette manière la fabrication des corbeilles à l'âge de la pierre. (Z. f. Ethn., t. 42, 1910, p. 369.)

L'Académie Française a reconnu à Mgr. LE ROY, Supérieur Général des PP. du St. Esprit le Prix Juteau-Durigneaux pour son ouvrage «La Religion des Primitifs». La jury de l'Exposition mondiale de Bruxelles a reconnu au R. P. H. TRILLES de la Congr. des PP. du St. Esprit, un Grand Prix, sa plus haute récompense, pour ses travaux ethnographiques et linguistiques sur les Fangs. L'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres à reconnu les Prix Stanislas Julien aux missionnaires du Séminaire de Paris, aux PP. ESQUIROL et WILLIATE (Kueitchou) pour leur dictionnaire Divi-Français et au P. VIAL pour son dictionnaire Français-Lolo. Nous félicitons nos honorés collaborateurs des distinctions obtenues!

Asie.

Dans une conférence tenue à Berlin, BOERSCHMANN, Péking, rendit compte de son voyage à travers la Chine, entrepris en décembre 1906 et qui dura trois ans. L'explorateur y donna des aperçus tout neufs sur l'architecture et la civilisation chinoises et il y a lieu d'espérer que ses communications ultérieures augmenteront considérablement nos connaissances à ce sujet. L'intérêt se porte principalement sur la comparaison des deux éléments de l'uniformité et des variations dans l'art chinois; ces dernières avaient été, du reste, déjà mises en lumière par LAUFER (Anthropos, t. V, p. 181—203). B. traite toujours à la fois des conceptions artistiques chinoises et de l'objet qu'il étudie, de manière que le champ

Forschung nicht nur von einem sacherfahrenen Europäer, sondern mehr noch von einem chinesisch auffassenden und fühlenden Kenner beleuchtet wird. Das ist ein beachtenswerter Fortschritt in unserer Erkenntnis der ostasiatischen, speziell chinesischen Verhältnisse. (Z. f. Ethn., Jahrg. 42, 1910, S. 390¹.)

Die auf etwa 20.000 Seelen veranschlagten Wildenstämmen auf Formosa teilt Dr. W. MÜLLER, Yokohama, in neun Gruppen, von denen wieder eine, der Pepo-Stamm, teilweise den chinesischen Einwanderern assimiliert ist. Alle Stämme haben straffes, schwarzes Kopfhaar, vorstehende Backenknochen, schwarze Iris, Malaien-Auge, stumpfe, breitflügelige Nase, gelbbraune Hautfärbung, spärlichen Bartwuchs; sie sind mittelgroß, brachycephal, nicht gerade kräftig gebaut, behend und widerstandsfähig. Die Sprachen sind malaiisch, bei den Pepo (außer den konservativen Saisiett) chinesisch. Die Formosaner sind sesshaft und leben in Einzelfamilien (Ataiyal-Gruppe) oder Familienverbänden (Vonum-, Tso'o-, Pyuma-, Amis-Gruppen). Die Tsaris und Paiwan haben regelrechte Gemeinden. Ein oder zwei Häuptlinge hat ein Stamm oder eine Stammesvereinigung, deren Würde erblich ist oder durch Wahl erlangt wird. Teils regieren sie unumschränkt, teils sind sie an das Wort der Stammesältesten gebunden. Stimmberechtigung geht mit dem Lebensalter, bei den Amis entscheidet der Grad der Körperentwicklung die öffentliche Mitarbeitsfähigkeit, wonach bis zu elf Klassen mit öffentlichen Arbeiten ein für allemal betraut sind. Strenge Monogamie ist so gut wie allgemein. An Formen der Ehe sind Spuren des Brautraubes, Wettbewerbes, Tausches (Kaufes) vorhanden. Ehescheidung muß vom Stamm genehmigt werden; Wiederverheiratung Verwitweter wird vermieden. Beide Gatten sind gleichberechtigt und hängen sehr an ihren Kindern; Friede und Eintracht herrscht in allen Familien. Blutrache für Eltern ist Pflicht der Pietät. Witwen und Waisen finden bei der Familie Versorgung. Nah verwandt sind Aszendenten und Deszendenten bis zum dritten Grade; zwischen diesen ist die Ehe unzulässig. Das Gastrecht schützt sogar den Verfolgten in der Hütte seines Verfolgers. Von Zwillingen wird einer getötet. Feierliche Jünglingsweihe und Jünglingshäuser zur Vorbereitung dazu. Die Holz-, Bambus- oder Steinwohnungen liegen in Seehöhe von einander entfernt, haben selten mehr als ein Zimmer. Bei Verschiedenheit der Kleidung

de son exploration n'est pas seulement mis en lumière par un Européen expérimenté, mais encore plus par un connaisseur pensant et réfléchissant en Chinois. C'est là un progrès remarquable dans nos connaissances sur l'Extrême-Orient, spécialement sur la Chine. (Z. f. Ethn., t. 42, 1910, p. 390¹.)

Le Dr. W. MÜLLER, Yokohama, partage les tribus sauvages de Formose, évaluées à 20.000 âmes, en neuf groupes, dont une, la tribu Pepo, s'est assimilée en partie aux immigrants chinois. Toutes les tribus ont la chevelure noire et raide, les pommettes saillantes, l'iris noire, yeux de malais, nez épaté aux ailes larges, peau jaune-brunâtre, barbe rare. Ils sont de taille moyenne, brachycéphales, de constitution peu robuste, agiles et tenaces. Les langues sont malaises, et chez les Pepo chinoises, à l'exception des Saisiett plus conservateurs. Les habitants de Formose sont attachés à la glèbe et vivent en familles isolées (groupe Ataiyal) ou en associations de familles (groupes Vonum, Tso'o, Pyuma, Amis). Les Tsaris et les Peiwan ont des communes régulièrement constituées. Chaque tribu ou association de tribus a un ou deux chefs; leur dignité est héréditaire ou s'obtient par voie d'élection. Ils ont tantôt un pouvoir absolu, tantôt ils sont astreints au conseil des anciens de la tribu. Le droit de suffrage dépend de l'âge; chez les Amis, le degré du développement corporel décide de la faculté de prendre part à la vie publique et il y a jusqu'à onze classes qui ont, une fois pour toutes, charge des affaires publiques. La monogamie rigoureuse est à peu près générale. Quant aux formes du mariage, on rencontre des vestiges de rapt de la fiancée, du mariage au concours, par échange et par achat. Le divorce a besoin d'être ratifié par la tribu; les veufs évitent de procéder à des secondes noccs. Les deux époux jouissent de droits égaux et ont un grand attachement aux enfants. La paix et la concorde règnent dans les familles. La vengeance du sang par rapport aux parents est un devoir de piété. Les veuves et les orphelins sont soutenus par leur famille. Les ascendants et les descendants jusqu'au second degré sont proches parents: le mariage est interdit entre eux. Le droit d'hospitalité protège le poursuivi jusque dans la hutte du persécuteur. Un des jumeaux est tué. Il y a l'initiation solennelle des jeunes gens, et des maisons destinées à ce rite. Les habitations en bois, bambou ou pierre, éloignées de la portée

¹ Vgl. auch die Arbeit des P. ARNÁIZ, O. Pr., oben S. 907 ff.

¹ Comparez aussi l'ouvrage du P. ARNÁIZ O. Pr., plus haut p. 907 ss.

sind dort zwei Stücke allgemein: 1. Oberkleid mit oder ohne Ärmel und mit vorn offenem Kragen. Brust bei Frauen immer peinlichst, bei Männern häufig durch viereckigen Brustlatz bedeckt. 2. Ein viereckiger Mantel mit Quasten zum Knüpfen. Die Art der Lendenbekleidung ist charakteristisch nach den Stämmen und Unterstämmen verschieden; solche Tücher sind als Geschenke beliebt. Nur Männer tragen Kopfbedeckung: schüsselförmig geflochtene Kappen, zugleich Hohlmaß, mit Nackenschild, Bärenfell-, Hirschkopf-, Ledermtzen; Mütze ist Standesabzeichen. Schmucksachen aus Kunst und Natur, Tätowierung, Eckzahnausschlagen sind verbreitet. Hauptnahrung sind Süßkartoffel, Hirse, Banane; alles wird, außer Obst, nur gekocht genommen. Alkoholisches Getränk aus Hirse ist sehr beliebt, ebenso das Rauchen selbstgebauten Tabaks aus Bambuspeifen; dazu Betelnußkauen. Waffen sind neu, Pfeil und Bogen nur noch zuweilen im Kampf, im Norden nur zur Vogeljagd. Einzel- und Reigentänze, besonders bei Kopfjagdbeute, dabei Maultrommel und Bambusflöte. Beim Anbau von Reis, Hirse, Gemüse gibt es weder jäten noch düngen. Beim Tausch dienen aufgereichte Muschelstückchen und Stoffe als Geld. Kunstfertigkeit beruht im Weben und Holzschnitzen; auch verstehen sie das Gerben, Netzstricken u. a. Reibe- und Bohrfeuerzeug sind fast nur noch in zeremoniellen Handlungen gebräuchlich. Bußen und Strafen sind z. B. bei den Ataiyal festgesetzt: 1. leichte, 2. Prügelstrafe, symbolisch und wirklich, 3. Todesstrafe, 4. Plünderung und Konfiskation zur Bestrafung eines ganzen Stammes, im Zweifel besteht Gottesurteil in Kopfjagd. Formell geschlossene Verträge sind heilig und werden selten verletzt. Die Seele ist ihnen unsterblich, erscheint im Traum, beeinflußt das Leben. Beschwörungen, Opfer und Gebete sind im Schwange. Ahnenfeste sind u. a. durch Hirseweinopfer und Pflanzen von Kalmusbündeln ausgezeichnet. Der besonders unter den Ataiyal stark herrschenden Kopfjagd wird mythischer Ursprung zugeschrieben; überdies wird sie häufig genug religiös motiviert. Von einem japanischen Gewährsmann gibt M. am Schluß die ersten 10 Zahlwörter von 28 Dialekten der Eingebornen. (Z. f. Ethn., 1910, S. 228 ff.)

de la vue l'une de l'autre, ont rarement plus d'une chambre. Malgré les différences de vêtement, deux pièces sont d'un usage générale: 1. Vêtement de dessus avec ou sans manches, le collet ouvert par devant; les femmes couvrent toujours soigneusement leur poitrine d'une pièce carrée, les hommes font souvent de même; 2. Un manteau carré avec des houppes pour nouer. La manière de se couvrir les reins est différente d'après les tribus et sous-tribus; on aime à faire don de ces ceintures. Les hommes seuls se couvrent la tête; ils se servent de casquettes tressées en forme de terrine qui font en même temps fonction de mesure de capacité, les casquettes sont pourvues de protège-nuques et fabriquées en cuir, peau d'ours ou têtes de cerf. La casquette est le signe distinctif de la condition de vie. On rencontre des ornements artistiques et naturels, le tatouage, l'arrachement des canines. La nourriture principale consiste en pommes de terre douces, millet, bananes; on cuit tout, excepté les fruits. On aime beaucoup la boisson alcoolique extraite du millet; de même on fume dans des pipes de bambou du tabac qu'on cultive soi-même et on mâche du bétel. Les armes sont modernes; l'arc et la flèche servent parfois au combat, au nord seulement pour la chasse aux oiseaux. On danse seul et en groupes, surtout quand la chasse aux hommes a été couronnée de succès; la guimbarde et la flûte en bambou accompagnent la danse. La culture du riz, du millet et des légumes ne connaît ni le sarclage ni l'engrais. Dans le commerce d'échange, des coquillages enfilés et des étoffes remplacent l'argent. Les habitants sont habiles dans le tissage et la sculpture en bois et s'entendent à la tannerie et au tricotage de filets. Le briquet à friction et à forage ne sont presque plus d'usage que dans les cérémonies. Les pénitences et les peines sont p. ex. chez les Ataiyal les suivantes: 1° des peines légères, 2° des coups de bâton réels ou symboliques, 3° la mort, 4° pillage et confiscation pour punir toute la tribu. Dans le doute, il y a l'ordre de se faire mutuellement la chasse. Les contrats conclus solennellement sont sacrés et rarement violés. L'âme est, selon eux, immortelle; elle apparaît dans les songes et exerce une influence sur la vie. Des conjurations, des sacrifices et des prières sont d'un usage fréquent. Les fêtes des ancêtres et autres se célèbrent par des sacrifices de millet et des bouquets d'acore. La chasse humaine, particulièrement fréquente chez les Ataiyal, doit avoir une origine mythique; souvent aussi on en fait un élément religieux. Sur la foi d'un

Die Revista Lusitana (Lisboa 1909, S. 268—282) veröffentlicht ein bisher unbekanntes portugiesisch-malaiisches Wörterbuch mit Dialogen, anscheinend aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stammend. Am nächsten scheint die Orthographie dem Dict. d. l. langue commerciale de l'Archipel d'Asie (dite malaise) DE L. RICHARD, Bordeaux 1873 zu stehen.

Afrika.

Aus Tripolis schreibt BRANDENBURG über seinen Besuch der Erdhöhlen im Djebel-Garian, die mit denen von TRAEGER bei Gabes entdeckten Ähnlichkeit haben. Die Wände eines schachtförmig im Lehm ausgetieften Hofes fassen Räume für Menschen und Haustiere. Der Zugang ist unterirdisch. Teilweise sind die manchmal zu wahren Labyrinthen ausgewachsenen Anlagen aus den letzten Jahrhunderten und rezenten Datums. Araber, an einer Stelle auch Juden, sind die Bewohner. (Z. f. Ethn., Jhrg. 42, 1910, S. 578.)

Nach einem von STRUCK, Großlichterfelde, hergestellten Fragebogen hat Hauptmann STRÜMPPELL aus Adamaua 29 Vokabularien gesammelt, von denen 19 Erstlingsproben von Sprachen sind. Nur von 3 der Sammlung fand S. gedrucktes Material vor. Zugleich sei jetzt das Vorkommen echter Bantusprachen bis 8° n. Br. einwandfrei erwiesen. (Z. f. Ethn., Jhrg. 42, 1910, S. 444.)

Afrikanische Häuptlinge als Regenmacher. — Bekanntlich vereinigen afrikanische Häuptlinge sehr oft die politische und priesterliche Oterhoheit in einer Person und mit letzterer wiederum die Macht und Würde eines Zauberers. So nach einem Berichte W. E. R. COLE aus dem Gondokorodistrikte am Weißen Nil in Uganda. Speziell gelten dort die Häuptlinge besonders viel als „Regenmacher“. Nur einmal begegnete C. im Stamme der Bari einem Manne, der, ob schon kein Häuptling, doch einen Ruf hatte als „Wasserzieher“ (drawer of water), in allen übrigen Fällen war der „Regenmacher“ auch zugleich der Häuptling des Stammes. Die Art und Weise des „Regenmachens“ ist gewöhnlich folgende: Ist ein Häuptling ersucht worden für ein bestimmtes Dorf den Regen zu „machen“ und hat er bereits die entsprechenden Geschenke erhalten, seien es Rinder, Schafe, Ziegen oder gar ein Weib, so erwartet er zunächst einen geeigneten Tag,

auteur japonais, M. donne à la fin les 10 premiers adjectifs numériques de 28 dialectes indigènes. (Z. f. Ethn., 1910, p. 228 ss.)

La Revista Lusitana (Lisboa, 1909, p. 268 à 282) publie un dictionnaire portugais-malais jusqu'ici inconnu, avec des dialogues. Le document date très probablement de la première moitié du XIX^e siècle. L'orthographe semble se rapprocher le plus du dictionnaire de la langue commerciale de l'Archipel de l'Asie (dite malaise) de L. RICHARD, Bordeaux, 1873.

Afrique.

BRANDENBURG, Tripoli, fait une communication relative à son exploration des cavernes de Djebel-Garian qui ressemblent à celles de Gabès découvertes par TRAEGER. Les parois d'une cour creusée dans le limon en forme de puits renferment des pièces pour hommes et animaux. L'entrée est sous terre. Ces cavernes, qui sont parfois devenues de vrais labyrinthes, datent en partie des derniers siècles ou sont d'origine encore plus récente. Des Arabes, en un endroit aussi des Juifs, en sont les habitants. (Z. f. Ethn., t. 42, 1910, p. 578.)

A l'aide d'un questionnaire rédigé par STRUCK, Großlichterfelde, le capitaine STÜMPPELL a recueilli à Adamaua 29 vocabulaires dont 19 sont les premiers spécimens de langues; pour 3 pièces de sa collection, STRUCK trouva déjà des matériaux imprimés. On y rencontre en même temps la preuve que les langues bantoues montent qu'au 8° degré de latitude septentrionale. (Z. f. Ethn., t. 42, 1910, p. 444.)

Les chefs africains faiseurs de pluie. — On sait que les chefs africains cumulent parfois dans leur personne la suprématie politique et sacerdotale et avec cette dernière aussi la puissance et la dignité d'un magicien. Un rapport de W. E. R. COLE, du district du Gondokoro sur le Nil blanc, en fournit des détails. Les chefs y sont surtout estimés comme «faiseurs de pluie». Une seule fois, C. rencontra dans la tribu des Bari un homme qui, bien qu'il ne fût pas chef, jouissait d'une grande estime comme «attireur d'eau» (drawer of water); dans tous les autres cas, le faiseur de pluie était aussi en même temps chef de la tribu. La manière de faire la pluie est ordinairement la suivante: Quand un chef a été prié de faire la pluie pour un village déterminé et a déjà reçu les présents usuels à cet effet, des vaches, des moutons, des chèvres, ou même une femme, il attend d'abord un jour propice, c'est-à-dire où le ciel est déjà couvert

d. h. an dem der Himmel bereits einige Wolken zeigt und auch ein günstiger Wind weht. Gewöhnlich über und über mit Holzasche bestrichen und den Hals sowie die Fuß- und Handgelenke mit allerlei Zauberstücken aus Holz oder Stein geziert, holt er dann zunächst einen irdenen Topf hervor, worin er seine sogenannten Regensteine aufbewahrt. Es sind dies Steine, die entweder in ihrer Gestalt oder in ihrer Färbung etwas auffallendes an sich haben, Bergkristalle, Amethyste u. dgl. Diese Steine nun werden mit Wasser übergossen. Dann nimmt der Regenmacher einen abgeschälten Stab in die Hand, der in seinem oberen Teil gespalten ist. Mit diesem Stabe winkt er die Wolken zu sich hin, wobei er zugleich einige seltsame Beschwörungsformeln murmelt. In diesem seinem Bemühen ist er außerordentlich ausdauernd; C. beobachtete, wie er stundenlang sich abmühte. Kommen nun die Wolken wirklich heran und fällt der Regen, wo man ihn wünscht, so hat der Regenmacher gewonnenes Spiel; wenn aber, wie es auch wohl vorkommt, die Wolken von einem anderen Hügel angezogen werden und sie ihr Wasser gar auf die Kulturen eines feindlichen Häuptlings ergießen, so bleibt dem Regenmacher nichts anderes übrig als zu sagen, der Regen sei ihm gestohlen worden. Das führte dann bisweilen zu einem Sturm auf das mit dem Regen beglückte Dorf und auch wohl zu blutigen Köpfen. Es wird dann der Regen für einen andern Tag versprochen, wo er dann auch gewöhnlich nicht ausbleibt und so ist denn die Reputation des Häuptlings gewahrt, dessen Ansehen sich eben zum großen Teil auf seine Fähigkeit und Geschicklichkeit stützt, den Regen zu machen. (Man, 1910, Nr. 49.)

Amerika.

Im nächsten Jahre wird an der Universität in Chicago ein Kurs für vergleichende indonesische Sprachenkunde von dem auch den Lesern des „Anthropos“ durch seine Studien auf diesem Gebiete wohlbekannten Prof. EVERETT CONANT gegeben werden.

Menschenopfer und rituelle Anthropophagie im alten Amerika sind der Gegenstand einer Mitteilung CAPITAN's in der Académie des Inscriptions. In der gemalten Grabkeramik von Nacza (Peru) kehren Darstellungen abgeschnittener Köpfe und enthaupteter Menschenleiber oft wieder. In Cundinamarca, in der Umgebung von Santa Fé de Bogota (Columbia) legten die Eingebornen in die Pfahllöcher zum Festungsbau den Leichnam eines geopfertem Mädchens. Ebenda wurde als Repräsentant der Sonne ein

de quelques nuages et où souffle un vent favorable. Ordinairement il couvre tout son corps de cendre de bois et orne le cou et les articulations du bras et du pied d'objets magiques en bois ou pierre; ensuite il prend entre ses mains un pot en terre cuite dans lequel il conserve ses «pierres de pluie». Ce sont des pierres qui ont quelque chose de remarquable, soit dans la forme, soit dans la couleur, des cristaux de roche, améthyste, etc. Ces pierres sont arrosées d'eau. Ensuite le faiseur de pluie prend en main un bâton fendu à l'extrémité supérieure. Avec ce bâton il invite les nuages à venir vers lui en murmurant de curieuses formules magiques. Il fait preuve d'une grande tenacité dans ses efforts: C. en observa un qui se donnait de la peine pendant des heures. Si les nuages s'approchent en effet et que la pluie tombe là où on la désire, le faiseur de pluie a eu la partie belle. Si, au contraire, comme cela arrive aussi, les nuages sont attirés par une autre colline, ou même épanchent leurs eaux sur les champs d'un ennemi, il ne reste au faiseur de la pluie que l'excuse que la pluie lui a été volée. Il s'ensuit parfois un assaut contre le village favorisé par la pluie et parfois aussi des rixes sanglantes. On promet ensuite la pluie pour un autre jour, ce qui ne tarde pas d'arriver, et la réputation du chef est sauvée. Son autorité, du reste, est basée en grande partie sur son habilité à faire la pluie. (Man, 1910, no. 49.)

Amérique.

L'année prochaine à l'université de Chicago sera donné un cours de linguistique comparée indonésienne par le professeur EVERETT CONANT avantageusement connu aux lecteurs de l'«Anthropos» par des études faites sur ces langues.

Les sacrifices humains et l'anthropophagie rituelle dans l'Amérique ancienne furent l'objet d'une communication de M. le Dr. CAPITAN à l'Académie des Inscriptions. Les représentations de têtes coupées et de corps décapités jouent un grand rôle dans la céramique funéraire peinte de Nacza (Pérou). Au Cundinamarca, aux environs de Santa Fé de Bogota (Colombie), les indigènes qui voulaient bâtir une forteresse plaçaient au fond de chaque fosse dans laquelle un pieu allait être enfoncé, le

schöner Knabe geopfert, der dazu von jung auf am Sonnentempel aufgezogen wurde und sonnen-göttliche Ehrung erfuhr bis zu seinem 15. Jahre, wo er mit Pfeilen erschossen wurde. Auch in Santa Lucia (Guatemala) sieht man einige Bas-reliefs mit Menschenopferdarstellung. Äußerst häufig waren die Menschenopfer in Mexiko gegen Ende des 16. bis 17. Jahrhunderts. Manchmal wurden auch Tiere in gleicher Weise wie Menschen, indem man das Herz ausriß, geopfert. Für die Blutentziehung hatte man mannigfache Prozeduren, aus den Ohren, Waden, Wangen, der Zunge, den unteren Extremitäten, usw. Bald bediente man sich dazu feiner Obsidianklingen, bald stach man mit langen Dornen in die Schenkel oder durchstach das Ohr mit einem längeren eventuell sogar verzierten Stilet. Auf sehr schmerzvolle Art opferte man selbst eigenes Blut. So ging der König bei seiner Erwählung von Tempel zu Tempel, den einzelnen Göttern durch Einschnitte an den verschiedensten Körperstellen von seinem Blut zu opfern. Dieser Drang nach Blutopfern brachte wohl die Azteken zu der Art von Menschenopfer, die für sie charakteristisch ist, nämlich das Herz durch einen Schnitt durch die Bauchwand über der Magengegend dem Opfer auszureißen. Das so noch pulsierende Herz wurde der Gottheit geopfert oder sogar in den Mund seines Bildes gelegt. Weiterhin steigerte dieser Opferdrang die Zahl der menschlichen Opfer auf das äußerste. Man tötete sie durch Pfeilschüsse oder stieß sie ins Feuer. Es scheint, daß das Feuer hier den Sinn einer Läuterung hatte, doch sollte es wohl vor allem das Opfer in neue Elemente umsetzen: Feuer und Rauch sollten gen Himmel steigend das Opfer gleichsam in ätherische Form übersetzt in die Gottheit ein- und übergeben lassen. Es ist auch ein Mythos bekannt, dessen Nachahmung die genannte Verbrennung sein könnte. Ein ganz eigenartiges Opfer wurde der Mais- und Erdgöttin dargebracht. Eine Frau wurde durch den Priester enthauptet, der sich mit der ihr sofort abgelösten Haut in noch warmem Zustande bekleidete, während sein Sohn das Gesicht mit einem Stück ihrer Schenkelhaut masquierte und dann seinem Vater in einem Federgewand folgend bei seinen reichen Zeremonien mitfungierte. Auch Kindern öffnete man die Kehle oder erstickte sie als Opfer. Ihr Blut diente bei der Herstellung von Speisekuchen von der Form einer Götterstatue, die wiederum durch einen Pfeil getötet und deren Herz wie das eines Menschenopfers herausgenommen wurde. Diese „Gottes-esser“, so darf man annehmen, glaubten wohl auf diese Weise vermittels der Kinderblutkuchen der

corps d'une jeune fille immolée. Dans le même pays, on immolait en sacrifice un bel adolescent de 15 ans, représentant le dieu solaire. On l'élevait, pour cet effet, dès son jeune âge dans le temple du soleil et on lui rendait les mêmes honneurs qu'à la divinité qu'il représentait; à quinze ans, on le tuait à coups de flèches. A Santa Lucia (Guatemala), plusieurs des curieux bas-reliefs représentent des sacrifices humains. Les sacrifices humains ont été d'une extrême fréquence au Mexique, vers la fin du XV^e et XVI^e siècle. Dans certains cas, les Mexicains sacrifiaient des animaux comme ils le faisaient pour les hommes, en leur arrachant le cœur. Il y avait au Mexique de nombreux procédés pour extraire du sang, soit des oreilles, des paupières, des joues, de la langue, des membres inférieurs etc. On se servait tantôt de fines lames d'obsidienne, tantôt on enfonçait dans la jambe de longues épines aiguës, ou on perforait l'oreille d'une longue pointe parfois ornée. D'autrefois, on offrait son propre sang au moyen de pratiques très douloureuses. Le roi, p. ex., au moment où il venait d'être élu, allait de temple en temple et dans chacun se faisait des incisions sur diverses parties de son corps, pour offrir son sang aux divers dieux. Le vif désir d'offrir toujours plus de sang a fort bien pu amener les Aztèques aux sacrifices humains, d'après un procédé qui leur est absolument spécial et qui consiste à arracher le cœur d'un homme vivant par une large incision dans l'épigastre, au niveau de l'estomac. Le cœur tout palpitant était offert à la divinité, placé même souvent dans la bouche de l'idole. Wantant toujours augmenter davantage la quantité de sang offert aux dieux, les Aztèques en vinrent bientôt à multiplier extrêmement le nombre des victimes humaines. Parfois la victime était tuée à coups de flèches, dans d'autres cas, on la précipitait dans le feu. Il paraît très vraisemblable que le feu en ce cas jouait un rôle purificateur, mais surtout il avait pour but de transformer la victime en éléments nouveaux, le feu, et la fumée, qui, s'élevant aisément vers le ciel, transportaient plus facilement à la divinité la victime ainsi rendue semblable à cette divinité elle-même dans son essence éthérée, et capable de se fondre en elle. Il existe aussi un mythe dont l'imitation pourrait être la combustion. Un sacrifice étrange était offert à la déesse du maïs et de la terre. Un prêtre coupait la tête à une femme; immédiatement on l'écorchait et un prêtre se revêtait de la peau encore chaude, tandis que son fils se couvrait le visage, en guise de masque, d'un morceau de la peau de la cuisse de la vic-

Gotttheit wie im Genuß teilhaft zu werden. Vielleicht liegt hier der Ausgangspunkt für die rituelle Anthropophagie. Das menschliche Opfer wurde etwa mit dem Gott identifiziert, durch die Opferung inniger mit ihm eins, sein Blut, sein Fleisch ward Gottes Fleisch und Blut. So also nahmen die Teilnehmer in den Kuchen, was den Leib der Götterstatue gebildet hatte. (*Revue d'Anthropologie*. Paris, 1910, S. 170.)

„Zur südamerikanischen Amazonensage“ bringt R. LASCH, Wien, in den *Mitt. d. k. k. Geogr. Ges.* Wien, 1910, S. 278—289 einen Beitrag. Nach Skizzierung der Literaturberichte geht L. auf die Erklärungsversuche einzelner Autoren ein. Nachdem zunächst der unhistorische Charakter dargetan ist, findet er das ganze nördliche Südamerika als Gebiet der Sage, ihr Hauptzentrum aber im Norden des Amazonas, doch fehle sie im Süden dieses Flusses nicht gänzlich, wie EHRENREICH annehme, wenn er auch darin Recht behalte, daß sie hier nur vereinzelt vorkomme. Aber auch über Südamerika hinaus nördlich finde man Spuren. Schon auf Kolumbus' erster Reise nach Martinique oder St. Lucia in den kleinen Antillen und in der Provinz Azatlan habe NUNO DE GUSMAN 1530 die Amazonen besuchen wollen. Man könne mit E. wohl die Nordkariben als diejenigen ansehen, bei denen mit größter Wahrscheinlichkeit die Sage entstanden sei, wenn auch das lückenhafte Mythenmaterial in Südamerika ganz sichere Schlüsse nicht erlaube. Die Sage sei „weder eine historische noch eine neue Kulturmythe, sondern eine zur Erklärung sozialer Einrichtungen eigens geschaffene mythische Erzählung“. Namentlich die gynökokratischen Züge seien durchsichtig tendenziös. Die kulturhistorischen, mehr tiefer liegenden Momente seien in der wirtschaftlichen Sonderstellung des weiblichen Geschlechtes der „primären Arbeitstrennung“ begründet, die außer Bodenbestellung auch anderes, wie Fischfang, Weberei, Töpferei,

time. Couvert d'un vêtement de plumes, il suivait son père revêtu de la peau et prenait part avec lui à des cérémonies assez compliquées. On immolait aussi des enfants, soit en les étouffant, soit en leur ouvrant la gorge. Leur sang était employé à la confection de certaines pâtes destinées à être mangées, p. ex. en forme de statue d'un dieu tué par une flèche et dont le cœur était arraché comme s'il se fut agi d'une victime humaine. On est amené à penser que ces «mangeurs de dieu» croyaient que c'est le sang d'enfants sacrifiés qui, incorporé dans la pâte, leur a transmis une parcelle du dieu que l'on consomme. Cette idée semble avoir été le point de départ de l'anthropophagie rituelle. La victime humaine était souvent identifiée au dieu; par le sacrifice, elle s'unissait encore plus étroitement à lui: son sang, sa chair devenaient donc le sang et la chair du dieu même. C'était en somme, sous une forme plus complète, ce que pratiquaient les païens mangeant la pâte qui avait formé le corps de la statue d'un dieu. (*Revue d'Anthropologie*, Paris, 1910, p. 170.)

Dans les *Mitt. d. k. k. Geogr. Ges.*, Wien, 1910, p. 278—298, R. LASCH, Vienne, fournit une contribution au mythe des Amazones dans l'Amérique de Sud. Après avoir esquissé la littérature du sujet, il examine les essais d'explication des différents auteurs. Après avoir prouvé son caractère non historique, il constate que le mythe s'étend sur tout le nord de l'Amérique méridionale; son centre principal est cependant au nord de l'Amazonas; il ne manque cependant pas entièrement au sud du fleuve, comme EHRENREICH l'affirme, bien qu'il ait raison en ce qu'il ne s'y rencontre que sporadiquement. Mais on en trouve aussi des vestiges au delà des limites septentrionales de l'Amérique du Sud; il en était ainsi, dès le premier voyage de Colomb, pour la Martinique ou Santa Lucia dans les petites Antilles, et NUNO DE GUSMAN avait voulu visiter les Amazones dans la province d'Azatlan en 1530. D'accord avec EHRENREICH, on pourrait chercher avec la plus grande vraisemblance l'origine du mythe chez les Caraïbes du nord, bien que les observations incomplètes dans l'Amérique du Sud ne permettent pas une conclusion absolument certaine. Le mythe n'est ni historique ni culturel, mais un conte mythique inventé pour l'explication d'institutions sociales. Les traits gynocratiques surtout prouvent qu'il s'agit d'un conte à thèse. Les éléments qui peuvent servir à l'histoire de la civilisation démontrent une position sociale à part du sexe féminin, la «division primaire du travail», qui comprenait outre la culture du sol

umfaßt habe. Psychologisch wirke in der Sage die natürliche Antipathie der Geschlechter, die gesellschaftlich sondergruppierend wirke. Sekundär sei wohl der Einschlag der Amazonen-Kampfgelüste als Versuch, die Männergeheimbünde zu legitimieren. Daß die Sage bei den Nordkariben am ehesten entstehen konnte, erklärt sich vielleicht daraus, daß bei dieser Nation die Sonderstellung der Frau am frühesten eintrat, am längsten bestehen blieb und der Gegensatz der Geschlechter ein besonders großer war.

E. NORDENSKIÖLD vergleicht Spiele und Spielsachen, die er auf seiner letzten Reise 1908—1909 im Gran Chaco kennen gelernt, mit solchen in Nordamerika, wobei er auffällige Ähnlichkeiten konstatieren konnte. Ausführlicheres werden die noch zu erwartenden Gesamtpublikationen bringen. (Z. f. Ethn., Jhrg. 42, 1910, S. 427.)

Die Zoologin SNETHLAGE vom Goeldo-Museum in Pará brachte von ihrer im Sommer 1909 unternommenen Forschungsreise vom unteren Xingú zum unteren Tapajoz sehr wichtige Daten mit, da die Reise durch ein bisher unbekanntes Gebiet führte. Dr. KOCH-GRÜNBERG, der in der Zeitschr. f. Ethn., Jhrg. 42, 1910, S. 609 ff., die Publikation besorgte, stellt fest, daß die zwei mitgebrachten Vokabularien das Chipaya zweifelsohne zu dem Yuruna, das Curuahe zum Mundurukú, also beide als zu den Tupisprachen gehörig erweisen. Auch die mitgeteilten ethnographischen Ergebnisse bestätigen die durch Sprache nahegelegte Auffassung.

Ozeanien und Australien.

In den „Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen“ (philol.-hist. Kl., 1902, SS. 308—350) behandelt FINCK die Wanderungen der Polynesier nach dem Zeugnis ihrer Sprachen, welche in den Grundzügen, abgesehen von jüngerem Hin- und Herziehen, folgendermaßen verlaufen zu sein scheinen (S. 341 f.). Von den südlichen Salomonen als wesentlich einheitliches Volk den Nordrand Polynesiens entlang ostwärts ziehend, entließ der Zug die Ellice- und Tokelaubevölkerung vor der Einlenkung nach Süden (Samoa). Jene Sprache war schon spezifisch polynesisch im heutigen Sinne: alter Trial für Plural, besonderes Possessiv, auch an Stelle alter Suffixe. Auch *afe* = 1000 war gemeinpolynesisch und wurde später durch *mano* stellenweise verdrängt. Der ungleich stärkere Rest des Zuges verblieb anscheinend geraume Zeit in Samoa, wo *tokelau* und *tona* allein verständlich sind. Von den gebliebenen Samoanen zweigt sich

aussi la pêche, le tissage, la poterie, etc. Au point de vue psychologique, le mythe fait foi de l'antipathie naturelle des sexes qui conduit à la formation de groupements séparés. En deuxième ligne, la mention des combats des Amazones pourrait être un essai de justifier les sociétés secrètes entre hommes. Si le mythe prit particulièrement origine chez les Caraïbes du nord, ceci s'explique peut-être parce que chez cette nation la position spéciale de la femme se manifesta le plus tôt, dura le plus longtemps, et parce que l'opposition des deux sexes y était particulièrement marquée.

E. NORDENSKIÖLD compare les jeux et les jouets qu'il a observés lors de son voyage en 1908—1909 au Gran Chaco, avec ceux de l'Amérique du Nord et il constate des ressemblances frappantes. Une publication générale sur ses explorations contiendra plus de détails. (Z. f. Ethn., t. 42, 1910, p. 427.)

M^{lle} SNETHLAGE, du musée Goeldo à Pará rapporta des résultats très importants de son voyage entrepris en été 1909 du Bas-Xingú au Bas-Tapajos. Le voyage allait à travers un pays inexploré. Le Dr. KOCH-GRÜNBERG, qui prit soin de la publication des nouveaux résultats dans la Zeitschr. f. Ethn., t. 42, 1910, p. 609 ss., constate que les deux vocabulaires découverts appartiennent tous deux aux langues tupi: le Chipaya aux langues Yuruna, le Curuahe au Mundurukú. Les traits ethnographiques communiqués confirment cette opinion rendue probable par la linguistique.

Océanie et Australie.

Dans les „Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen“ (Philol.-hist. Kl. 1909, pp. 308—350) M. FINCK étudie les migrations des Polynésiens d'après le témoignage de leurs langues. Dans les grandes lignes, et abstraction faite de quelques déplacements de date récente, elles paraissent s'être effectuées comme il suit (p. 341 s.): Un peuple uniforme dans son ensemble partit des îles Salomon méridionales vers l'est, en suivant la lisière septentrionale de la Polynésie; avant de se diriger vers le sud (Samoa), il s'en détacha la population des îles Ellice et Tokelau. La langue était déjà spécifiquement polynésienne dans notre sens: vieux trial, au lieu du pluriel, pronoms possessifs particuliers remplaçant même d'anciens suffixes. Le mot *afe* = 1000 était commun à toute la Polynésie et fut remplacé plus tard ça et là par *mano*. La grande majorité du peuple resta, à ce qu'il semble, longtemps à Samoa où seul on comprend *tokelau* et *tona*. Des Samoans se

später Futuna ab, nachdem der Hauptzug nach Tonga wanderte, wo die „südpolynesische Grundsprache“: $s > h$, $toka > toko$, entstand. Von Tonga kamen später Nive und Uvea. Schneller als von Samoa wanderte man hier aus, ostwärts auf Mangelia Halt zu machen, wo ein längeres Verweilen die „beträchtlich modifizierte ostpolynesische Grundsprache“ bildete: urpolynesisch $l >$ durchgehends r , f vor o , $u > h$, neben den alten Partikeln a , o auch na , no , alt poss. $tou > to$. Von Mangelia gehen erneute Wanderungen nach verschiedenen Richtungen. Grundsprachlich $f > h$ vor Nicht- o , $-u$ und Mangel der Paarzählung sprechen Neu-Seeland die erste Abzweigung vom ostpolynesischem Stamme zu. Eine nordöstliche Wanderung erreichte Tahiti, das durch Plural- und Dualpartikel $pu'e$ zu Rarotonga steht und von da wurden die Paumotu und Marahiki bevölkert. Der Hauptzug lenkte nach Südost und dann nach Mangareva im Osten, von da zur Osterinsel, bevor adverbial $ma'mo$ und die Vokangleichung in *tokelau* entstand, die Markesas-Hawai-Mangareva zu einer Einheit gruppiert. Markesas und Hawai bildeten dann eine längere und engere Einheit: pronominales *toia* und die Wiederholung der Paarzählmethode charakterisieren sie. Nach Absonderung der Hawaiianer beginnt in Ostpolynesien besonders auf Tahiti, Mangareva, Paumotu und den Markesas, die jüngere Wanderzeit, was besonders durch das pron. pers. *takoe tokoe* belegt ist.

R. THURNWALD gibt in Zeitschr. f. Ethn., 1910, S. 98—147, den Bericht über seine Reise „Im Bismarckarchipel und auf den Salomoninseln“ 1906—1909, deren Erfolge an einigen Zahlen ersichtlich sind: 3150 Ethnologika, 2200 Photographien, 340 Phonogramme, mehr als 275 Liedertexte. Das Ganze ist ebenso detailliert und eingehend wie überreich an neuen Ergebnissen.

détachèrent plus tard les habitants de Futuna après que le courant principal se fut dirigé sur Tonga, où la langue sud-polynésienne se forma: $s > h$, $toka > toko$. De Tonga vinrent plus tard Nive et Uvea; de là on émigra plus vite qu'à Samoa, pour s'arrêter, vers l'est, à Mangelia. Là se forma une langue est-polynésienne, déjà considérablement modifiée: l polynésien primitif $> r$, $f > h$ devant o , u ; à côté des anciennes particules a , o on trouve aussi na , no ; le vieux pronom possessif tou devient to . De Mangelia, des courants d'émigration partirent dans des directions différentes. $f > h$, devant les lettres autres que o , u ; on ne connaît pas la méthode de compter par paires: tout cela indique que la Nouvelle-Zélande reçut la première branche, qui se sépara de la tribu est-polynésienne. Un courant nord-est rejoignit Tahiti qui se rattache à Rarotonga par la particule du pluriel et du duel $pu'e$; de là, Paumotu et Marahiki reçurent leur population. La grande masse se tourna vers le sud-est et ensuite vers l'est, à Mangareva, puis à l'île de Pâques, avant que le *ma'mo* adverbial et l'assimilation des voyelles en *tokelau* se fussent formées, et constitua un groupe uniforme les Marquises, Hawai et Mangareva. Les Marquises et Hawai formèrent dans la suite une unité plus durable et plus étroite: le *toia* pronominal et la répétition de la méthode de compter par paires les caractérisent. Quand les Hawaïens se furent détachés, une période plus moderne de migrations commença dans la Polynésie orientale, surtout à Tahiti, Mangareva, Paumotu et les Marquises; le pronom personnel *takoe/tokoe* en est la preuve.

Dans la Zeitschr. f. Ethn. 1910, pp. 98—147, R. THURNWALD publie le rapport sur son voyage fait en 1906—1909 dans l'archipel de Bismarck et les îles Salomon. Quelques chiffres renseigneront sur les résultats acquis: 3150 objets ethnologiques, 2200 photographies, 340 phonogrammes, plus de 275 textes de chansons. Le tout est aussi détaillé et exacte que riche en nouvelles découvertes.

Bibliographie.

Ethnologica. Im Auftrage des Vereins zur Förderung des städtischen Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in Köln, herausgegeben von **Dr. W. Foy**, Direktor des Museums. Bd. I. Leipzig. 1909. K. W. HIERSE-MANN. VII + 282 SS. 4°. Preis: Mk. 20.—.

Schon in der Besprechung des „Führers durch das Kölner Museum für Völkerkunde“¹ hatte ich Gelegenheit auf den besonderen Charakter dieses jungen aufstrebenden Museums hinzuweisen, der in der intensiven Pflege des kulturgeschichtlichen Gedankens besteht. Jetzt beginnt dieses Museum auch sein eigenes periodisches Organ zu besitzen, das in Form eines Jahrbuches unter dem Titel „*Ethnologica*“ erscheint, und von dem der erste Band nun vorliegt. Wie nicht anders zu erwarten, steht auch dieses Organ, „ein treues Bild von dem inneren Leben des Museums und dem wissenschaftlichen Streben seiner Beamten“, unter der Herrschaft des Kulturkreisgedankens; alle Arbeiten, die es enthält, aus der Hand des Direktors des Museums Dr. W. FOY, wie seines Assistenten Dr. FR. GRAEBNER, sind von ihm durchdrungen.

Eröffnet wird das Jahrbuch durch eine sozusagen programmatische Abhandlung über „Das städtische Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde in Köln“ (S. 1—70) selbst, in welchem W. Foy die Geschichte, Einrichtung und Methode seines Museums darlegt und begründet. Mit ihren prinzipiellen Aufstellungen wie mit ihrer Fülle von praktischen Einzelbemerkungen wird sie sicher vielseitige Anregung, wohl auch Veranlassung zu nützlichen Kontroversen geben. Ich gehe hier darüber hinweg, weil, wie ich hoffe, ein hervorragender Fachmann in einem eigenen Artikel im „*Anthropos*“ zu dieser Abhandlung Stellung nehmen wird. Hier möchte ich nur die Missionshäuser, welche ethnographische Museen besitzen, hinsichtlich der sachgemäßen Aufstellung und Ausnützung derselben, die oft zu wünschen übrig lassen, auf diese Abhandlung besonders aufmerksam machen.

Die folgenden Abhandlungen bringen nun gewissermaßen Querschnitte durch die Kultur-entwicklung, die erste in vertikaler Richtung, die übrigen in horizontaler.

In der Abhandlung „Völkerkunde der Santa Cruz-Inseln“ (S. 71—184) gibt uns **FR. GRAEBNER**, dessen bisherige kulturhistorische Arbeiten zumeist auf umfassendere Gebiete sich erstreckten, das Spezimen einer möglichst erschöpfenden kulturgeschichtlichen Erforschung eines kleinen, bestimmt umgrenzten Einzelgebietes. Sie ist nicht nur in ihren sachlichen Ergebnissen von Bedeutung sondern auch in der formalen Technik ihres Vorgehens sehr instruktiv für jeden, der die Anwendung des Kulturkreisgedankens auf ein Einzelgebiet an einem praktischen Fall kennen lernen will. Ich möchte das Studium derselben besonders auch den Missionären empfehlen, welche einem ihnen vorliegenden Einzelgebiet eine erschöpfende und den Anforderungen strenger Methodik entsprechende Erforschung widmen wollen; sowohl für die genaue Beschreibung im einzelnen als für umfassende Vergleichung und umsichtige Schlußfolgerung.

Für den ersten, beschreibenden Teil hat sich GRAEBNER übrigens mit Recht an den Grundsatz FOY's gehalten: . . . „gute Abbildungen geben in der Hauptsache alles Wissenswerte

¹ S. „*Anthropos*“, IV, S. 270—271. Derselbe ist seeben in vermehrter, 3. Auflage erschienen, in der auch fast alle von mir gegebenen Verbesserungsanregungen berücksichtigt worden sind, so daß ich ihn natürlich nur um so mehr empfehlen kann.

viel besser wieder, als Worte es vermögen“, und so finden wir Abbildungen reichlich verwendet. Nur sollte S. 111 nicht auf Abb. 40 zur Darstellung des Steuerruders hingewiesen werden, da dieses dort kaum zur Hälfte sichtbar ist. Eine Abbildung der Ruder mit Kreuzgriff wäre ebenfalls erwünscht gewesen. Bei der Beschreibung der übrigen Ruder ist keinerlei Bezug auf das Verhältnis des Stabes zum Blatt, ob ersterer einfach verlaufend, ob über-, ob umfassend, gemacht; die Abbildungen sprechen hier für jemand, der die Ruder nicht selbst gesehen, doch nicht deutlich genug. Die etwas unverständliche Äußerung, daß „die Ruderform“ „polynesisch“ sei (S. 170), wird S. 171 richtiger dahin präzisiert, daß das Ruder „in seiner Gestalt weniger mikronesischen und polynesischen als melanesischen Formen“ sich anschließe; das letztere ist für die große Mehrzahl der Ruderformen sicher allein richtig. Bei der Beschreibung der Bogen (S. 132) hätte noch hervorgehoben werden dürfen, daß das runde Endstück nach dem halbkreisquerschnittlichen Mittelstück hin mit einer kleinen aus dem Vollen geschnitzten Querleiste absetzt, die die Santa Cruz-Bogen vielleicht in Beziehung setzt zu Bogen der indonesischen Südost- und Südwest-Inseln einerseits und der Tonga-Inseln andererseits. Die Abbildung von 42 Pfeilspitzen ist des Guten doch wohl etwas zuviel, um so mehr, da man bei der starken, gerade durch die große Zahl bedingten Verkleinerung die Zeichnungen usw. daran nur undeutlich sieht.

Überblickt man das ganze durch GRAEBNER vorgeführte Material, so muß man die große Ungleichmäßigkeit und Unvollständigkeit konstatieren, in der uns die geistige und zum Teil auch die soziologisch-wirtschaftliche Kultur bekannt ist; besonders stark tritt das bei der Religion und Mythologie hervor; alle Schlußfolgerungen, bei denen diese Teile ausschlaggebend mitwirken, müssen deshalb durchaus als von provisorischem Wert bezeichnet werden. Im großen und ganzen aber ist es ein wirklicher Genuß, den vielfach wohl recht komplizierten aber umsichtig erwogenen Schlußfolgerungen GRAEBNER's zu folgen, und man wird ihnen zumeist zustimmen müssen. Das gilt jedenfalls von dem Hauptresultat, das GRAEBNER S. 183 so formuliert: „Eine Grundsicht verhältnismäßig reiner [s. darüber indes noch weiter unten. W. S.] totemistischer Kulturzugehörigkeit hat zunächst tiefgehende Beeinflussung durch die protopolynesische Kultur erfahren, die aber zugleich nicht unwesentliche Elemente der Masken- und Bogenkultur, deren Gebiete sie in Melanesien berührt hatte, mit sich führte.“ In jüngerer Zeit kamen dazu noch Einflüsse aus der ersten Periode der mikronesischen Kultur, denen dann schwächere aus dem jetzigen polynesischen Gebiete später folgten. Von den interessanten Einzelergebnissen sei noch hervorgehoben die Wahrscheinlichkeit, daß früher auf den Südostsalomonen eine andere Pfeilform, die der der jetzigen von Santa Cruz nahe stand, vorhanden gewesen (S. 169); wird man dann nicht eine gleiche Wahrscheinlichkeit wohl auch für die Bogen annehmen können, besonders bezüglich des Querschnitts des Bogenstabs (außen convex, innen flach)?

Noch nicht als ausreichend kann ich dagegen GRAEBNER's Beweisführung für den Satz betrachten, daß die älteste Schicht in Santa Cruz die totemistische Kultur sei, die sogenannte Urkultur und die Bumerangkultur hier also nicht vertreten gewesen seien. Abgesehen davon, daß wir, wie oben hervorgehoben, von der geistigen Kultur von Santa Cruz noch viel zu wenig wissen, beachtet GRAEBNER auch nicht, daß wir es hier mit einem verhältnismäßig sehr kleinen und abgelegenen Gebiet zu tun haben, was die völlige oder nahezu völlige Vernichtung einer Kulturschicht durch eine andere doch sehr erleichtert, insbesondere wenn, wie das ja doch bei den beiden ältesten Schichten der Fall ist, der Kulturbesitz und seine Formen nicht sehr reich sind. So muß GRAEBNER selbst darlegen, wie ja auch Teile des materiellen Besitzstandes der Totemkultur auf Santa Cruz vollständig durch nachfolgende Einwirkungen weggenommen sind, so ihre sämtlichen Waffen, dann die Beilform, das Penisfalteral, die Plattformbestattung; auch das Fehlen der Beschneidung ist selbst nach GRAEBNER hierhin zu rechnen, da Santa Cruz mit seinem Pflanzentotemismus doch eine jüngere Entwicklungsstufe repräsentiert. Vergleicht man nun die Elemente der Bumerangkultur, deren Fehlen GRAEBNER hervorhebt (S. 165), mit denjenigen, die von der Totemkultur fehlen (S. 163), so finden wir, daß sie fast Stück um Stück zu der gleichen Kategorie gehören, abgesehen von Klangstab und Stabangel, die aber, wie GRAEBNER selbst hervorhebt, durch ältere mikronesische Formen verdrängt sein können (S. 176).

Nach Kenntnisnahme dessen, was GRAEBNER über das Verhältnis der beiden Geschlechter auf Santa Cruz mitzuteilen hat (S. 142), muß ich ebenfalls als verfehlt seinen Versuch bezeichnen, den südostaustralischen Geschlechtstotemismus damit in Verbindung zu setzen; auch der vielumfassende Ausdruck „Analogien“ ist hier noch unstatthaft. Wenn er dann aber auch noch die

Verhältnisse der Pelau-Inseln mit ihrer allerdings ausgesprochenen Weiberorganisation heranzieht (S. 160), so ist das doch ein zu schönes Beispiel einer „Identifikation eines Holzschrankes mit einem Gummiball durch das Medium einer Billardkugel“, die GRAEBNER anderswo (Globus XCVII, S. 365) selbst mit Recht nicht „als absolut gültigen Kettenschluß“ anerkennen kann. Er gesteht ja selbst zu, daß auf Pelau eine Art Lokalexogamie erst „unter indonesischem Einfluß mütterrechtlich abgewandelt“ worden sei (a. a. O.). Liegt es da nicht fast auf der Hand, die Pelauer Weiberorganisation als die weibliche Nachahmung erst der männlichen Geheimbünde, die dem mütterrechtlichen Kulturkreis eigen sind, zu betrachten, die wir in ganz gleicher Weise deutlich z. B. in Westafrika bezeugt finden?

Von einigen Apriorismen leichterer Art abgesehen glaube ich, daß die hier berührten beiden Stellen die einzigen „schwachen Punkte“ von Bedeutung in der sonst sehr sorgfältigen Arbeit GRAEBNER's sind, und die übrigens auch nur ein negatives, nicht ein positives Ergebnis derselben betreffen. Der hohe Gesamtwert derselben kann dadurch nicht wesentlich beeinträchtigt werden.

Es folgt als dritte Abhandlung „Zur Geschichte der Eisentechnik insbesondere des Gebläses“ S. 185–222 von **W. FOY**, welche eine sehr wertvolle Zusammenstellung der verschiedenen Formen des Blasbalges, der zur Herstellung der bei der Metallbearbeitung benötigten Glühhitze verwandt wird, bringt und danach in wirksamer Weise von kulturhistorischen Gesichtspunkten aus in die seit einiger Zeit wieder besonders lebhaft erörterte Frage nach dem Ursprung der Eisengewinnung eingreift. Als Ergebnisse seiner Untersuchung verzeichnet FOY 1. „daß eine höhere Metalltechnik mit entwickelterem Gebläse, die auch für die Eisentechnik typisch ist, ihren Ausgangspunkt in Vorderasien oder den benachbarten Teilen Innerasiens genommen hat“, 2. „daß Afrika diese höhere Metalltechnik von außen (von Süd- und Vorderasien) bezogen hat. Es laßt sich infolgedessen jene Meinung durch nichts stützen, die in Afrika die Heimat der Eisentechnik sucht“ (S. 216). Auch wenn man diese Ergebnisse für richtig anerkennt, braucht man doch wohl nicht die Nachforschungen für überflüssig zu halten, „die BELCK über die afrikanischen Völker an der Hand eines ausführlichen Fragebogens vornehmen will und die W. SCHMIDT befürwortet“ (S. 217); derartige Apriorismen, wenn sie wirklich gehegt werden, wären nur zu sehr geeignet, dem guten Ruf der Kulturkreistheorie schädlich zu präjudizieren. Es ist mir nicht möglich, hier näher auf die sehr wichtige Abhandlung einzugehen. Von Einzelheiten sei nur notiert, daß es mir absolut nicht mehr gestattet zu sein scheint, nach den Darlegungen G. FERRAND's an der Existenz von wirklichen Sanskritworten im Madegassischen zu zweifeln.

An die größeren Abhandlungen schließt sich eine Rubrik „Aus den Beständen des Rautenstrauß-Joest-Museums“, mit kurzen Notizen über „Hangematten aus Neuguinea“ (GRAEBNER), „Haußschnitzerei aus Deutsch-Neuguinea“ (GRAEBNER), „Deckelgefäß von den südöstlichen Salomo-Inseln“ (GRAEBNER), „Australische Spindel“ (FOY), „Südafrikanische Zauberpuppen“ (GRAEBNER), „Gardinenhalter von China“ (FOY), „Bogenschild aus Deutsch-Neuguinea“ (GRAEBNER).

Die darauffolgende Abteilung „Vergleichende Notizen“ soll „gleiche oder ähnliche Kulturerscheinungen verschiedener Völker, soweit sie sich in Kürze abhandeln lassen, laufend zusammentragen“; es handelt sich dabei besonders um die Eingliederung des betreffenden Gegenstandes in die einzelnen Kulturschichten. Hier behandelt GRAEBNER die „Rückenamulette in der Südsee“, die er der totemistischen Kultur zuweist. FOY bringt neue Daten „Zur Verbreitung der Nasenflöte“, wobei er auch auf die Verbreitung der übrigen Flötenarten eingeht; er rechnet die an einem Ende angeblasenen Flöten der totemistischen, die Querflöte einer älteren Schicht der austronesischen Kultur, die Nasenflöte einer jüngeren Schicht der gleichen Kultur zu. Ein längerer Artikel ist der von FOY „Australische Flachkeulen und Verwandte“ (S. 245–262), die auch die übrigen Keulenformen mit heranzieht und zu dem Ergebnis gelangt, daß die Wurfstabkeulen schon der ältesten Schicht, der Urkultur, angehören, alle übrigen Formen mit Ausnahme der Kolbenkeulen, die erst mit der Zweiklassenkultur kamen, schon für die zweite Stufe, die Bumerangkultur, angesetzt werden müssen. Es will mir scheinen, daß gerade bei den einfacheren Formen der Stabkeulen, die doch den schon von der Natur dargebotenen primitiven Waffen des Knüttels, des vom Baum gerissenen Astes, ganz zunächst stehen, der Kulturkreisgedanke nicht überspannt und die Möglichkeit mehrfacher selbständiger Entstehung nicht außer acht gelassen werden dürfe.

Eine große Fülle intensiver Arbeit ist in dem vorliegenden Bande auf den ethnologischen Arbeitsmarkt gebracht und beweist das Kölner Museum als hervorragenden Mitschaffer an dem Fortschritt unserer Wissenschaft. Die Geschlossenheit, mit der hier der Kulturkreisgedanke zur Durchführung gelangt, wird, wie zu hoffen ist, diesem neue Freunde gewinnen, wird aber, wie nicht minder zu hoffen ist, solche, die ihm ablehnend gegenüber stehen, veranlassen, aus der bloßen Ablehnung herauszutreten und ihren Standpunkt in direkter Kritik des ihnen unrichtig Erscheinenden zu begründen. Überhaupt wäre es dringend wünschenswert, daß dem Kulturkreisgedanken von „Freund“ wie von „Feind“ mehr positive Kritik zuteil würde, als es bis jetzt der Fall war. Ein bloßes gläubiges Herübernehmen, wie es da und dort schon geschah, liegt ganz gewiß nicht im Interesse der Wissenschaft, und auch die Urheber der Theorie, von denen man ja zweifellos annehmen muß, daß es ihnen nicht um Durchsetzung persönlicher Ansichten sondern um Ermittlung wissenschaftlich gesicherter Ergebnisse zu tun ist, dürften nicht einmal den Schein aufkommen lassen, als betrachteten sie eine Kritik als eine lästige Störung oder gar als eine gereizt abzuwehrende feindselige Anmaßung. Bei dem vorliegenden Bande hat eine prinzipielle Kritik besonders an den nicht seltenen Stellen einzusetzen, wo die Kulturkreistheorie nicht nur für die Südsee und, was man auch noch hingehen lassen könnte, für Afrika zur Anwendung gelangt, sondern wo auch für Asien, Amerika und selbst Europa und seine Prähistorik ganz die gleichen und nur die gleichen Kulturstufen und in der ganz gleichen Reihenfolge wie in der Südsee angenommen werden, während doch erst noch festzustellen wäre, und wahrscheinlich in sehr mühevollen Einzelarbeiten: 1. ob außerhalb der Südsee nicht noch andere (auch primitive) Kulturstufen anzunehmen seien, 2. ob ihre Reihenfolge dort nicht eine andere gewesen sein könnte als in der Südsee. Was GRAEBNER nach dieser Richtung hin in seiner Arbeit „Die melanesische Bogenkultur“ („Anthropos“, IV, SS. 326 ff., 998 ff.) gearbeitet hat, kann doch wohl nur als ein interessanter Versuch bezeichnet werden; sein freilich nicht geringer Wert wird aber, wie ich glaube, gerade dadurch beeinträchtigt, daß er die obigen Fragen sich eigentlich gar nicht gestellt hat, sondern von vornherein sich zum Ziele setzte, die — und, wie es scheint, nur die — Kulturschichten der Südsee auch in der übrigen Welt als vorhanden nachzuweisen. Die ruhige methodische Fortentwicklung des Kulturkreisgedankens würde also meines Erachtens darin bestehen, daß jetzt zunächst einmal wieder größere, außer der Südsee liegende Komplexe gleich mit Indonesien angefangen — auf die Durchführbarkeit dieses Gedankens hin untersucht, und der Boden so Stück vor Stück in positiver Arbeit, nicht in eiligem Apriorismus, ihm gewonnen würde.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

F. N. Finck. *Die Sprachstämme des Erdkreises.*

Id. *Die Haupttypen des Sprachbaues.*

„Aus Natur- und Geisterwelt“, Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen. 267. und 268. Bändchen. Druck und Verlag von B. G. TEUBNER. Leipzig. 1909. Preis jedes Bandes in Leinwand gebunden: Mk. 1.25.

Seit dem Erscheinen dieser zwei Bücher hat ein rascher Tod dem vielbewegten Leben des noch so jungen Verfassers ein jähes Ende bereitet.

Schade für den Mann, aber auch Schade für die Wissenschaft. Denn FRANZ NIKOLAUS FINCK war ein geschulter Sprachforscher und zu gleicher Zeit ein gewaltiger Sprachenkenner, ja, er besaß die letzte dieser zwei Fähigkeiten, die so selten zusammen vorkommen, sogar in hervorragendem Maße.

Nur eines besaß er als Nietzscheaner nicht, ebensowenig im Leben wie in der Wissenschaft: vorsichtige Überlegung und praktische Besonnenheit. Und das ist auch diesen zwei letzten Büchern anzusehen.

Das erste verspricht uns einen auf den Resultaten moderner Sprachforschung aufgebauten, umfassenden Überblick über die Sprachstämme des Erdkreises, ihre Verzweigungen in Einzelsprachen sowie über deren gegenseitige Zusammenhänge.

Der Verfasser fürchtet selbst im Vorwort, daß sein Bericht auch willige und geduldige Leser durch die Aufzählung einer zuweilen eng aneinander gedrängten Reihe von Namen hier

und da ein wenig ermüden werde. Nun, ich kann dies nur bestätigen und noch einfügen, daß dies nicht nur für Laien, sondern auch für Fachmänner zutrifft. „Zur Entschädigung für diesen Nachteil“ — so fährt der Verfasser fort — „dürfen die Benutzer dieses Buches wenigstens davon überzeugt sein, daß sie reichlich über alles orientiert werden, was hinsichtlich der Verwandtschaftsverhältnisse der Sprachen außerhalb der engsten Spezialistenkreise zu wissen nützt, und daß sich auch der schon beträchtlich über den Durchschnitt Gebildete in keinem Falle, in dem diese Schrift eine auf das angedeutete Forschungsgebiet bezügliche Frage unbeantwortet läßt, seiner Unwissenheit zu schämen braucht.“

Gegen diese Versicherung muß ich aber nun mit allem Nachdruck — denn gegen Leute, die stark schreien, hilft flüstern nichts — energischen Widerspruch einlegen.

Und das erstens, weil FINCK es für gut befunden hat, mit einer rücksichtslos durchgetriebenen Konsequenz uns alle Literaturangaben vorzuenthalten, ja selbst uns keinen einzigen Namen der gelehrten Männer zu nennen, die die durch ihn registrierten Entdeckungen für die Mitwelt errungen haben. Nur ein Name zielt das Buch: FRANZ NIKOLAUS FINCK. Und unwillkürlich muß der Laie den Eindruck bekommen, daß niemand anders als FRANZ NIKOLAUS FINCK allein sich alle diese Sachen so schön zurecht gelegt hat.

Man könnte vielleicht einwenden, es handle sich hier nicht um die Geschichte der genealogischen Sprachwissenschaft, sondern nur um ihre Resultate. Aber darauf wäre zu erwidern, daß die Benutzer dieses Buches doch ganz gewiß neben den neuen Wahrheiten auch die Namen und die Personen der Entdecker zu kennen verlangen und daß auch der nur durchschnittlich Gebildete sich vielleicht seiner Unwissenheit zu schämen hätte, wenn er nie gehört hätte von Namen, als: HERVAS, J. PANDURO, W. v. HUMBOLDT, J. GRIMM, ALBERT GALLATIN, BUSCHMANN, BOPP, BLEEK, DONNER, BASTIAN, CALDWELL, LEPSIUS, FR. MÜLLER, POWELL, W. SCHMIDT, TROMBETTI und H. MÖLLER. Entdeckungen sind nun einmal überall mit dem Namen ihrer Urheber verknüpft, und jedenfalls haben die Lebenden ein Recht darauf, daß man ihre großartigen Entdeckungen nicht beschreibt ohne ihren Namen.

Zweitens werden die gegenseitigen Zusammenhänge der Sprachstämme entweder gar nicht berührt oder ganz kurz abgetan. Und nun meine ich doch nicht ohne Grund, daß die Laien, für die das Buch an erster Stelle geschrieben ist, seit den neueren Untersuchungen reichlicher orientiert zu werden wünschen über den Stand der Frage nach dem indogermanisch-hamitosemitischen Zusammenhang, als nach den Dialektabstufungen der Kuki-Chinsprachen in Hinterindien.

Drittens erscheint alles als durchaus gesichert und wird — mutwillig! — mit einer dieser Überzeugung entsprechenden Bestimmtheit hingestellt. Vermutungen wird kein Spielraum gönnt. Nun gibt es aber zwischen voreiligen Vermutungen und gesicherten Wahrheiten noch manche Zwischenstufe. Und es wäre daher dem Fachmann und dem „beträchtlich über den Durchschnitt Gebildeten“ sehr willkommen gewesen zu vernehmen, welche Wahrscheinlichkeit FINCK jedem dieser versuchten Verwandtschaftsbeweise zuerteilen wollte. So wird er ja dem Versuche UHLENBECK'S, das Eskimo mit dem Uralischen zu verknüpfen, wohl freundlicher gegenübergestanden haben als dem tollkühnen Wagstück R. GATT'S, die sämtlichen Sprachen der ozeanischen Neger nicht nur mit den Papua- und Andamansprachen, sondern auch mit dem Dravidasprachstamm zu verbinden. Er könnte sich nicht darauf berufen, daß er nur ganz Gesichertes habe bieten wollen; denn sein eigener neo-afrikanischer Sprachstamm, der außer den Bantusprachen nicht nur alle Bantu- und Sudanidiome, sondern auch noch die äquatoriale und nubische Sprachengruppe umfaßt, ist gewiß viel hypothetischer als die Verwandtschaft des Ugrofinnischen mit dem Indogermanischen, die er gar nicht erwähnt.

Viertens gibt es auch in den behandelten Tatsachen noch bedenkliche Lücken. Ich will mich nicht länger dabei aufhalten, daß er das evident muskogeische Natchez noch als isolierte Sprache hinstellt, daß er unter den ostindonesischen Sprachen das Tettum verschweigt, von den Sprachen von Lombok, Sumba und Sumbawa überhaupt nichts zu wissen scheint, daß auf S. 48—50 eine Reihe etwas verdächtiger Druckfehler stehen geblieben sind, die im Register alle wiederholt werden; und daß das Cornische uns nicht seit dem 9. Jhrh. (der Oxoniensis posterior ist nicht cornisch!), sondern erst aus dem 12. Jhrh. bekannt ist. Aber, daß er von der genealogischen Gruppierung der australischen Sprachen untereinander gänzlich schweigt (cf. W. SCHMIDT: „On the Classification of Australian Languages“, *Man*, vol. 8, no. 12), daß er

von den neueren deutschen und plattdeutschen Mundarten nichts an gibt, daß er den normanischen Einfall in England nicht kennt, das Tocharische und die neuesten hettitischen Inschriften von Boghaz-Köi nicht erwähnt; daß er in der Gruppierung der neuen vorderindischen Sprachen die zwei GRIERSON'schen Schichten übersehen hat; daß besonders die romanischen Sprachverhältnisse einen totalen Mangel an Sachkenntnis verraten (für Frankreich hat er die sieben Namen der nordfranzösischen und die fünf Namen der provenzalischen Mundarten ziemlich korrekt abgeschrieben; aber die sieben südostfranzösischen Dialekte: Lyonesisch, Delphinatisch, Freiburgisch, Neuenburgisch, Waatländisch, Wallisisch und Savoyisch, hat er sämtlich übersehen; weiter fehlt das Catalanische ganz und gar; das Sardische wird einfach als italienischer Dialekt hingestellt; das Dalmatinische sucht man vergebens; die Mundarten des Rhätischen, Portugiesischen und Dakorumänischen werden entweder nicht oder unvollständig genannt; und schließlich werden alle Kreolsprachen totgeschwiegen: Negerfranzösisch auf der Insel Mauritius, in Louisiana, Haiti, Martinique, Cayenne, auf den Réunioninseln; Anamitofranzösisch in Cochinchina; Malaiospanisch auf den Philippinen; Negerspanisch in St. Domingo und Trinidad; Negerportugiesisch am Kap Verde, in Sengambien; Malaioportugiesisch in Batavia und Tugu; Negerportugiesisch in Cochinchina, Diu, Mangalore und Ceylon¹): das sind doch wohl einige Dinge, die nach meiner bescheidenen Meinung auch „außerhalb der engsten Spezialistenkreise“ von Interesse sind.

Meine zweite Hauptbemerkung gegen den Plan des Buches gilt der Inanspruchnahme der Rasseneinteilung.

FINCK akzeptiert wie die meisten neueren Forscher die Monogenese aller Sprachen als eine Wahrscheinlichkeit und eine Arbeitshypothese. Andererseits gesteht er natürlich, daß vorläufig von einem wissenschaftlichen Verwandtschaftsbeweise aller Sprachen untereinander nicht die Rede sein kann. Da er sich nun einmal in allen zweifelhaften Verwandtschaftsproblemen einer ziemlich eklektisch übertriebenen „Zurückhaltung- befehligen“ wollte, und es doch auch nicht anging, „die nach Hunderten zählenden isolierten Sprachen und Sprachstämme in beliebiger, zufälliger Laune entsprechender Reihenfolge anzuführen“, hat er sich nach einem exoterischen Einteilungsprinzip umgesehen und alle seine Sprachstämme einfachhin in die Schubfächer des KEANE'schen Rassensystemes hineingestopft.

Als Entschuldigung kann hierbei gelten, daß er hierin nur das Beispiel FR. MÜLLER's befolgt hat, der in seinem Grundriß ebenso die Rasseneinteilung mit den Sprachverwandtschaften zusammengeschachtelt hat, ohne daß jemand je hat ausfindig machen können, was nun eigentlich nach FR. MÜLLER's Meinung die schlicht-, kraus- oder wollhaarigen Rassenvarietäten mit den Sprachengruppen der betreffenden Völker zu tun hätten.

Trotzdem aber widerstreitet dieses Vorgehen aller wissenschaftlichen Methode.

Anders läge freilich die Sache, wenn die vorausgesetzten großen Rasseneinteilungen ausgemachte Tatsache wären. Jedenfalls wäre dann noch genau zwischen Sprachen- und Rassenverwandtschaft zu scheiden, da bekanntlich infolge Eroberungen und Entlehnungen viele unmittelbar verwandte Rassen nicht unmittelbar verwandte Sprachen reden und umgekehrt, aber nach dem Abzug dieser speziellen, wiewohl ziemlich zahlreichen Fälle ließe sich vielleicht noch ein Rest von benutzbarer Wahrheit retten.

Nun weiß jedoch jeder, der sich in den letzten Jahren mit Anthropologie abgegeben hat, ganz gut, wie hierüber die Meinungen der angesehensten Forscher auseinandergehen und daß speziell das KEANE'sche System heute kaum noch Aussichten hat, allgemeine Zustimmung zu finden. Ich brauche denn auch nur das Inhaltsverzeichnis — das auch ohnedem interessant ist — abzuschreiben, um jeden Sachverständigen von der Unhaltbarkeit eines solchen Vorgehens zu überzeugen.

- | | |
|---|--|
| I. Einleitung | 4. Der dravidische Sprachstamm |
| II. Die Sprachen der kaukasischen Rasse | 5. Andere Sprachen der kaukas. Rasse |
| 1. Der indogermanische Sprachstamm | III. Die Sprachen der mongolischen Rasse |
| 2. Der hamito-semitische Sprachstamm | 1. Der austrische Sprachstamm |
| 3. Der kaukasische Sprachstamm | 2. Der indochinesische Sprachstamm |

¹ W. MEYER-LÜBKE: „Einführung in das Studium der romanischen Sprachwissenschaft“². Heidelberg 1909. §§ 17-26.

3. Der ural-altaische Sprachstamm
4. Die arktischen u. Hyperboräersprachen
5. Die sumerische Sprache
- IV. Die Sprachen der amerikanischen Rasse
 - A. Die Sprachen d. nordpazifischen Region
 - B. Die Sprachen d. nordatlantisch. Region
 1. Der athapaskische Sprachstamm
 2. Der algonkinische Sprachstamm
 3. Der irokesische Sprachstamm
 4. Der siuische od. dakotaische Sprachstamm
 5. Der muskogeische Sprachstamm
 6. Der koawiltekische Sprachstamm
 7. Der kaddoische Sprachstamm
 - C. Die Sprachen der zentralen Region
 1. Der uto-astekische Sprachstamm
 2. Der majaische Sprachstamm
 3. Der otomiische Sprachstamm
 4. Der sapoteko-mischtekische Sprachstamm
 5. Der mischeische oder sokeische Sprachstamm
 6. Der tschapanckische Sprachstamm
 7. Der matagalpaische Sprachstamm
 8. Der ulwaische Sprachstamm
 9. Isolierte Sprachen d. zentral Region
 - D. Die Sprachen der Amazonas-Region
 1. Der tupiische Sprachstamm
 2. Der arowakische Sprachstamm
 3. Der karaibische Sprachstamm
 4. Der tapujaische od. gessische Sprachstamm
 5. Kleinere Sprachstämme und isolierte Sprachen der Amazonas-Region
 - E. Die Sprachen der Pampa-Region
 - F. Die Sprachen der Anden oder süd-pazifischen Region
- V. Die Sprachen der äthiopischen Rasse
 - A. Die Sprachen der afrikanischen Neger
 1. Der paläoafrikanische Sprachstamm
 - a) Der buschmänn. Sprachstamm
 - b) Der hottentottische Sprachstamm
 2. Der neoafrikanische Sprachstamm
 - a) Der bantuische Sprachstamm
 - b) Der westsudanische Sprachstamm
 - c) Der zentralsudan. Sprachstamm
 - d) Der nilotische Sprachstamm
 - B. Die Sprachen der ozeanischen Neger
 1. Der australische Sprachstamm
 2. Der andamanische Sprachstamm
 3. Der papuanische Sprachstamm

Das Dravidische, um nur eines herauszugreifen, spielt hier die Rolle einer Katze, die sich in ein fremdes Packhaus verirrt. Wenn es mit den anderen kaukasischen Sprachen verwandt sein sollte, wird dies doch erst mittelbar durch beiderseitige Verwandtschaft mit den ural-altaischen Sprachen möglich sein. Aber diese sind von FINCK zwischen Indochinesisch und Arktisch in die zweite Gruppe gesetzt, während die australischen Neger, unter deren Sprachen wenigstens einige sehr wahrscheinlich mit den Dravidaidiomen zusammenhängen, in der fünften Gruppe untergebracht sind.

Aber ist denn die anthropologische Rasseneinteilung für die Genealogie der Sprachen nicht zu verwerten? Ganz gewiß. Nur ist dabei ein anderer Weg einzuschlagen.

Erstens ist zu erwägen, daß die anthropologische Rasseneinteilung fast ebenso verwickelt ist als die Verwandtschaftsverhältnisse der Sprachen. Überall hat man mit einer oder mehreren Unterschichten zu rechnen, und Mischungen fehlen nirgends. Wenn man also dem Laien nur die große oberflächliche Einteilung in vier Hauptrassen vorlegt, bekommt dieser eine Karrikatur der Wirklichkeit.

Zweitens gibt es auf beiden Seiten, sowohl in der Anthropologie als in der Linguistik, relativ wenige Gewißheiten, vielerlei abgestufte Wahrscheinlichkeiten und zahllose Vermutungen.

Die Gewißheiten auf beiden Seiten können einander nichts helfen oder schaden. Meistens stimmen sie auch tatsächlich überein. Bei Abweichungen findet sich des öfteren eine historische Erklärung, um den scheinbaren Gegensatz zu entkräften.

Wo beiderseits die Wahrscheinlichkeiten nach dem gleichen Zusammenhang hinweisen, gewinnen sie beide an überzeugender Kraft. Gehen gleichwertige Wahrscheinlichkeiten aus einander, so bleiben vorläufig beide von Wert. Aber vor allem, im Reiche der Vermutungen, müssen die Schwesterwissenschaften herangezogen werden. Keine Vermutung soll man aufstellen, die einer Gewißheit der anderen Seite widerspricht, oder der historische Ausgleich sollte sofort einleuchten. Steht nur eine Wahrscheinlichkeit aus dem Schwestergebiet entgegen, dann ist größte Vorsicht angebracht.

Es könnte nun scheinen, daß auch hiermit nur wenig gewonnen wäre. Wenn man also bedenkt, daß hier außer der Anthropologie auch noch die Ethnologie, die Archäologie, die

Religionswissenschaft und die Völkerpsychologie (im alten Sinne), alle in gleichem Maße berufen sind, zur Aufhellung der genealogischen Sprachprobleme mitzuhelfen, dann bekommt unser methodisches Schema einen eminent praktischen Wert.

Wenn so die Wahrscheinlichkeiten aus sechs Gebieten zusammenstimmen, kann das kein Zufall mehr sein und werden sie zur Gewißheit.

Zwischen den übrigen Wahrscheinlichkeiten wird durch Abstimmung, *non numerando sed ponderando*, eine Auslese möglich.

Und besonders die unzählbaren Möglichkeiten und Vermutungen der Einzelgebiete werden durch die einstimmige oder übermächtige Gegeninstanz der Schwesterwissenschaften in großer Zahl abgetan, was nur zum Endsieg der einzigen Wahrheit führen kann.

Wenn diese Methode in ihrem vollen Umfange auf all die sprachverwandtschaftlichen Probleme angewandt wäre, dann hätten wir FINCK für andere Resultate zu danken gehabt, als er uns nun zu bieten vermochte. Aber wie die meisten Sprachforscher hat er sich niemals der Mühe unterzogen, sich tüchtig in die Schwesterwissenschaften einzuarbeiten. Er sah die Notwendigkeit der Heranziehung ein, aber er hat sich mit einem flüchtigen Durchsehen eines Handbuches zufriedengestellt.

So ist es bei ihm auch mit der Psychologie gegangen. Ich habe schon im zweiten Bande dieser Zeitschrift, SS. 696—697, auf die Oberflächlichkeit von FINCK's psychologischen Anschauungen hingewiesen. Jene wird durch die resoluten Wendungen seiner Aussagen wohl verdeckt, aber nicht vertieft. In der Einleitung dieses Büchleins ist es wiederum die alte Geschichte. Mit viel Gelehrtheiten über „Schwelle des Bewußtseins“ und „Wesen der Vorstellung“ wird die einfache Wahrheit, daß die Sprache in jedem Menschen keine Abstraktion, sondern eine Fähigkeit, ein Habitus, eine *εξίς* in peripatetischem Sinne ist, völlig verkannt, und dieser Fehler wird dadurch nicht gutgemacht, daß er seit W. von HUMBOLDT-STEINTHAL immer wieder begangen wird.

Schließlich wird es nicht vielen meiner Leser bei der Ansicht des Inhaltsverzeichnisses entgangen sein, wie breit FINCK den Terminus-„Sprachstamm“ auffaßt. Neben dem neoafrikanischen und dem australischen Sprachstamm stehen auf gleicher Linie der dravidische, der andamanische, der koawiltekische und der matagalpaische Sprachstamm. Während erstere ein oder mehrere Hunderte von im Bau und Wortschatz weit auseinandergehenden Sprachen umfassen, sind letztere nichts als eine winzig kleine Gruppe von höchstens zehn nahe verwandten Dialekten. Wäre es nun nicht viel zweckmäßiger, den Namen Sprachstamm für eine Gruppe von unmittelbar verwandten und im Bau und Wortschatz eng übereinander stimmenden Sprachengruppen zu reservieren? und dann z. B. statt des austrischen Sprachstammes den Mon-Klimer Sprachstamm, den Mundasprachstamm und den malaiopolynesischen Sprachstamm zu behalten? (vielleicht könnte der letztgenannte noch besser in drei Sprachstämme geteilt werden) und dann schließlich in einem zusammenfassenden Kapitel alle diese Sprachstämme auf einen gesamten austrischen Wurzelstock zurückzuführen? Es ist noch nicht so lange her, daß jeder, der eine tiefere Verwandtschaft zwischen zwei verschiedenen Sprachstämmen für möglich hielt, als unwissenschaftlicher Dilettant zur Seite geschoben wurde. Aus dieser Zeit datiert die Definition der Sprachstämme, deren sich FINCK bedient. Aber die Zeit dieser Ansichten ist für immer vorbei, und darum müßten wir nun auch aufhören mit solchen dummen Flickwörtern zu arbeiten.

Immerhin ist FINCK's Arbeit über die Sprachstämme des Erdkreises ein nützliches Nachschlagebuch, das in weitaus den meisten Fragen kurz und treu den heutigen Stand der Wissenschaft widerspiegelt. Zum Zwecke weiteren Fortschritts habe ich besonders auf die Fehler hingewiesen, aber ich lege Gewicht darauf, schließlich zu erklären, daß, wenn ich auch den Plan des Buches für verfehlt erachte, die Ausarbeitung nichtsdestoweniger auf die Dankbarkeit von Laien und Fachgenossen gerechten Anspruch machen darf.

•

Auch gegen das zweite Büchlein habe ich vieles zu bemerken, und doch auch ist es eine sehr verdienstliche Gabe.

Das Ziel FINCK's war bei demselben: einen unmittelbaren Eindruck zu vermitteln der acht Haupttypen, nach denen sich alle Sprachen der Erde ordnen lassen. Er legt dazu ein

charakteristisches Textstück je einer der die Typen repräsentierenden Sprachen vor. Durch eine grammatische Analyse wird dem aufmerksamen Leser ein ziemlich treues Verständnis des Textes und ein Überblick über die in jedem Sprachtypus herrschenden allgemeinen Gesetze und individuellen Besonderheiten geboten.

Im großen und ganzen ist ihm das wohl gelungen. Aber ich glaube, daß FINCK hierbei seinen Lesern im allgemeinen viel zu viel zutraut. Darüber will ich aber nicht rechten.

Nach einem Vorwort, worin er selbst seine Abhängigkeit von STEINTHAL und MISTELI (vielleicht aber nicht mit genügender Deutlichkeit, da er den ebenda genannten anderen Gelehrten viel weniger verdankt) hervorhebt und einer kurzen Einleitung behandelt er nach der Reihenfolge:

Die chinesische Sprache als Typus der wurzelisolierenden Sprachen,
 das grönländische Eskimo als Typus der einverleibenden Sprachen,
 die Bantusprache der Subija als Typus der anreihenden Sprachen,
 die türkische Sprache als Typus der unterordnenden Sprachen,
 das Samoanische als Typus der stammisolierenden Sprachen,
 das ägyptische Neuarabisch als Typus der wurzelflektierenden Sprachen,
 die neugriechische Sprache als Typus der stammflektierenden Sprachen,
 die georgische Sprache als Typus der gruppenflektierenden Sprachen.

Die unlogische Reihenfolge der ersten fünf wird — ich zweifle ob mit Recht — entschuldigt durch die Bemerkung: es sei wohl gut, zunächst möglichst verschiedene Typen zu zeigen, um den Leser aus seiner beschränkten sprachlichen Anschauung förmlich gewaltsam herauszureißen.

STEINTHAL-MISTELI geben in ihrer „Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues“, Berlin 1893, folgende Einteilung:

- | | |
|---------------------------------|--|
| I. Einverleibende Sprachen: | 1. mexikanischer Typus |
| | 2. grönländischer Typus |
| II. Wurzelisolierende Sprachen: | 3. chinesischer Typus (Formsprache) |
| | 4. siamesisch-barmanischer Typus |
| III. Stammisolierende Sprachen: | 5. malaio-dajakischer Typus |
| IV. Anreihende Sprachen: | 6. ägyptisch-koptischer Typus (Formsprache) |
| | 7. Bantutypus [Kafrisch] |
| V. Agglutininierende Sprachen: | 8. uralaltaischer Typus [Magyarisch, Finnisch, Jakutisch] |
| | 9. dravidischer Typus [Kanaresisch] |
| VI. Flektierende Sprachen: | 10. semitischer Typus [Arabisch und Hebräisch] (Formsprache) |
| | 11. indogermanischer Typus (Formsprache) |

Wenn wir von den mexikanischen, siamesisch-barmanischen, ägyptisch-koptischen und dravidischen Untertypen vorläufig absehen, stimmen die fünf ersten Haupttypen mit denen FINCK's gänzlich überein. Daß er statt Malaisch das Samoanische und statt Magyarisch, Finnisch, Jakutisch das Türkische als Beispiel genommen hat, scheint mir nicht übel.

Eigentlich Neues bietet nur seine letzte Gruppe: die flektierende. Nach Analogie der wurzel- und stammisolierenden Gruppen von STEINTHAL-MISTELI hat er Semitisch und Indogermanisch als wurzel- und stammisolierend unterschieden. Und den mexikanischen Typus, der sehr nahe mit dem Georgischen verwandt ist, hat er vom Grönländischen geschieden und ihn den flektierenden Sprachen zugefügt als Dritten im Bunde. Ich gestehe ehrlich, daß ich über die Richtigkeit dieser neuen Gruppierung nicht mit genügender Sicherheit zu urteilen vermag. Dafür würde man eine ganze Reihe der betreffenden Sprachen tüchtig und praktisch beherrschen müssen. Übrigens hat FINCK in seinem Vorwort die Urteilsfähigkeit in diesen Sachen für sich selbst allein unter allen Lebenden reserviert. Ich wage also nur mit bescheidener Furcht zu meinen, daß auch die alte STEINTHAL-MISTELI'sche Einteilung ihre Gründe und Vorteile hatte. Vielleicht ließen sich selbst beide Anschauungen vereinigen, wenn man die Einteilung nicht

linienartig, sondern zirkelförmig verlaufen ließe. Dann bekäme man ungefähr so etwas nach STEINTHAL-MISTELI:

Mexikanisch

| | |
|----------------|-----------------------|
| Indogermanisch | Grönländisch |
| Semitisch | Chinesisch |
| Dravidisch | Siamesisch-barmänisch |
| Uralaltaisch | Malaia-dajakisch |
| Bantu | Ägyptisch-koptisch |

oder nach FINCK:

Georgisch

| | |
|---------------|--------------|
| Neugriechisch | Grönländisch |
| Neuarabisch | Chinesisch |
| Türkisch | Samoanisch |
| Subija | |

was keinen großen Unterschied macht.

Dem ersten Blick auffällig ist das Prinzip von FINCK, nur eine einzige, und zwar lebende Sprache für jeden Typus anzuführen. Natürlich hat dieser Standpunkt seine Vorteile; aber auch die Nachteile sind nicht gering. Unwillkürlich wird FINCK's Leser erstens individuelle Besonderheiten mit generellen vertauschen, zweitens werden gewiß generelle Züge vernachlässigt, die zufällig in der ausgewählten Sprache fehlen, und daß wir individuell die lebenden Sprachen immer genauer kennen als die toten, das ist ein Grund, der selbst erst noch bewiesen werden muß. Denn ich glaube ja ganz gewiß zu sein, daß FINCK selbst z. B. das Lateinische oder das Mittelhochdeutsche viel besser beherrschte als manche, ja vielleicht sämtliche hier von ihm behandelte Sprachen. FINCK ging immer von sehr wahren Ansichten aus, aber die Übertreibung saß ihm in Mark und Blut, und deshalb sind seine Methoden und Schlüsse fast alle nur von einer Seite richtig.

| | Vorherrschen von Empfindungen | Empfindungen und Gefühle gleich stark | Vorherrschen von Gefühlen |
|----------------------|--|---|--|
| Große Reizbarkeit | Anreihende Sprachen: Hottentottisch Buschmännisch Bantusprachen Sudansprachen Nubasprachen Hamitische Sprachen | | Stammisolierende Sprachen: Papasprachen Polynesische Sprachen Melanesische Sprachen Malaiische Sprachen Australische Sprachen (vielleicht nicht alle) |
| Mittlere Reizbarkeit | Wurzelisolierende Sprachen: Indochinesische Sprachen Mon-Khmersprachen | Stammflektierende Sprachen Indogermanische Sprachen | Wurzelflektierende Sprachen: Semitische Sprachen |
| Geringe Reizbarkeit | Unterordnende Sprachen: Singhalesisch Mundaspachen Dravidaspachen Ural-altaische Sprachen Palaoasiatische Sprachen | Gruppenflektier. Sprachen: Kaukasische Sprachen Baskisch | Einverleibende Sprachen: Grönländisch Viele Sprachen der amerikanischen Rasse |

„Die acht Sprachen, die in diesem Buche geschildert werden“, so heißt es im Vorwort, „kommen nicht um ihrer selbstwillen zur Darstellung, sondern als typische Vertreterinnen von

acht Gruppen, auf die sich nach meiner Überzeugung sämtliche Idiome der Erde ohne allzu-große Gewalttätigkeit verteilen lassen. Eine Aufzählung all der Sprachen, die jedem einzelnen Typus anzureihen sind, habe ich aber in diesem Buche nicht vornehmen können, da in dieser Beziehung noch zu vieles der Aufhellung bedarf, als daß ich jetzt schon viel mehr als einen Bericht über ziemlich unbestimmte Eindrücke, die ich gewonnen, geben könnte“.

Man sieht nun an diesen Worten sehr gut, daß FINCK für sich selbst diese Einteilung aller Sprachen versucht hat, und tatsächlich hat er sie auch in einer seiner früheren Schriften („Die Klassifikation der Sprachen“, Marburg 1901) schon veröffentlicht. Ich glaube, daß es deshalb den Lesern des „Anthropos“ nicht unwillkommen sein wird, wenn ich ihnen das betreffende Schema mitteile.

Nur muß ich vorher noch einen Satz aus dem heutigen Büchlein abschreiben, damit man sehe, daß FINCK seither eine der Hauptschwächen seiner Einteilung selbst eingesehen hat: „Um etwaigen Mißverständnissen entgegenzutreten, möchte ich aber wenigstens darauf aufmerksam machen, daß die Anordnung nach Sprachstämmen, wie einem indogermanischen, hamito-semitischen, ural-altaischen und anderen, nur zum Teil mit der Gruppierung um die geschilderten acht Typen zusammenfällt und prinzipiell ganz von ihr zu scheiden ist.“ Immerhin ist bei vielen Sprachstämmen doch ein Typus vorherrschend, und darum meine ich, daß aus vorherstehender Darstellung manches zu lernen ist.

Wie man sieht, hatte ich noch einen anderen Grund, dieses Schema mitzuteilen. FINCK hat sein ganzes Leben dem Ideale nachgestrebt: die psychologischen Gründe der Sprachverschiedenheiten aufzudecken. Darauf spielt er auch im Vorwort an, wenn er sagt: „Das Werk, das ich mir schon vor Jahren zu schaffen vorgenommen, sollte etwas Großes sein.“ „Was ich (früher) mit einiger Kühnheit versuchte, die Eigentümlichkeiten der Sprachen aus der geistigen Eigenart der Völker zu erklären, davon habe ich hier abgesehen, nicht als wenn ich an der Möglichkeit einer solchen Erklärung heute zweifelte oder sie auch nur für wenigstens vorläufig ausgeschlossen hielte, sondern aus dem einfachen Grunde, weil der Raum dazu im vorliegenden Falle nicht ausreichte.“

Nun aber die „kleinere Arbeit“ des Verfassers letzte Arbeit geworden ist und wir die größere, die er plante, nie zu Gesicht bekommen werden, war es nützlich und passend, meinte ich, hier auch die tieferen Gedanken hervorzuheben, die den Verfasser bei seiner Einteilung geleitet haben.

Im Vorherrschen der Empfindungen verbunden mit großer Reizbarkeit, wie wir es bei Sanguinikern antreffen, sah er den Grund der Sprachenstruktur der afrikanischen Sanguiniker.

Im Vorherrschen von Gefühlen, ebenso mit großer Reizbarkeit gepaart, wie wir es bei Cholerikern finden, meinte er die psychologische Ursache gefunden zu haben der Stammisolation, wie sie durch Malaio-Polynesier und Ozeanier gepflegt wird.

Die geringe Reizbarkeit mit dominierenden Empfindungen, wie bei Phlegmatikern, schien ihm der Grund der unterordnenden Sprachenstruktur der früh- und altasiatischen Völker.

Geringe Reizbarkeit mit dominierenden Gefühlen typierte nach seiner Ansicht den melancholischen Charakter des amerikanischen Menschen und seiner Sprachen.

Mittlere Reizbarkeit mit Vorherrschaft von Empfindungen gibt den Indochinesen und Mon-Klimervölkern eine Mittelstellung zwischen Sanguiniker und Phlegmatiker, womit die Struktur ihrer Sprachen übereinstimmen soll.

Mittlere Reizbarkeit mit Vorherrschaft der Gefühle typiert die Semiten und ihre Sprachen als Vermittler zwischen Choleriker und Melancholiker.

Die Europäer schließlich kennzeichnen sich durch eine annähernd gleiche Stärke von Empfindungen und Gefühlen. Nur ist die Reizbarkeit der Indogermanen größer als die der Basken und Kaukasier. Daher auch der verschiedene Bau ihrer Sprachen.

Bisher haben wir nur auf die Verbindung der Wörter m. a. W. auf die Satzstruktur geachtet. Ziehen wir auch die Struktur der Wörter selbst in den Kreis unserer Beobachtung, dann sehen wir seit JAMES BYRNE, „daß in bezug auf die Größe der Bruchstücke der zergliederten Vorstellungskomplexe im Grönländischen und Subijaischen zwei geradezu extreme Gestaltungen vorliegen, ein schwerfälliges Festhalten an einer Anschauungsmasse auf der einen, ein leichtes, bewegliches Fortspringen von einem kleinen Eindruck zu immer neuen kleinen Bildchen auf der anderen Seite“. „Die in diesem Buche behandelten Sprachen sind hinsichtlich des Vorstellungs-

gehaltenes des Wortes, wenn man die allmähliche Verstärkung des fragmentarischen Charakters, die immer größere Zerstückelung der vor Beginn der Rede vorhandenen Vorstellungsmassen darlegen will, wie folgt anzuordnen: Grönländisch, Türkisch, Georgisch, Arabisch, Chinesisch, Griechisch, Samoanisch, Subijaisch*.

Es ist hier nicht der Platz, diese weitgehenden Hypothesen zu beurteilen. Obwohl sie in diesem Buche fast nicht besprochen werden, bilden sie doch dessen Gerüst und innerstes Wesen.

Und wenn auch nur die Hälfte oder auch nur ein Viertel der Kritik Stand halten würde, wären FINCK's Verdienste enorm groß. FINCK war nun einmal der seltenen Männer einer, denen man fast immer zu widersprechen hat und von denen man doch nie scheidet, ohne viel gelernt zu haben.

Ich hatte mir anfangs vorgenommen, die acht behandelten Sprachtypen sämtlich durchzugehen und zu jedem meinen eigenen Standpunkt zu präzisieren. Schon zu lange bin ich aber bei den allgemeinen Prinzipien stehen geblieben. Es mögen also nur noch einige Bemerkungen folgen.

S. 14 kommen schon die „Empfindungsverben“ zur Sprache. Ausführliches darüber in FINCK's Artikel: „Der angeblich passivische Charakter des transitiven Verbs“, KUHN's Zeitschrift, 41, 1907, SS. 209—282. Den Anlaß zu diesem Artikel bildete eine Schrift SCHUCHARDT's: „Über den aktivischen und passivischen Charakter des Transitives“, Indogermanische Forschungen, 18, 1906, SS. 528—531, die von FINCK völlig mißverstanden ist. Man sehe bei ihm z. B. SS. 212 bis 213. Im betreffenden Passus von SCHUCHARDT verdeutlicht das eingeklammerte Wort „Verbalstamm“ nicht „transitives Verb“, sondern „Verb“ usw. Wiewohl die „Empfindungsverben“ also wieder mit allerlei Übertreibung vermischt sind, glaube ich doch, daß sie tatsächlich in vielen Sprachen bestehen, und daß wir in jedem einzelnen Falle auszumachen haben, ob wir mit aktivischen Tatverben, passivischen Empfindungsverben, oder intransitiven Vorgangsverben zu tun haben.

SS. 39—40. Im Grönländischen meint er alle Verba auf Empfindungsverben zurückführen zu können. Ausführlich hat er das zu verteidigen gesucht in einem Sitzungsberichte der Berliner Akademie vom 23. Februar 1905, Bd. I, S. 280 ff. Die Kasus, die UHLENBECK (Abhandl. Koninkl. Akademie von Amsterdam, Letterk. VIII, no. 3, 1907) als Intransitiv und Transitiv einander gegenüberstellt, heißen bei FINCK Absolutiv und Dativ. Wenn FINCK eine Sprache wie das Baskische gekannt hätte, wo wir den casus transitivus im lebendigen Gebrauche so deutlich hervortreten sehen, würde er mit dieser neuen Erklärung wohl nie ans Licht getreten sein.

S. 27. Hier stoße ich zuerst auf eine Eigentümlichkeit FINCK's, die mir auch später noch öfters aufgefallen ist; und die vielleicht am leichtesten erst negativ dahin zu charakterisieren wäre, daß er die vor der Hand liegenden Vergleichungspunkte mit unseren europäischen Sprachen und zumal mit unseren Mundarten gar nicht zu bemerken scheint, sie jedenfalls fast nie angibt. Und das ist so stark, daß ich das einzige Mal, wo er es mit einigem Nachdruck tut, sogleich an der Satzwendung eine fremde Mentalität zu spüren meinte, was sich beim Nachsehen als richtig herausstellte: Die Vergleichung der bantuischen Applikativformen mit den deutschen Transitivverba mit *be*-Präfix ist fast wörtlich aus MEINHOF's „Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen“, Berlin 1906, S. 77, entnommen. Als ich nun versuchte, diese Eigentümlichkeit in FINCK's Sprachgruppierungen positiv zu benennen, konnte ich keinen besseren Ausdruck für meinen Gedanken finden als: FINCK's Sprachbetrachtung ist die abstrakte Sprachbetrachtung eines grauen Theoretikers, seine Mentalität ist nicht grün, nicht lebensfrisch genug, um zu keimen an der sprudelnden Quelle der frei dahinfließenden Natursprachen. Seine Sprachkenntnis wird nie zum Sprachgefühl. Es ist immer ein mittelbares Nähertreten, nie ein unmittelbares Umfassen. Man hat mir erzählt, daß FINCK auch Dichter war und Verse machte; nun, ich habe sie nicht gelesen und kann über deren Kunstwert nicht urteilen, aber in diesem Buche ist seine Sprache doch niemals freie schaffende Kunst, sondern immer nur schwer erungene Wissenschaft. Alle seine Übersetzungen sind äußerst schwerfällig. Man vergleiche nur die lebendigen Übersetzungen der Missionare, die jahrelang mit den Eingebornen gelebt haben, mit den seinigen. Was bei ihnen leichte Andeutung ist, wird bei FINCK schwerverständliche Beschreibung (S. 47, 52—53). Öfters fühlt er es selbst (S. 43, 61 ff.). Aber er kann sich seinen eigenen Denkgewohnheiten nicht entziehen. Daran knüpft sich auch die Sucht, alle Wortstückchen ausdrücklich zu übersetzen: das deutsche Wort „Gelegenheit“ würde er konsequent durch „Samt-verbeugen-

art* wiedergeben. Der feinsinnige Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Sprachen ist ihm nicht recht klar geworden. Wenn eine Sprache keine Kasus hat, übersetzt er immer mit dem Nominativ (z. B. S. 64—65), was zumal bei Pronomina natürlich einen holperigen Eindruck macht. Auch faßt er vieles nominal, was verbal gemeint ist. Alle seine Übersetzungen sollen immer vor allem fremdartig aussehen, vor einer uns sprachlich ansprechenden Ausdrucksweise sträubt er sich. Viele dieser Fehler hat er wahrscheinlich dem Beispiele FR. MÜLLER's entnommen, aber es wird doch endlich einmal Zeit, daß wir uns aus dem Banne dieses hochverdienstlichen Forschers losmachen. Es ist nun einmal ein fatales Mißgeschick, daß große Männer meistens mit ihren Fehlern ebenso stark als mit ihren Vorzügen zur Nachfolge einladen.

Schließlich sieht man nur zu oft, daß er die „Prinzipien der Sprachgeschichte“ von HERMANN PAUL entweder nicht in sich aufgenommen oder wieder vergessen hat. Die feinuancierten Übergänge zwischen Compositum, Ableitung und Simplex, die Theorie der stofflichen und formalen Gruppen des psychologischen Prädikates und der anderen syntaktischen Grundverhältnisse sind ihm unbekannte Größen geblieben. Auch aus meinen „Principes“ hätte er vielleicht manches lernen können. Auch v. D. GABELENTZ und JESPERSEN sind vernachlässigt. FINCK war zu persönlich, um viel von den lebenden Fachgenossen lernen zu wollen. Aber es wäre schade für die Wissenschaft, wenn wir, ihm nachfolgend, nichts würden lernen wollen von ihm.

Dr. J. VAN GINNEKEN, S. J. — Maastricht, Holland.

Dr. Schultz. *Sprichwörtliche Redensarten der Samoaner.* Verlag von E. LUEBKE, Apia-Samoa, und W. SÜSSEROTH, Berlin (o. J.). 274 SS. 8°.

Eine sehr wertvolle Ergänzung zu KRÄMER's bekannter Monographie von Samoa. Dr. SCHULTZ, Oberrichter in Apia, hat sich die anerkennenswerte Mühe gegeben, von mehr als dreißig Eingebornen 560 *muāgagana* zu sammeln und, was bedeutend schwieriger ist und der Sammlung ihren großen Wert gibt, ihre genaue Übersetzung und den Anlaß ihrer Entstehung festzustellen. Die *muāgagana* sind „feststehende, in knapper, meist elliptisch verstümmelter Form gehaltene Aussprüche, die aus der Mythologie und der Geschichte oder aus Vorgängen des täglichen Lebens entnommen sind und dazu dienen, Meinungen und Willensäußerungen zu veranschaulichen“, sie bilden den beliebtesten Schmuck der Rede bei den *tulāfale*, den offiziellen Rednern, die deshalb zugleich mit den *matai*, den Häuptlingen, allein imstande sind, Sinn und Entstehung derselben vollständig anzugeben.

Der Nutzen der Sammlung ist zunächst ein lokaler für alle Europäer, die mit den Samoanern, besonders den vornehmen, in Beziehung stehen und die durch die Benutzung dieser Sammlung dahin kommen werden, sowohl diese so häufig in der Rede vorkommenden Anspielungen zu verstehen, als auch selbst sie zu verwenden, was natürlich nur dazu beitragen kann, Ansehen und Beliebtheit bei den Eingebornen sich zu erwerben. Den weiterreichenden Nutzen für Ethnologie und Linguistik braucht man wohl nicht eigens hervorzuheben. Die letztere findet hier mancherlei ältere Wörter und Wortformen und mancherlei Kontraktionen, so von *o le*, *a le*, *i le* in *ā*, dreisilbige Verben in zweisilbige (*mōli* aus *momoli* usw.). Der ersteren kommen die zahlreichen Mythen zugute, auf welche die *muāgagana* anspielen, sowie die vielen Beziehungen auf stets sehr konkrete Einzelheiten aus der materiellen, sozialen und psychischen Kultur, an denen sie reich sind. So wird z. B. durch die *muāgagana* Nr. 112 und 124 (S. 50, Anm. 1 steht irrigerweise 113, die Berichtigung S. 271 hat „113 und 114“, was ebenfalls nicht verständlich ist, da beide keinerlei Beziehungen offenbaren) dargetan, daß auf Samoa ehemals Pfeil und Bogen (*fana*) nicht nur, wie schon KRÄMER (a. a. O. II, S. 171) dargetan, beim Fischfang, sondern auch bei der Jagd auf Tauben gebraucht wurden.

Die ganze Sammlung zerfällt in folgende Teile: I. Fischerei, II. Jagd, III. Handwerk und sonstige Arbeit in und außer dem Hause, IV. Nahrung und deren Zubereitung, V. Spiel, Tanz und Feste, VI. Reisen, VII. Verschiedenes. Diese letztere Abteilung, die bei weitem umfangreichste, hätte wohl noch weiter gegliedert werden sollen; sie ist besonders reich an Mythen und Geschichten. Ein Nachtrag bringt noch 68 weitere *muāgagana*, die in die vorhergehenden Teile einzureihen wären. Ein dankenswertes alphabetisches Verzeichnis aller samoanischen Wörter beschließt das sehr verdienstvolle Werk.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

P. W. Schmidt. *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen.* Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde. Bd. VI/VII. Verlag von STRECKER & SCHRÖDER. Stuttgart. 1910. IX + 315 SS. 8°. Preis: Mk. 9.60¹.

Der schon längst als Ethnologe rühmlichst bekannte Autor hat mit diesem Werke seinen Ruf aufs neue begründet. Selten wird man in der ethnologischen Literatur einem Werke von diesem Umfang begegnen (etwa 300 Seiten), das in allen seinen Teilen so durchgearbeitet und durchdacht ist als dieses. Immer, auf jeder Seite findet man die Hinweise auf die benützte und sehr gründlich ausgenützte Literatur, so daß man jede angeführte Tatsache sofort kontrollieren kann, und jeder Schluß wird so ausführlich dokumentiert, jede Erscheinung durch so viele Beobachtungen begründet, daß man staunt über diesen unermüdlichen Fleiß. Gerade darum ist es aber auch äußerst schwierig, den Autor zu kritisieren; denn jede Kritik würde gleiches Studium erfordern, wie der Autor geleistet hat. Leider ist mir nun die eigentliche Literatur über die Pygmäen vollständig unbekannt, und gerade darum muß ich eingestehen, daß die Besprechung besser einem anderen übergeben worden wäre, die ich zu liefern versprach, allerdings bevor mir das Werk bekannt war. Ich muß mich also auf den Standpunkt stellen, daß die Literatur richtig zusammengetragen und unparteiisch ausgenützt worden ist, und meine Bedenken dürfen nicht an Details, sondern nur an Allgemeines anknüpfen.

Da wäre nun wohl die Frage angebracht, warum ich denn überhaupt Bedenken vorbringen will und mich nicht lieber auf ein reines Referieren beschränke. Diese Frage wäre damit zu beantworten, daß ich damit erstens nicht dem ausdrücklich ausgesprochenen Wunsche des Autors genügen würde, und zweitens will ich auch darum meine Bedenken nicht zurückhalten, weil ohne das Gegengewicht dieser Bedenken die ungeheuere suggestive Kraft, welche von diesem bewundernswerten Buche ausgeht, die Pygmäenforschung selbst benachteiligen könnte. Es ist ein allgemein bekannter Fehler bei den ernstesten Forschern, daß sie dem selbst Erforschten größere Bedeutung zumessen als dem, was andere durchforscht haben. Die Bedeutung wird eingeschätzt nach der verwendeten selbst empfundenen Mühe, und so sieht man z. B. regelmäßig, daß jeder, der eine Biographie schreibt, der beschriebenen Person eine allzuweit gehende Bedeutung zulegt oder, daß der Naturforscher, welcher ein primitives Naturvolk kennen lernte, dieses stets als das primitivste darstellt oder den von ihm ausgegrabenen Schädel als den affenähnlichsten bezeichnet.

So stellen die SARASIN ihre Weddas tief unten, ebenso KLAATSCH seine Australier, HAGEN seine Kubus usw., und unser Autor tut hier gleiches mit seinen Pygmäen. Denn das ist der Zweck des Buches, zu beweisen, daß die Pygmäen in Afrika und Asien als Urrasse, also als älteste noch lebende Menschenrasse zu betrachten sind. Diese Ansicht wird dann mit einem Scharfsinn verteidigt, der unsere Bewunderung erregt; wir bemerken aber mit Bedauern, daß diese Auffassung für den Autor nicht mehr als eine strittige Tatsache, sondern als eine bewiesene gilt, wodurch jede weitere Untersuchung, zu der der Autor selbst anregt, eigentlich überflüssig erscheinen könnte. Das Buch ist vielfach in einem Ton gehalten, als ob kein Widerspruch mehr denkbar sei, seine Auffassungen siegen überall unbedingt, und auf dem weiten zurückgelegten Wege läßt der Sieger nichts anderes als Leichen hinter sich liegen (S. 291), nämlich die zahllosen von ihm totgeschlagenen Theorien seiner Vorgänger. Ich fürchte, der Autor hat durch diese allzugroße Siegesgewißheit seine Arbeit geschädigt. Durch die Schärfe seines Verstandes und seiner hervorragenden Dialektik, durch seine große Kombinationsgabe hat er ein solch

¹ [Für Leser, die mit dem wissenschaftlichen Betrieb vielleicht nicht ganz bekannt wären, sei hier bemerkt, daß der Umstand, daß ich auf die Gegeninstanzen und Bedenken des Herrn Dr. KOHLBRUGGE hier nicht antworte, kein Zeichen dafür ist, daß ich ihnen nichts entgegenzusetzen hätte. Sondern es ist vielmehr Usus, daß auf eine Besprechung seines Werkes der Autor nicht gleich in der nämlichen Zeitschrift antwortet; wenn allerdings in einigen Zeitschriften der gegenseitige Gebrauch sich etwas einzubürgern scheint, so habe ich selbst das immer als wenig geschmackvoll empfunden. Noch weniger, glaube ich, darf der Umstand, daß der Autor zugleich Herausgeber der betreffenden Zeitschrift ist, ihm ein besonderes Privileg nach dieser Richtung hin verleihen. Diesen Standpunkt möchte ich hier ein für allemal präzisieren für die Fälle, daß auch in Zukunft irgendwelche meiner Arbeiten im „Anthropos“ besprochen werden. Für jetzt habe ich Herrn Dr. KOHLBRUGGE nur bestens für seine eingehende Kritik zu danken. P. W. SCHM.]

übermäßiges Kraftbewußtsein, daß er zu sehr seines Sieges im voraus bewußt ist, während in solchen Dingen doch keine mathematische Sicherheit zu erlangen ist.

Wie fein durchdacht er zu argumentieren weiß, davon will ich hier nur ein Beispiel anführen. Es ist ihm daran gelegen, bei seinen Pygmäen einen reinen Monotheismus nachzuweisen, einen erhabenen Gottesgedanken, und darum paßt es ihm nicht recht, daß in der Vorstellung der Gottheit manche Anthropomorphismen vorkommen. Um sie wegzudeuten, schreibt er (S. 244): „Ich möchte ferner zu bedenken geben, daß wir noch längst nicht so weit sind, zu wissen, ob die Mitteilungen, die wir über die Religion der Pygmäen besitzen, von ‚frommen‘ Individuen der Pygmäenvölker oder von ‚freigeistigen‘, von ‚genialen‘ oder von ‚praktisch-nüchternen‘ stammen.“ Der Einwand ist berechtigt, aber sollte der Autor nicht fühlen, daß nun dieselbe Hyperkritik auf alle die Mitteilungen, welche ihm in der Literatur genehm sind, die seine Auffassung stützen, angewandt werden könnte? Daß man nun auch fragen muß, zu welcher der von ihm angedeuteten Gruppen die Eingebornen und die europäischen Bericht-erstatte¹ gehörten, auf welche er sich stützt? Haben erstere nicht aus Gefälligkeit gegen Europäer einen Monotheismus erheuchelt? SCHMIDT selbst kann nun allerdings jeden ihm nicht genehmen, mit seinen Auffassungen im Widerspruch stehenden neuen Bericht mit dem Bedenken zurückweisen, daß sie auf den Mitteilungen „freigeistiger Forscher“¹ oder „freigeistiger Pygmäenzügen“ beruhen, aber umgekehrt kann man in gleicher Weise den Bericht jedes Missionärs (V. DER BURGT, LE ROY), wie den über die Pygmäen Zentralafrikas, in Zweifel ziehen. Es ist eine sehr bekannte Tatsache, daß man bei Eingebornen „hineinexaminieren“ kann; denn meistens sind sie lieber höflich als wahr. Daraus geht hervor, daß, um den eigenen Standpunkt zu verteidigen, der Autor in seinen Bedenken so weit geht, daß schließlich gar nichts mehr übrig bleibt, wenn die Gegenpartei sich gleicher Waffe bedient. Wenn der Autor sich gerade auf seinen historischen Standpunkt beruft, gelangt man dann schließlich zu dem Endergebnis, daß Historie keine Wissenschaft ist, weil sie allzusehr durch vorgefaßte Meinungen des einzelnen beeinflusst wird.

Ich schrieb oben die Worte, daß das Buch die Pygmäenforschung benachteiligen könnte. Ist es doch vielfach wie ein Schlachtruf, und darum wird niemand mehr die darin verborgene schöne Tatsachensammlung lesen können, ohne diesen Schlachtruf zu hören, in den er entweder einstimmen wird oder den er mit feindlichem Ruf beantworten muß. Gesetzt ein ernsthafter Arzt zöge nach Zentralafrika, um sich dort ganz den Kranken unter den Pygmäen zu widmen und gleichzeitig ethnologische Studien zu treiben, dann wird er dieses Buch mitnehmen, und wenn er nicht über einen sehr unabhängigen Charakter verfügt, so wird er entweder nur das sehen, was mit den Auffassungen SCHMIDT's übereinstimmt, oder er wird, aufgereizt durch den geistigen Zwang, den dieses suggestive Buch ausübt, in das Gegenteil umschlagen. Ich nannte hier absichtlich einen Arzt, weil ich aus praktischer Erfahrung weiß, daß dieser sich am leichtesten bei den Naturvölkern einbürgert, und ich möchte wünschen, daß SCHMIDT's Aufruf zur näheren Erforschung der Pygmäenvölken nicht ungehört verhalle. Dann sollte man aber im Auge behalten, daß man ein Volk nur kennen lernt, wenn man jahrelang unter demselben lebt; Expeditionen können uns da nicht helfen.

Das ist eben auch die schwache Seite dieses Buches, wofür der Autor allerdings nicht verantwortlich gemacht werden kann, daß alle Originalberichte, von denen er ausgeht, vielleicht mit Ausnahme derer über die Andamanen, seinen eigenen Zeugnissen nach vielfach als unzureichend zu bezeichnen sind. Eben darum widerstrebt es mir, daß der Autor, wie bewundernswert er auch mit diesem mangelhaften Material operiert, darauf Schlüsse baut, die alle herrschenden Auffassungen (siehe S. 284—299) umstoßen. Das widerstrebt mir auch an den vielen Stellen, wo ich mit dem Autor völlig übereinstimme. Besonders sollten Ethnologen, die nie selbst im Felde beobachteten, recht vorsichtig mit der Waffe der Dialektik sein. Es ist leicht (S. 244), theoretisch anzunehmen, daß Liebe und Dankbarkeit vorhanden sein müssen gegenüber einem höchsten Wesen, das man als den Ursprung des Guten anerkennt (S. 199), etwas anderes aber ist es, dies zu beweisen; was mir nie gelungen ist. Daß die Andamanesen überhaupt dankbar sein können, wäre auch noch zu beweisen.

¹ [Hier ist mir wohl die Bemerkung gestattet, daß ich nirgendwo in meinem Pygmäenbuch Angaben der europäischen Bericht-erstatte¹ mit Berufung auf ihren „Standpunkt“ oder ihre „Auffassung“ zurückgewiesen oder in Zweifel gezogen habe. P. W. SCHMIDT.]

Ich möchte weiter darauf hinweisen, daß, wenn der Autor nur die zentralafrikanischen Zwerge, die Buschmänner, die Aeta, die Andamanesen und die Semang (S. 7) zu den Pygmäen rechnet, mir der Ausschluß der Weddah und Toala nicht genügend begründet erscheint durch seinen Hinweis auf HAGEN's Arbeit (S. 15). Ich möchte diese und vielleicht andere Stämme bei einer vergleichenden Pygmäenforschung einstweilig noch nicht ausschließen.

Weiters möchte ich darauf hinweisen, daß dort, wo ein Volk außerhalb des Weltverkehrs, unberührt vom Handel, nur der Bebauung seiner Scholle oder der Jagd lebt, sich sofort viele der primitiven Merkmale zeigen, welche SCHMIDT bei seinen Pygmäen entdeckt. Monogamie, Gleichstellung der weiblichen und männlichen Persönlichkeit, Treue in der Ehe, Kinderliebe, fehlender Kindesmord, fehlender gegenseitiger Kampf, große Ehrlichkeit, Wahrheitsliebe usw. (S. 288—291) findet oder fand man in ähnlicher Weise bei den Tenggeresen auf Java und den Cariben von Surinam. Da diese nun gar keinen Anspruch auf Primitivität erheben, so wird man dies zu beachten haben, wenn man das für Urvölker wirklich Charakteristische zusammenstellen will. Man hat dann die Frage zu beantworten, ob der Urmensch von Natur so ist, oder ob jeder Mensch unter gewissen äußeren Umständen so wird.

Noch einem anderen Umstand soll man Rechnung tragen. Der Mann gewinnt das lieb, wofür er arbeitet, der Förster liebt seinen Wald, der Maschinist seine Lokomotive, der Mann, der sich dem Studium eines Naturvölkchens widmet, gelangt leicht dazu, dieses zu idealisieren, weil ihm einige gute Charaktereigenschaften, die er zu Hause vermißte, dort in reicher Fülle entgegentreten. Wer z. B. unter den Armen Europas gearbeitet hat und empfand, welche Kunstmittel man benutzen muß, um die Börsen der Reichen zu öffnen, der wird ein Volk, das keine Armensorge nötig hat, weil jeder für seinen Nächsten in kommunistischer Weise eintritt, für ein ideales erklären und nur allzu geneigt sein, die daneben vorhandenen schlechten Eigenschaften außer acht zu lassen. Die „liebenswürdigen Wilden“ sind gerade so gut eine Phrase wie die „Degeneration der europäischen Völker“. Wer sich belehren will, wie weit ein Autor abirren kann, der lese nur das sonst so bewundernswerte Buch „The soul of a people“ von FIELDING; wer das nicht für einseitig hält, der muß sofort Buddhist werden. FIELDING sieht keine Schattenseiten, die der Unbevorurteilte gesehen haben würde; das hat man auch für die Pygmäen zu beachten.

Weiter fällt häufig auf, daß der Autor seine Hypothese, die sein Buch doch begründen soll, schon als bewiesene zum Beweise benutzt. So nimmt er S. 48 an, daß die Zirkumzision, wo sie sich findet, auf fremdem Einfluß beruht, und begründet dies damit, daß sie den anderen Pygmäen fehlt. Der Schluß ist doch erst erlaubt, wenn die Zusammengehörigkeit aller Pygmäen allseitig anerkannt ist und gegen diese Auffassung ließen sich auch aus diesem Buche Bedenken sammeln. Diese Stelle gibt auch einen eigentümlichen Blick auf die allzu apodiktische Ausdrucksweise des Autors, wenn er S. 47 zuerst erklärt, daß die Zirkumzision vollständig unbekannt sei, und dann S. 48 zugeben muß, daß sie bei zwei Stämmen nachgewiesen wurde. Vollständig unbekannt ist sie dann doch nicht. Ebenso, wenn er auf S. 44 erklärt, daß von allen Menschenrassen die Pygmäen es sind, die ihren Körper am meisten im reinen Naturzustand belassen. Dann kann ich hier aus eigener Erfahrung die Tenggeresen als noch reiner nennen, ohne hier in der Gelegenheit zu sein, in der Literatur nach anderen zu suchen. Auf S. 70 sehe ich nicht ein, warum die Andamanesen nicht Bogen und Pfeil übernommen haben könnten, ohne ihr Blut zu mischen mit dem des Volkes, von dem sie diese Waffen übernahmen. Wenn SCHMIDT (S. 110) dem Steinalter ein Holz- und Knochenalter vorausschickt, so nimmt er hier wieder an, daß schon bewiesen ist, was sein Buch beweisen soll, nämlich, daß die Pygmäen als Urrasse anerkannt sind, was ihm z. B. GIUFFRIDA RUGGERI nicht zugeben würde, sofern SCHMIDT sich im ersten Teil auf das biogenetische Grundgesetz beruft¹.

Wer erfahren hat, wie ungeheuer häufig, namentlich in den Tropen, die Paraphimosis ist, der kann die Zirkumzision nicht mehr als eine die Pubertät anzeigende Zeremonie (S. 47) betrachten, sondern denkt vielmehr an eine vernünftige hygienische Maßregel. Schwer fällt dem Autor, die sonst hervortretende (S. 156 ff.) Sittlichkeit mit dem freien Geschlechtsverkehr vor der Ehe, die von einigen Autoren bezeugt wird, zu vereinigen, und er ist hier, wie öfter, geneigt, die Richtigkeit der Originalberichte anzuzweifeln, zumal dann doch viele Kinder außer-

¹ I Caratteri pseudo-infantili. Arch. per l'antrop. e l'etnol. 1909. Bd. XXXIX.

halb der Ehe geboren werden müßten, was tatsächlich nicht vorkommt. Der Schluß scheint einem Europäer logisch, ist es aber nicht; denn auch bei den Tenggerezen legt man den männlichen Gast zu den jungen Mädchen. Man hat dort eben die Kunst gelernt, sich geschlechtlich auch während der ganzen Nacht zu amüsieren ohne emissio penis; Europäer, die neben solchen jungen Mädchen gelegen haben, haben mir dies bezeugt. Alles war ihnen erlaubt, nur Oben- genanntes nicht. Dann scheint die Sittlichkeit sehr hoch zu stehen!

Kräftig kämpft der Autor gegen die Auffassung, daß die Religion sich aus Animismus entwickelt habe. Ich lasse es dahingestellt, ob die bekämpfte Auffassung richtig oder unrichtig ist, weil mir überhaupt die leidige Frage nach dem Ursprung der Dinge nicht sympathisch ist; man kämpft hier mit Rätseln, die man nicht lösen kann. Sehr unwahrscheinlich aber scheint es mir, daß die Pygmäen den Animismus nicht kennen sollten. Wenn der Glaube an ein höchstes Wesen nach SCHMIDT (?) dem Menschen von Natur eigen ist, dann gilt gleiches meiner Auffassung nach vom Animismus. Ich behaupte dies nicht, weil ich in den Tropen allerdings nur animistische Menschen kennen lernte, sondern weil eben der Animismus mir eine Notwendigkeit zu sein scheint, für den logisch denkenden, nach Kausalität fragenden Menschen, und zu diesen gehören nach SCHMIDT auch die Pygmäen (S. 287). So lange nicht durch Naturwissenschaft Naturgesetze gefunden sind, muß der Mensch, um sich manche Erscheinungen plausibel zu machen, zur Allbeseelung der Natur greifen, also zum Animismus, und er wird dies um so eher dort tun, wo er seiner Gottheit eine hohe Stellung zugewiesen hat, die so hoch ist, daß sie entweder nicht schädigen will oder sich mit den kleinen Dingen nicht einläßt. Im Mohammedanismus, im Christentum des Mittelalters sehen wir eine große Entfaltung des Animismus. Ich gebe sofort zu, daß ich meine Auffassung abzuändern hätte, wenn sich wirklich Völker ohne Animismus fänden, aber so zwingend sind die vorliegenden Berichte über die Pygmäen noch nicht, daß ich mich heute schon zu bescheiden hätte.

Ich will nicht weiter in Details treten, die ja allzu leicht darauf hinausgehen, daß der Referent dasjenige lobt, was ihm sympathisch ist, und dasjenige tadelt, was ihm nicht paßt. Mit ersterem könnte ich mehr Seiten füllen als mit letzterem, unterlasse dies aber auch darum, weil ich überzeugt bin, daß der Autor durch sein allzu großes Vertrauen in die Richtigkeit eigener Auffassungen einen Streit erregen wird, der hier mehr durch diese als durch die gesammelten Tatsachen geschürt werden wird. Ganz wie FIELDING in seinem obengenannten Buch hat er zu viel auf einmal beweisen wollen, und ich bedauere dies aufrichtig, weil das Urteil über dieses sonst so vorzügliche Buch dadurch beeinflußt werden wird.

So viel steht fest, daß seine Auffassung der Pygmäen so gut begründet erscheint, daß sie als eine gleichberechtigte neben die anderen Abstammungstheorien zu stellen wäre, die ich an anderem Orte kritisiert habe¹; eine so gründliche Durcharbeitung treffen wir nur bei SCHWALBE, der wohl nicht unterlassen wird, sich über die Differenzen zu äußern. Die Gegner SCHMIDT's werden, wenn sie aufrichtig sind, zugeben müssen, daß sie gerade so gut wie er von einer „Voraussetzung“ ausgehen, deren Anerkennung sie fordern. SCHMIDT's Dialektik wird ihnen zeigen, daß ihre Auffassung nicht so selbstverständlich ist, wie sie glauben. Dadurch kann das Buch großen Nutzen bringen. Wenn man sich nur den herrschenden Auffassungen anschloß, dann fand die oberflächlichste Studie günstige Kritik; mich freut es, wenn SCHMIDT solche zu Dutzenden mit seinem scharfen Schwert niederschlägt.

Ich lege das Buch mit dem dankbaren Gefühl aus der Hand, daß es mir eine Fülle von Anregung bot, und meiner Auffassung nach ist dies das lobendste Wort, das man einem Buche mit auf den Weg geben kann.

J. H. F. KOHLBRUGGE — Neapel.

Dr. S. Funk. *Die Entstehung des Talmud.* Leipzig. G. J. GÖSCHEN. 1910. (Sammlung GÖSCHEN, Nr. 479, jede Nummer Mk. —.80.)

Wenn irgend jemand unter den jüdischen Gelehrten unserer Zeit berufen war, die Entstehung des Talmud in kurzer, abgerundeter, prägnant vollständiger Darstellung einem größeren

¹ KOHLBRUGGE, Die morphologische Abstammung des Menschen. Stuttgart 1908.

jüdischen und christlichen Publikum zu schildern und — ohne irgend welche Polemik — die Vorurteile zu zerstreuen, die gegen den Talmud bestehen: so ist es Dr. S. FUNK in Boskowitz. Vorurteile gegen den Talmud haben Juden wie Christen; letztere wegen der bekannten, immer wieder angerufenen Erzählungen, in denen in bösen Zeiten sich unleugbar Gehässiges niedergelegt hat und die in den älteren Ausgaben nicht abgedruckt werden durften, erstere, weil ihnen der Talmud wie eine Sammlung von exegetisch-juristischen Diskussionen ohne Wert für das Leben in unseren späten Jahrhunderten erscheint; Traditionen, die sie am liebsten links liegen lassen, da zudem die Form der Diskussion, die wie in stenographischen Protokollen festgelegt ist, eben den Leser mehr abschreckt, als anzieht. Der nach der Tradition lebende Jude erscheint ihnen als rückständig. Mag ja sein, aber auch die Geschichte hat ihr Recht. Wer je, ohne vorher die Abfolge der jüdischen Lehrer und Schüler studiert zu haben und, stets diese Reihe im Auge behaltend, an die Lesung auch nur eines dieser Traktate herantreten wollte, um Aufschlüsse zu erhalten, würde — wüsten Kopfes — den Riesenband oder die handlicheren Übersetzungen schnellstens beiseite legen und nicht mehr einen zweiten Versuch machen. Mindestens das Buch von FUNK oder die Einleitung in den Talmud von Prof. H. L. STRACK müßte jeder studieren, der auch nur die Übersetzungsarbeit von WÜNSCHE mit Nutzen lesen wollte. Hier ist nicht der Platz, den wohlgeordneten, reichen Inhalt des nur 123 Seiten umfassenden Buches von FUNK zu skizzieren. Aber es darf nicht übersehen werden, daß wirklich auch manche Partien alttestamentarischer und neutestamentarischer Forschung aus dem Büchlein erwünschtes Licht erhalten, ich nenne nur Namen: Schammaj und Hillel, Phariseer und Sadduzäer, Gamaliel. Wie ein Strom, der aus vorbiblischen Quellen entspringt und auf seinen Wogen manch uraltes babylonisches und ägyptisches Geistesgut mitbringt, so zieht in diesem Büchlein die Geschichte der Tradition jüdischen Rechtes und jüdischer Exegese vor unserem Auge vorüber und gewinnt uns mindestens Achtung ab. Eines besonderen Lobspruches bedarf das bescheidene, grundgelehrte Werk Dr. FUNK's nicht.

Hofrat Dr. W. A. NEUMANN — Mödling.

H. Messikommer. *Aus alter Zeit. Volksleben (im Dialekt), Gesang und Humor im zürcherischen Oberlande. II. Teil. 8^o. 247 SS. Zürich. ORELL FÜSSLI. 1910. Preis: Mk. 4.20 (Fr. 4.80) br.*

Neben der reichhaltigen und urwüchsigen Dialektdarstellung der Volkskunde ist diesmal auch mehr für Folkloristen geboten. Das Ganze ist in einen angenehm verlaufenden Zusammenhang gebracht, der höchstens Fernstehenden hier und da, wenn nicht oft, vor schwierigeren Wortformen halt machen läßt, während für Tier- und Pflanzennamen ja ein Vokabular geboten ist. Gelegentlich sind in Anmerkungen überdies noch brauchbare Zusammenstellungen gemacht: Fremdwörter (S. 86), Übernamen (S. 92, bes. 104 und 127, 129, 134, 170), Vornamen (S. 149), Interjektionen und Lockrufe (S. 97) und Fluchphrasen (S. 110), Steigerungsformen (S. 119), Hausbenennung (S. 131), „Betrunkensein“ (S. 163), Ausdrücke für Armut (S. 164, 167), Küchengeräte (S. 173). Nur bei den Liedern sind wohl manche zu bekannt und allgemein, als daß sie ganz hätten hergesetzt werden sollen, ihr Vorkommen zu erwähnen würde meines Erachtens genügt haben. Für Freunde der Volkskunde wird das Büchlein eine angenehme Fortsetzung der ersten Sammlung¹ des Verfassers sein.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

Paul Ehrenreich. *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen.* Mythologische Bibliothek IV, 1. Leipzig. J. C. HINRICH'sche Buchhandlung. 1910. VIII + 288 SS. 8^o.

Wenn man das hier vorliegende Werk ganz kurz charakterisieren wollte, so müßte man ihm keinen geringeren Titel geben als das eines Lehrbuches der allgemeinen Mythologie. Dabei wäre „allgemeinen“ zu betonen; denn dadurch unterscheidet es sich, zu seinem be-

¹ s. „Anthropos“ 1910, S. 282.

deutenden Vorteile, von anderen mythologischen Werken, daß es, soweit es bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung möglich ist — nur Australien hätte noch mehr berücksichtigt werden sollen —, das gesamte mythologische Material aller Völker heranzieht. Dazu war EHRENREICH wie kein anderer berufen, denn kaum ein anderer zeitgenössischer Forscher ist mit diesem Material so eingehend vertraut wie er. Die knappe, übersichtliche Form, die trotz aller Umfassendheit dem Ganzen gegeben ist, die einleuchtende Fassung der aus dem weitläufigen Material sich ergebenden Gesetze und Regeln, die Vorführung der hier aufgestellten Theorien und die allseitige verständige Auseinandersetzung mit ihnen: das alles macht das Werk in ganz vorzüglicher Weise geeignet zur Einführung in die allgemeine Mythologie, zu einem Lehrbuch derselben.

Der Hauptvorzug des Werkes liegt, wie schon bemerkt, in der auf ethnologische Grundlagen sich stützenden Heranziehung sämtlicher Mythologien. Gerade sie befähigt zu entschiedenem Fortschritt nach vielen Seiten hin, indem sie die Einseitigkeiten überwinden hilft, deren zeitweilige Befolgung die Mythologie so vielfach in Stagnation und dann zur Mutlosigkeit und Verzweigung an der Möglichkeit einer mythologischen Wissenschaft überhaupt geführt hat. Sie schlägt Bahnen, die an all den Pan-Theorien, dem Panbabylonismus, dem Pansolarismus, dem Panlunarismus, dem Pankalendarismus, der Panmigrationstheorie, dem Panelementarismus, glatt vorbeiführen. In der Ablehnung all dieser Einseitigkeiten kann man dem Verfasser nur entschieden beistimmen. Man braucht nicht zu fürchten, daß man von ihm zu wahl- und charakterlosem Eklektizismus verführt würde. Seine Methode ist nicht eine bloß negative, sie legt auch neue positive Richtlinien. Als solche ist vor allem anzusehen die Hervorhebung der Naturmythologie als des sichersten Ausgangspunktes für eine wirklich methodische Mythenforschung, weil sie ein Objekt darbietet, von dem wegen seiner Allgegenwart für alle Menschen zu allen, besonders aber in den frühesten Zeiten die meisten Mythen ausgegangen sind. Auch darin werden die meisten Ethnologen dem Verfasser beistimmen, daß unter den Naturvorgängen die auf die beiden großen Gestirne, Mond und Sonne, bezüglichen vor allen mythenerzeugend sind und deshalb auch von der Forschung vor allen beachtet werden müssen. Wenn EHRENREICH unter diesen beiden dann den Mond als den ersten und fruchtbarsten Mythenenerzeuger bezeichnet, so wird vorläufig wohl seine Gefolgschaft sich etwas verringern, ich selbst sehe keinerlei Hindernis, ihm auch hier im Prinzip zuzustimmen. Meine Vorbehalte beginnen erst bei der Bestimmung des Umfanges, welcher hier dem Elementargedanken — nach BASTIAN'scher Fassung — zugeteilt werden soll. Ich bin der Ansicht, daß dieser ziemlich viel mehr eingeschränkt werden müsse, als der Verfasser es zu tun geneigt zu sein scheint. Die Untersuchungen, die ich über die Mythologien in Australien und Austronesien angestellt, scheinen mir zu ergeben — und die Blicke, die ich in die Mythologien der Afrikaner und Nordamerikaner tun konnte, widersprechen dem nicht —, daß nicht in elementarer Gleichmäßigkeit alle mythischen Formen bei jedem Volke entspringen und gedeihen, sondern daß jedes Volk mit Vorliebe nur einige bestimmte Formen auswählt und fortbildet. Erst durch die nachträgliche Wanderung und daraus bei manchen Völkern sich ergebende Mischung dieser Einzelformen zu einer ausgebreiteten Vielheit ergab sich dann bei diesen Völkern jene Universalität der Formen, die der BASTIAN'sche Elementargedanke zu unrecht als primär hinstellt (s. meine Bemerkungen in Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien. Bd. XXXIX, S. 257 ff.). So, um konkret zu sprechen, halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß, so wie ein Volk dieses, ein anderes Volk jenes Thema der Mondmythologie entwickelt, so ein anderes die Mondmythologie überhaupt fast ganz beiseite läßt und fast vollständig der Sonnenmythologie sich zuwendet, so daß also, für jetzt wenigstens, auch noch nicht ausgemacht werden kann, welche von beiden Mythologien die absolut ältere ist. Indes ich sehe, daß EHRENREICH alle diese Fragen ebenfalls nicht unberücksichtigt gelassen hat, und daß er, trotz seiner Hinneigung zu dem Elementargedanken, doch auch darin sein verständig abwägendes Urteil beweist, daß er die Sache nicht apodiktisch entscheidet, sondern die Entscheidung erst nach noch vorzunehmenden Forschungen fallen will. Wir stehen also hier in keinem prinzipiellen Gegensatz zu einander.

Wohl besteht aber, wie ich fürchte, ein solcher in einem andern nicht unwichtigen Punkte. Im Anschluß an SIECKE betont EHRENREICH den sinnlich-anschaulichen Charakter aller primären Mythologie, Allegorie habe dieser fernelegen. Wohl aber sei die Metapher ständig mit ihr verknüpft, „ohne daß aber diese Metaphern als solche dem Mythenfinder zum Bewußtsein kommen“

(S. 179). In diesem letzteren Zusatz, meine ich, wird die Grenze des durch die Tatsachen Begründeten überschritten und beginnt eine Spekulation, die ich in diesem Falle für unrichtig halte. Das Höchste, was ich zugeben könnte, wäre, daß im Anfang bei dem Gebrauch der Metapher nicht gerade immer ausdrücklich und distinkt ihr Charakter als solcher im Bewußtsein stand, daß aber auch nicht das Gegenteil, die reale Wirklichkeit des metaphorisch Gesagten, in einem bewußten Urteil ausgesprochen wurde. Sondern aus Mangel an Nötigung zur Reflexion wurde die Sache, rein privat, zunächst im Ungewissen gelassen. Im weiteren Verlauf der Entwicklung freilich ist dann vielfach jene „Verderbnis der Sprache“ eingetreten, mit der MAX MÜLLER bis zu einem gewissen Grade Recht hat, die in ausdrücklichem Urteil die reale Wirklichkeit des zuerst nur metaphorisch Gedachten behauptete. Aber ich gehe noch einen Schritt weiter, indem ich behaupte, daß bis jetzt keinerlei ethnologisches Material vorliegt, welches ausschließe, daß auch schon beim ersten Entstehen der Mythen es Fälle gegeben habe, bei denen der Charakter der Metapher auch als solcher erkannt wurde. Ich glaube vielmehr einen solchen Fall positiv bei der Entstehung der austronesischen Mondmythologie nachgewiesen zu haben, und der in stets wachsendem Maße bekannt werdende bewußte Gebrauch von Metaphern auch bei primitiven Naturvölkern spricht ganz im allgemeinen dafür. Für Weiteres verweise ich auf die diesbezüglichen Ausführungen in meiner Arbeit „Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker“ Denkschriften der kais. Akademie d. Wiss. in Wien, Bd. LIII, Abh. III, S. 134.

In der Frage der Entstehung des höchsten Wesens, die der Verfasser mehrfach berührt, stimmen wir in dem wichtigen Punkt zusammen, dasselbe schon für die ältesten Stufen der Entwicklung anzusetzen. In der näheren Charakterisierung desselben, besonders auch in der Frage, ob es damals schon einen Kult gehabt, weiche ich ab; EHRENREICH, wohl zumeist von amerikanischen Verhältnissen ausgehend, leugnet es. Da die ethnologisch bedeutend älteren Stufen der Südostaustralier und der Pygmäen aber einen Kult aufweisen, wie ich dargelegt zu haben glaube, kann der von EHRENREICH ins Auge gefaßte Zustand nicht ein Anfang, sondern nur ein Verblissen sein. Wenn dann noch hinzu kommt, daß bei jenen äusserst primitiven Völkern die Persönlichkeit des höchsten Wesens nicht in schemenhafter Allgemeinheit verbleibt, sondern klar und konkret hervortritt, so kann es kein „grobes Mißverständnis“ mehr sein, wie der Verfasser meint (S. 79), „hierin einen primitiven Monotheismus im religiösen Sinne zu sehen“, sondern es ist das dann eine vollkommen berechnete Auffassung. Auch die Dämonenlehre WUNDT's scheitert gerade an diesen ethnologischen Tatsachen, die WUNDT wegen Mangel genauerer Kenntnis der Ethnologie nicht genügend zu würdigen wußte.

An diese Bemerkungen allgemeiner Natur seien noch einige Bemerkungen über einzelne Punkte geknüpft.

Wenn S. 62—63 gesagt wird, daß „fast die gesamte australische Mythologie“ sich mit den Totemverfahren beschäftige, so ist das unrichtig. Es sind nur die nördlichen und die zentralen Stämme bis zu den Aranda und der Dieri-Gruppe, bei denen das der Fall ist; bei den Stämmen des Ostens und Südostens sind echte Naturmythen, von sehr interessanter Bildung, weit verbreitet.

S. 119, Anm. 2, wird meine Kritik der SIECKE'schen Schule in „Anthropos“, IV (1909), S. 829, bemängelt. Ich glaube nicht, daß das eigentliche Ziel dieser Kritik voll erfaßt ist. Ich wollte es vor allem tadeln, daß SIECKE noch immer zu viel mit einzelnen Motiven arbeitet, während doch erst die Übereinstimmung einer Reihe von Motiven sicheren Boden giebt, wie ja EHRENREICH auch selbst mehrfach (SS. 209, 270) fordert.

Daß die „Auffassung von Sonne und Mond als Geschwisterpaar“ „urmythologisch im vollsten Sinne des Wortes“ sei (S. 122), kann doch bis jetzt sicher nicht bewiesen werden. Auch andere Formen dieses Verhältnisses können mit gleichem Recht als „uralt“ bezeichnet werden.

S. 141 heißt es, daß die dem Regenbogen oft zugeschriebenen böartigen Qualitäten noch nicht erklärt seien. Ich glaube dieselben jetzt wenigstens für die austronesischen Mythologien erklärt zu haben. Bei den Niassern ist der Regenbogen das Netz (Spinnweb), mit dem *Lature*, ursprünglich der Spinnengott, die Seelen einfängt, die Spinne aber steht, wie die webenden und spinnenden Frauen, in Beziehung zum Monde.

S. 142—143. Zur Erklärung der totemistischen Anschauungen wird Australien und manche Teile Ozeaniens mindestens gerade so viel und wahrscheinlich älteres Material liefern können als die „Naturvölker Nordamerikas, Nordasiens und Afrikas“.

Durch die Weglassung der Bemerkung über die „christliche Abendmahlslehre“ (S. 163), die in keiner Weise, weder innerlich noch äusserlich, begründet ist, würde das Buch an Wert nichts verloren haben, im Gegenteil.

Ich könnte bedeutend mehr anerkennende Einzelbemerkungen hier zusammenstellen, aber das in ihnen zu Berührende bedarf ja keiner Besserung. Gleichwohl sei kurz hingewiesen auf die treffliche Verteidigung der mit den Literaturen der Naturvölker sich beschäftigenden Linguistik (SS. 47, 51), auf die sehr verständige Schilderung des Urmenschen (S. 55 ff.), die Hervorhebung und innere Begründung der Beziehung des Mondes auf sämtliche berauschende Getränke resp. Pflanzen, aus denen diese Getränke bereitet werden (S. 152), die Darlegung des späten Charakters der Auffassung der „Mutter Erde“ (S. 158—159).

Mehr noch als durch einzelne lobende Bemerkungen glaube ich dem hohen Werte des Werkes gerecht zu werden, wenn ich sage, daß es ein unentbehrliches Handbuch bildet für alle, die sich mit vergleichender Mythologie, besonders jener der Naturvölker, beschäftigen wollen, und daß vielen, die bisher ratlos oder verständnislos vor den oft so krausen Gebilden mythischen Denkens dastanden, in diesem Buche die Schlüssel dargereicht werden, manche Rätsel zu erschließen. Dadurch wird es aber der Mythenforschung neuen Antrieb geben und Lust und Eifer zur Sammlung neuen wertvollen Materiales wecken.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Albert Thümmel. *Der germanische Tempel.* (Mit 2 Karten.) Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig. Halle a. S. 1909. Auch abgedruckt in den „Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur“. XXXV. 1. Heft.

Diese durch übersichtliche Klarheit in ihrer Anlage wie durch vorsichtige Kritik im Einzelnen gleich ausgezeichnete Arbeit hat zweifellos den einzig richtigen Weg zur Lösung der Frage nach dem germanischen Tempel eingeschlagen: der altisländische Tempel, dessen Kenntnis allein durch ein sicheres Quellenmaterial ermöglicht wird, mußte zum Ausgangspunkt der ganzen Darstellung gemacht werden. Der Verfasser hat mit dankenswerter Sorgfalt die zerstreuten Berichte über Tempelausgrabungen auf isländischem Boden gesammelt und geordnet; die Ortsnamen Islands mit *god*, *hof*, *hørg* und *blót* sind als Zeugnisse für alte Tempelbauten gewissenhaft eingeschätzt worden und die gesamten literarischen Quellen aus der altisländischen Sagaliteratur haben gebührende Berücksichtigung erfahren. Alle verfügbaren Angaben über die territoriale Lage, über die äußere Bauart und Anlage und die innere Einrichtung des isländischen Tempels sind hier zusammengestellt, mit einander verglichen und auf ihre Verlässlichkeit geprüft worden. Auf Grund dieser kritisch geordneten Sammlungen ist der Verfasser in der Lage, ein anschauliches Gesamtbild des altisländischen Tempelbaues zu entwerfen, wie es vorher noch nicht gezeigt wurde.

In dieser geschickten Vereinigung und Verarbeitung aller empirisch bereits gewonnenen Tatsachen liegt jedenfalls das Hauptverdienst der Darstellung THÜMMEL'S. Die Zukunft der Forschung muß freilich wieder den Archäologen gehören, die durch neue Ausgrabungen neues Material aufdecken werden. Daß von dieser Seite noch weitere Fortschritte zu erwarten sind, ist schon aus dem von DANIEL BRUUN und FINNUR JÓNSSON gemeinsam unterzeichneten Aufsatz „om hove og hovudgravninger på Island“ zu ersehen (Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie 1909, Bd. 24.). Hier handelt es sich vor allem um die Ergebnisse einer Ausgrabung der isländischen Tempelruinen von Hofstadir beim See Mývatn, die THÜMMEL (S. 7, Nr. 30) noch als unecht verzeichnet hat. Die Verfasser haben überhaupt in mancher Beziehung an THÜMMEL'S Ausführungen Kritik geübt. So haben sie zum Beispiel als irreführend bezeichnet, wenn es bei THÜMMEL (S. 22) von den altisländischen Tempeln heißt, sie haben „in der Regel auf dem Gipfel oder Abhang von Bergen und Hügeln gelegen“. Aus der Tempellage dürfe daher nicht

auf einen Bergkult der Nordgermanen geschlossen werden. Auch THÜMMEL's Auffassung der *blótkelda* (S. 74 ff.) wird als ein Mißverständnis bekämpft. Doch ist die gründliche Arbeit, die THÜMMEL gerade in diesem ersten Teil seiner Arbeit bei der Beschreibung des altisländischen Tempels sicher geleistet hat, auch von den nordischen Gelehrten anerkannt worden.

In den folgenden Teilen wird versucht, von dem Lichte, in dem die isländischen Verhältnisse erscheinen, einiges abzuborgen zur Beleuchtung des nordgermanischen Tempelbaues außerhalb Islands, des südgermanischen Tempels und des altgermanischen Heiligtums. Eine kurze Entwicklungsskizze, die den forschend langsam durchmessenen Weg von der jüngsten Form heidnischer Kultstätten bis zur ältesten, nunmehr raschen Schrittes in umgekehrter Richtung zurückeilt, bildet den Schluß.

Es liegt wohl in erster Linie in der Natur des lückenhaften Materials, daß in diesem Abschnitt der Arbeit gleich abgerundete, positive Ergebnisse nicht erzielt werden konnten; zugleich aber scheint hier auch das Interesse des Verfassers nicht auf derselben Höhe geblieben zu sein, die es im ersten Teile behauptete. So wäre zum Beispiel eine ausschöpfende Zusammenstellung aller literarischen Zeugnisse über den südgermanischen Tempel sicher am Platz gewesen und eine hieran anschließende kritische Betrachtung hätte vielleicht auch weiter führen können, als die etwas summarischen Bemerkungen auf S. 115—117. Eingehend behandelt wird nur noch das anregende Problem des *hōgr* (S. 100—114).

Mit Recht nimmt THÜMMEL gegen die früheren Auffassungen Stellung, die im *hōgr* eine ganz spezielle Kategorie von Heiligtümern sehen wollen, und mit Recht erscheint ihm das Wort „als ein ziemlich weiter Begriff, der in mehrfacher Bedeutung auftritt“. Doch hat er bei seiner Beurteilung des Wortes sowohl als der Sache etwas einseitig die skandinavischen Verhältnisse bevorzugt. Während aus der altnordischen Poesie und Prosa sämtliche *hōgr*-Stellen (30 an der Zahl) ausführlich zitiert sind, werden für das entsprechende Wort im althochdeutschen und angelsächsischen (S. 105) nur ganz kurz und etwas ungenau die Bedeutungen angegeben, und auch über diese scheint sich der Verfasser, wie aus S. 110, Alinea 3 β, hervorgeht, nicht recht klar zu sein. Größeres Gewicht als dies THÜMMEL S. 121 tut, möcht ich auch auf die in NOREEN's urgermanischer Lautlehre (S. 87) vorgeschlagene etymologische Zusammenstellung mit lateinisch *carcer* „Einfriedigung“ legen, die ja auch von WALDE (Lat. etym. Wtb., S. 97) gebilligt wird.

Hiebei ist zunächst auf die ganz parallele Bedeutungsentwicklung des lateinischen *templum* hinzuweisen, das auch ursprünglich „abgeschnittener Bezirk“ bedeutete (WALDE a. a. O., S. 620). Aber auch die altgermanischen Verhältnisse scheinen diese Etymologie wirklich zu rechtfertigen. Daß der zu Kultzwecken bestimmte Raum auf irgend welche Art abgegrenzt wurde, ist ja von vornherein anzunehmen, auch dort, wo das nicht ausdrücklich gesagt wird. Bei Tacitus läßt sich auf eine solche Abtrennung des geweihten Ortes von der profanen Umgebung vielleicht aus dem Ausdruck „*castum nemus*“ (in Germ. 40, wo von der Nerthusverehrung die Rede ist) schließen; auch das „*secretum illud*“ (Germ. 9) wird von E. H. MEYER (Germ. Myth. 195) als „die umhegte Opferstätte“ aufgefaßt. BEDA erwähnt zweimal eine solche abgrenzende Umzäunung bei dem Heiligtum zu Godmunddingaham, Hist. eccl. 2, 13: *cum quæreret, quis aras et fana idolorum cum septis, quibus erant circumdata, primus profanare deberet*; in der angelsächsischen Übersetzung lautet die Stelle: *Mid ðý hê sôhte, hwâ ða wigbed and ða heargas ðara deofolgylda mid heora hegum, ðe hê ymsette wæron, ærest áðdlian and tóweorpan scolde* und ebenda: *jussit socii destruere ac succendere fanum cum omnibus septis suis*; im angelsächsischen: *Hê hêt his geféran tóweorpan ealne hearh and ða getumbro and forbaernan*. Über den Tempelbau bei den altisländischen Bauten siehe THÜMMEL (S. 152—155). Unmittelbar illustriert wird NOREEN's Etymologie durch MÜLLENHOFF's Worte (Deutsche Altertumskunde, 4, 220): „Das templum dort (Germ. 40) ist aber kein Gebäude, sondern nur ein *castum nemus*. Dasselbe gilt von der Stätte, an der die Tanfana verehrt wurde, wenn es auch Anm. 1, 51 heißt, *templum quod Tanfanæ vocabant, solo æquatur*. Man kann ja auch den Tempelbezirk mit seiner Einfriedigung und seinem Altar und mit seinen Bäumen dem Erdboden gleich machen“; und ebenda (S. 473): „Tacitus nennt hier (Germ. 40) *templum* was vorher *nemus* heißt... *templum* ist wie das ihm verwandte *τέμενος* der heilige Bezirk, auch der abgegrenzte Raum für die Auguren zur Beobachtung des Vogelfluges“. Germanisch **haragaz*, **harugaz*, **haraguz* wird demnach ursprünglich die Bedeutung „Einfriedigung“ gehabt haben, dann die von „eingefriedigter Raum“

„(den Göttern) reservierter, geheiligter Bezirk“, und Tacitus hat mit seinem *templum* vielleicht unser germanisches Wort direkt übersetzt, so daß wir in dem taciteischen *templum* tatsächlich die Urform des Heiligtums erblicken dürfen, dessen Name auf die jüngere altisländische Tochterform in der altnordischen Lautung *hǫrgr* vererbt wurde.

Die ältesten nachweisbaren *hǫrgr*-Bauten auf Island sind nach THÜMMEL (S. 106 ff.) die Funde von Hörǫsdalr und Hörǫsholt, die von älteren primitiveren Tempelbauten stammen, als die vom allgemeinen Typus des altisländischen *hof*. Ihnen gesellt sich noch die Ausgrabung auf dem Berge Hringholt zu. Mit dem Heiligtum von Hörǫsholt, das ursprünglich dachlos gewesen sei, wird von THÜMMEL (S. 116) das um 600 erwähnte *castrum* der Burgunden verglichen. Kaum aber ist mit THÜMMEL (S. 119) auch unter dem Taciteischen *templum* eine jener primitiveren Formen des Heiligtums, wie sie in den *hǫrgar* des germanischen Nordens gefunden, bzw. aus der Sprache erschlossen worden sind, zu verstehen. Daß es sich bei Tacitus um keine Tempelhäuser handelt, erhellt schon aus dem bereits Gesagten. Überdies hat Tacitus selbst das Bestehen solcher (Germ. 9) entschieden in Abrede gestellt, und noch in der Zeit von 400–800 waren bei den Südgermanen einfachere Formen des Kultes vorwiegend, ja noch die eben erwähnten, um 900 auf Island begegnenden *hǫrgar* stellen sich nur als Vorstufen des eigentlichen Tempelbaues dar. Aber auch in diesen Vorstufen das *Templum* des Tacitus wiederfinden zu wollen, wie dies THÜMMEL tut, liegt kein Grund vor. Schon der immer noch große zeitliche Abstand ist dagegen in Anschlag zu bringen, und die Worte des Tacitus „*nec cohibere parietibus deos . . . arbitrantur*“ sprechen auch gegen einen dachlosen Steinbau. Zeitlich und sachlich stehen hingegen den Taciteischen Verhältnissen am nächsten die beiden von THÜMMEL (S. 99 f.) geschilderten Funde in den Mooren Jütlands aus der älteren Eisenzeit. Freilich läßt sich aus ihnen kein allzu deutliches Bild rekonstruieren. Doch scheint es sich auch hier einfach um Altäre auf geweihter Stätte zu handeln. In dem Moor bei Rosbjerggaard wurden auch die Reste eines Waldes freigelegt.

Jedenfalls empfiehlt es sich aus allen diesen sprachlichen und sachlichen Gründen an MÜLLENHOFF's Deutung des Taciteischen *templum* und somit des altgermanischen Heiligtums überhaupt als „den Tempelbezirk mit Einfriedung, Altar und Bäumen“ festzuhalten.

Daß ein dem altnordischen *hǫrgr* lautgesetzlich entsprechendes altgermanisches Wort durch das lateinische *templum* des Tacitus wiedergegeben wurde, wird vielleicht auch durch folgende Übereinstimmungen bestätigt: Tacitus sagt Germ. 9, nachdem er die Existenz von Gotteshäusern bei den Germanen in Abrede gestellt hat: „*Lucos ac nemora consecrant*“ und gerade die Worte *lucus* und *nemus* werden in althochdeutschen und altgermanischen Glossaren mit althochdeutschem *haruc*, angelsächsischem *hearg* wiedergegeben. Andererseits braucht Tacitus, wie von MÜLLENHOFF a a. O. gezeigt wurde, für denselben Begriff abwechselnd die Ausdrücke *lucus*, *nemus* und *templum*, und auch *templum* wird durch das erwähnte althochdeutsche, bzw. angelsächsische Wort glossiert. Das Wort ist im althochdeutschen überhaupt nur in sehr altertümlichen Glossensammlungen überliefert. Zweimal als Übersetzung von *nemus* in dem alten Glossar Rb (8. Jahrh. vgl. SIEVERS: Die Murbacher Hymnen, S. 5) zu Genesis 21, 33: *nemus plantavit forst flanzota edo haruc edo wih* (STEINMEYER und SIEVERS: Die althochdeutschen Glossen 1, 316, 59) und in dem etwas jüngeren Glossar Rf zu Esther 1, 5: *nemus haruc* (Gll. 1, 493, 14). Die Genesis-Glosse in der Gestalt *nemus haruc* ist auch in die Glossare Ib, Rd (Gll. 1, 285, 4) und in den Codex S. Pauli XXV d'82 (Gll. 1, 300, 58) geraten. Als Übersetzung von *lucus* steht das Wort ebenfalls in Rb zu Exod. 34, 13 *lucos haruga* (Gll. 1, 336, 74), ebenso zu Deuteronomium 12, 3 (Gll. 1, 374, 15), zu Regum 3, 14, 23 *aras et statuas et lucos altara inti manalihun inti haruga* (Gll. 1, 447, 59) und zu Isaias 17, 8 *lucus haruc* (Gll. 1, 620, 8). Die Exodus-Glosse findet sich gleichfalls in Ib, Rd als *haruga*, *haraga* (Gll. 1, 283, 25) wieder. Aus dem Kontext der genannten Bibelstellen geht regelmäßig hervor, daß *lucus* und *nemus* nicht als Hain, Wald schlechtweg zu verstehen sind, sondern daß sie immer eine geweihte Kultstätte bezeichnen. Eine der angeführten Bibelglossen hat auch in das sogenannte hrabanische Glossar Eingang gefunden: *lucos haruga* (Gll. 1, 205, 33), die der keronischen Sippe angehörige hs. Gl. K (8. Jahrh.) hat an der entsprechenden Stelle *lucas ruhe*.

Schwächer ist die Spur dieser Bedeutung des Wortes im angelsächsischen. Soviel ich sehe, steht nur in einer Gllhs. aus dem 11. Jahrh. (MS. Cotton. Cleopatra A III) zweimal die Übersetzung *lucum hearga* (WRIGHT-WÜLCKER, Anglo-Saxon and Old-English Vocabularies I,

433, 23; 503, 19). Das Wort war in dieser Bedeutung keinesfalls mehr besonders gebräuchlich. Auch die scheinbar größere Anzahl von Belegen im althochdeutschen kann hierüber nicht täuschen; denn höchstens drei oder vier der angeführten Fälle sind Originalübersetzungen, aus denen dann die andern geschöpft haben. Doch scheint hier immerhin eine wertvolle Erinnerung an die älteste Kultart der Germanen, wie sie Tacitus überliefert, festgehalten zu sein, und sie ist zugleich an eben jenes Wort geknüpft, das später in der altnordischen Lautung *hǫrgr* eine jüngere Form des germanischen Heiligtums auf isländischen Boden bezeichnet.

Dem bei den alten Germanen vorherrschenden Waldkult ist es aber zuzuschreiben, daß man in erster Linie geeignete Waldungen, Haine zu Orten für rituelle Handlungen bestimmte, daß man solche zum Zwecke ungestörter Gottesverehrung von der Umgebung abschloß, sie „einfriedigte“. Die Bezeichnung „Einfriedigung“, für die die altgermanische Sprache eben das Wort **harahaz*, **harugaz* hatte, wurde dann nicht nur auf den eingefriedigten Raum im allgemeinen übertragen, sondern, da dieser vornehmlich ein geheiligter Hain (*nemus consecratum*) war, speziell auf diesen. Allmählich setzte sich dann das Wort in der Sprachvorstellung des Germanen als eine Bezeichnung für das den Göttern Reservierte, Bestimmte, Geheiligte überhaupt fest und so konnte der alte Ausdruck später auch zur Benennung von anders angelegten Kultstätten und von Gegenständen göttlicher Verehrung aller Art gebraucht werden.

In dem oben erwähnten althochdeutschen Glossar Rb findet sich zu Jeremias 11, 13 auch die Glosse *aras haraga* (Gll. 1, 636, 23); derselben Wiedergabe begegnet man auch einmal im angelsächsischen in der Orosius-Übersetzung, 1: *On westhealfe Alexandres herga — aras Alexandri magni*. Demnach wurde mit dem Worte auch der Altar als solcher bezeichnet, der ja schon zu den Zeiten des Tacitus ein wesentlicher Bestandteil des altgermanischen Heiligtums war. Ganz vereinzelt sind die Phrasen der *lex Ribuarum in haraho* (= *in mallo*) *jurare (conjurare, adprobare)* und es muß dahingestellt bleiben, ob diese Bezeichnung von der göttlichen Kultstätte auf die Mahlstätte sekundär übertragen wurde, da ja auch dieser Raum heilig gehalten wurde, oder ob man bereits ursprünglich auch den Richtplatz als den eingefriedigten Raum bezeichnete (vgl. altisländisch *pingmark*, die die Gerichtsstätte von der Umgebung abschließende Grenze, FRITZNER 3, 1023). Sonst überliefert das althochdeutsche nur noch drei Übersetzungen aus dem hrabanischen Glossar: *delubra haruga* (Gll. 1, 99, 40), während an derselben Stelle die hss. Pa, Gl. K und Ra mit *petapur* übersetzen, dann *fanum haruc* (Gll. 1, 145, 22) und *capitolium haruc* (Gll. 1, 83, 29). Diese Glossen setzen wohl bereits den Gebrauch des Wortes für später entwickelte Formen des Heiligtums voraus, als die von Tacitus geschilderten altgermanischen; jedenfalls wird man *capitolium* auf ein gebautes Tempelhaus beziehen.

Viel reicher als die althochdeutsche Überlieferung fließt hier die allerdings jüngere angelsächsische, auch sie bewahrt uns in einer hss. des 10. Jahrhunderts die Glosse *Capitoli hearges* (WRIGHT-WÜLCKER 1, 199, 15). Öfter läßt sich das Wort aus der angelsächsischen Prosa in der freilich ziemlich allgemeinen Bedeutung *fanum*, *sacellum*, *templum*, dann in der von *simulacrum imago (deorum)* und auch in der Poesie im Sinne von *idolum* belegen (vgl. die Belege bei BOSWORTH-TOLLER 522, GREIN 2, 59 und WRIGHT-WÜLCKER im Index.) Das altgermanische Wort flektiert nach SIEVER'S, angelsächsische Grammatik § 273 u. a. 2 als masculiner *u*-Stamm, während das altnordische und althochdeutsche als *a*-Stämme anzusetzen sind. Über die Lautung des Vokals im angelsächsischen (vgl. SIEVERS a. a. O. § 162, 2 und § 79; über das Schwanken des Auslautes zwischen *g* und *h* ebenda § 214, 1. Hinzuweisen ist noch auf die althochdeutsche Glosse in Rb. zu Regum 4, 21, 6 et *aruspices inti harugara* (Gll. 1, 458, 41) und auf die angelsächsische Composita *heargcard*, *heargtraef* und *heargward* bei BOSWORTH-TOLLER und GREIN a. a. O.

Die Bedeutungen von *hǫrgr* in der altnordischen Literatur (bei THÜMMEL S. 103–105 und 109f.) fügen sich passend in diesen Zusammenhang. Da bei den Nordgermanen an Stelle des Waldkultes der Bergkult vorwiegt, liegt es in der Natur der Sache, daß auch altnordisch *hǫrgr* nicht die Bedeutung von *nemus consecratum*, sondern die von „geheiligt, geweihter Hügel“ annahm. Doch ist hier auch mit der Konkurrenz eines etymologisch ganz verschiedenen Wortes zu rechnen, das wohl zu altirisch *carn* „Steinhaufe“ und *carric* „Felsen“ gehören wird (FALK og TORP, Etym. Ordbog S. 298f.). Ein Zusammenhang mit diesem dürfte in jenen Fällen vorliegen, in denen jeder Bezug auf einen kultlichen Zweck fehlt, so vor allem in den von THÜMMEL (S. 106) aus den nordischen Dialekten beigebrachten Belegen. Schließlich kann es auch zu einer Kontamination beider Worte in ihren Bedeutungen gekommen sein. Diese mag auch

die Bedeutung „Altar“, der eben als Steinhaufe gedacht ist, mitveranlaßt haben, und zweifellos ist ja auch diese Bedeutung für das altnordische Wort, wie für das entsprechende im althochdeutschen und angelsächsischen zu konstatieren. Die Bedeutung „Steinhegung, bzw. dachloser Steinbau“ wird von THÜMMEL nur aus den Funden von Hringholt und Hörgholt erschlossen; auch diese ist bei der leichten Übertragbarkeit der Bezeichnung durchaus als möglich zu betrachten. Sie bildet zugleich den Übergang zur Bedeutung von „Tempelhaus“, die dem altnordischen *høgr* an mehreren Stellen sicher eignet (THÜMMEL S. 110), die aber auch für die entsprechenden westgermanischen Worte aus den Glossierungen von *capitolium* erschlossen wurde.

Dr. DIETRICH V. KRALIK—Wien.

Friedrich Delitzsch. *Handel und Wandel in Altbabylonien.* Mit 30 Abb. 8°. 60 SS. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt. 1910. Preis: Mk. 2.— geh., Mk. 2.50 kart.

Mit jener Frische und Wärme, die wir in den Schriften des geschätzten Assyriologen immer wieder finden, hat DELITZSCH auch diesen Essay geschrieben, der aber vor allen anderen die Kreise der Ethnologen interessieren muß¹. Äußerst angenehm wirkt es, wie der Verfasser Tatsachen und Ereignisse in Zeit und Raum einzuordnen versteht; wenn wir auch hier und da die Grenze Altbabyloniens überschritten sehen, so war das wohl mehr zum besseren Verständnis des Notwendigen, so daß wir für diese Hinweise nur dankbar sein können. Besonders für die Fingerzeige auf die heute noch unverwischten Spuren im Volksleben jener Gegenden dürfen wir sehr erkenntlich sein. Das Ganze ist mit großer Sachlichkeit und vielen dankenswerten Literaturverweisen versehen angelegt, dazu mit manch neuen Klischees illustriert. Für Abb. 1 hätte allerdings eine gezeichnete Karte eintreten sollen, wie solche in Abb. 2 und 3 benützt sind. Ähnliches gilt für Abb. 30, dessen Vorlage zu sehr im Plakatstil gehalten ist, um ohne Überzeichnung klischiert werden zu können. Die nur wenig ausgedehnte aber um so inhaltreichere Darstellung ist trotz der Bestimmung für weitere als assyriologische Fachkreise so streng und wissenschaftlich, dabei aber ruhig und vornehm gehalten, daß ich nur für zukünftige Arbeiten einige Meinungsäußerungen wage. Denn wir dürfen doch hoffen, daß die äußerst arbeitsame und erfolgreiche Energie dieses Fachmannes von solcher Autorität auch weiterhin seine schneidige Feder in den Dienst der mehr ethnologischen Richtung stellen wird, die dieses Büchlein vertritt, wobei wir nur bedauern können, daß nicht schon früher DELITZSCH diesen bedeutsamen Schritt gewagt hat.

S. 8 würde man für die „gewölbten Brücken“ wohl gern einen Beleg gesehen haben. S. 11—13 scheint mir die Darstellung des Zahlensystems zu lakonisch ausgefallen zu sein. Man vermißt hier die eigentliche Darstellung, etwa der Progression eines zweifachen Stellen- und Zeichenwertes:

| V. Stelle | | IV. Stelle | | III. Stelle | | II. Stelle | | I. Stelle | |
|-------------|------------|------------|---------|-------------|-------|------------|-----|-----------|-----|
| × 10 | × 6 | × 10 | × 6 | × 10 | × 6 | × 10 | × 6 | × 10 | × 6 |
| < | 12.960.000 | < | 216.000 | < | 3.600 | < | 60 | < | 1 |
| 129.600.000 | | 2.160.000 | | 36.000 | | 600 | | 10 | |
| × 60 | | × 60 | | × 60 | | × 60 | | × 60 | |

Den Terminus Duodezimalfaktor in der Kombination muß man doch eliminieren, da er gar nicht existiert, eher könnte man senar-dezimal (als Komponenten für sexagesimal) sagen. Die platonische Zahl (S. 40 und S. 59, Anm. 75) muß nach KUGLER's Untersuchungen, selbst wenn man seiner Lösung nicht beipflichten wollte — mein Konfr. P. KREICHGAUER glaubt sie annehmen zu sollen —, wenigstens als astronomisches Postulat fallen gelassen werden, zudem

¹ Vgl. für die Ägyptologie FOUCART in *Sphinx* XIII, S. 122 ff. und WIEDEMANN, *Die Steinzeit Ägyptens im Globus* XCVI (1909), S. 293—299.

ist dieselbe ganz zu Unrecht in die Assyriologie verschleppt worden, oder sogar schon in das Sumerische. Hier liegt der Schluß auf Sexagesimalsysteme unserer Gradeinteilung nahe.

Doch wird immer noch die Warnung vor verfrühten Schlüssen am Platze sein, so gemäßigt solche auch im vorliegenden Werkchen auftreten. Man könnte ja bei der Sella gestatoria und den getragenen Prozessionsbildern an Babylonien denken oder bei der „Zeichnung“ der Sklaven auf der Stirn (S. 24) an eine ähnliche Sitte im Mittelalter, an die Bedeutung der Tore und der Bannita, an das ewige Licht zur Zeit Gudea's SAI Gudea statue B VII, S. 45—47 usw. Aber solch unmethodische Vergleiche mit Unterlegung von historischer Entwicklung erinnern zu stark an die linguistischen Versuche. Vertreter von Wortsippen in allen Sprachen nach dem Klang finden zu wollen. Immerhin sind die Ergebnisse des alten Orients oft so überraschend, daß man nur zu sehr auf eventuelle Gleichheiten hingedrängt wird. Nur die zwei letzten Seiten weisen wieder darauf hin, wie „das Netz der vielverschlungenen Fäden, die Orient und Occident miteinander verknüpfen, immer dichter“ wird. Aber von den dort gegebenen Punkten ist die „monumental“ bestätigte platonische Zahl meines Erachtens zweifellos verkehrt, die Tempeltürme sind unbewiesene Vorläufer der Kirchtürme und werden auch durch THIERSCH wohl nicht bestätigt (S. 59, Anm. 77). Wenn aber gar der abendländische Gestirn- und Hexenglaube den Babyloniern in die Schuhe geschoben wird, so hat DELITZSCH damit einen neuen Beweis von der Unhaltbarkeit solcher Annahmen gegeben¹.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

La Revue Congolaise, publiée sous la direction de AUG. DE CLERCQ, ED. DE JONGHE, V. DENYN et A. VERMEERSCH, illustrée, paraît trimestriellement par fascicules de 100 à 125 pp. Abonnements: Belgique Fr. 8.—, Etranger Fr. 10.— par an. Rédaction: ED. DE JONGHE, 28, Avenue de Longchamps, Uccle. Administration: VROMANT & Co., éditeurs, Bruxelles. 1^{re} année (1910), nos. 1 et 2.

Onze Congo, tweemandelijksch tijdschrift onder het bestuur van AUG. DE CLERCQ, L. SCHARPÉ, J. DE COCK. België en Kongo, per jaar: Fr. 5.—, Buitenland: Fr. 6.—. Beheer en Opstelraad: Leuven, Schapenstraat, 153. 1^e Jaarg., Afl. 1 en 2.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß das kleine Belgien in der Erfüllung der ethnologischen Verpflichtungen, welche es in bezug auf seine jetzige Kongo-Kolonie hat, manchen großen Kolonialstaaten zum Vorbild dienen könnte, so zahlreiche und gut ausgestattete sind die offiziell-staatlichen oder staatlich unterstützten Publikationen, so reich ausgestattet ist das staatliche Kongo-Museum in Tervueren, so weitgehende Unterstützung wird von offizieller Seite den ethnologischen Untersuchungen an Ort und Stelle selbst entgegengebracht. Daß das Interesse der Privaten nicht zurückbleibt, beweisen u. a. die zahlreichen Kurse über Sprachen, Ethnographie, Wirtschaft usw. des Kongo an der freien katholischen Universität zu Löwen. Beweis dafür ist auch das fast gleichzeitige Erscheinen zweier neuer Zeitschriften, die dem Kongo gewidmet sind, von denen jede, um desto intensiver wirken zu können, an einen der beiden Volksstämme sich wendet, die Belgien bewohnen, und deren friedlicher Wettbewerb der Sache, welcher sie dienen, um so mehr zugute kommen wird. Beide Zeitschriften umfassen das gesamte Gebiet der Kolonialinteressen, also auch die wirtschaftlichen und politischen. Aber die ethnographischen Fragen nehmen, wenigstens in den beiden uns vorliegenden ersten Heften, einen derartig breiten Raum ein, daß man sie fast als ethnographische Zeitschriften bezeichnen könnte, und wir um so mehr verpflichtet sind, unsere Leser auf dieselben aufmerksam zu machen.

La «Revue Congolaise» débute par un article très intéressant de M. J. VANDEN PLAS sur les Kuku, (4° de lat. n., 31 et 32° de long. e. Greenw.), qui décrit le pays de cette peuplade, l'habillement, ses caractères physiques, cours de vie, alimentation, etc.; il se continuera encore.

¹ s. auch u. a. P. W. SCHMIDT: „Panbabylonismus usw.“ in Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, XXXVIII (1908), S. 73, Anm. 1 ff.

Le R. P. DE CLERCQ, si bien connu par ses excellents travaux sur la linguistique du Congo, fournit un «guide pratique — très instructif — pour l'étude des idiomes bantous encore inconnus du Congo Belge». Le R. P. STRUYF, S. J. publie de son trésor presque inépuisable du folklore congolais «deux fables et apologues congolais», mais dont le texte indigène avec sa traduction allemande a déjà été publié dans «Anthropos», III (1908), pp. 745—750 et 755—756. Un mythe important sur «l'origine et l'explication du pouvoir des chefs dans l'Uruwa» est donné par le R. P. COLLE, des Pères Blancs, qui y ajoute quelques réflexions très instructives sur l'origine et les migrations des Baluba. Le R. P. VERVAECKE de la Congr. de Scheut commence une étude sur les Bena-Lulua, des subdivisions desquels il dresse une liste très détaillée. Le R. P. DE VOS fournit un court article sur les Bafungunu (Stanley Pool). Dans le no. 2 le R. P. COLLE des Pères Blancs donne une étude très soignée sur la «Généalogie et Migrations de quelques grands chefs du Haut Congo» qui fera connaître une foule de dates importantes pour l'histoire de ce pays. M. le Baron DE HAULEVILLE nous instruit sur l'histoire du magnifique Musée du Congo Belge à Tervueren, dans lequel l'ethnographie joue un rôle si important, exposé avec une parfaite intelligence par son directeur. — Chacun des deux numéros contient des «Mélanges»; c'est-à-dire des communications originales plus courtes et une bibliographie d'ouvrages relatifs au Congo.

„Onze Kongo“ wird eröffnet durch eine „Inleiding tot de studie der Bantutalen van Belgisch Kongoland“, die ebenfalls P. DE CLERCQ zum Verfasser hat und die in trefflicher Weise seinen Artikel in der „Revue Congolaise“ dadurch ergänzt, daß sie eine Übersicht über die bereits bekannten Sprachen des Kongo gibt. FR. VAN HOUTTE, S. J. gibt eine sehr eingehende Studie über „Landbouw in Neder Kongo“, die sowohl kolonialwirtschaftlich als ethnographisch interessante Daten bringt. Eine sehr wertvolle Studie ist die von P. L. BITTREMIEUX Congr. Scheut über die sehr reiche und vielfältige Namengebung bei den Mayombe. P. STRUYF, S. J. gibt hier eine noch unveröffentlichte Kikongo-Erzählung „*Bakento bole* — Die zwei Frauen“, einheimischer Text und Übersetzung. P. BITTREMIEUX giebt auch in Nr. 2 einen kurzen Artikel, eine Auswahl sehr hübscher „Zeisels en vertellingen uit Mayombeland“ und „Mayombsche Penneproeven“. — „Boekbespreking“ und „Mengelmaren“ schließen auch hier jedes Heft ab.

Wie man sieht, ist die eine Zeitschrift nicht einfach eine Übersetzung der andern, sondern beide sind durchaus selbständig. Es sind also mit einem Male zwei neue Quellen für die Kenntnis des Kongogebietes geöffnet worden, die niemand unbeachtet lassen kann, der sich mit der Ethnographie dieses Gebietes beschäftigt. Die Anzahl dieser Interessenten ist aber um so größer, je wichtiger das Kongogebiet, in der Mitte Afrikas gelegen und Völker der verschiedensten Art umfassend, für die Ethnographie von ganz Afrika ist. Es ist zu erwarten, daß die beiden Zeitschriften, die sich gleich so vorteilhaft eingeführt haben, bei noch wachsender Ausbreitung ihres Mitarbeiterkreises noch immer mehr wertvolle Dokumente liefern werden. Indem wir unserer Freude über die beiden neuen wackeren Mitarbeiter auf dem Felde der ethnologischen Forschung aussprechen, wünschen wir ihnen gutes Gedeihen und reichen Erfolg.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

F. X. Kugler, S. J. *Im Bannkreis Babels.* 8°. XX + 165 SS. Mit 4 Tafeln. Münster i. W., ASCHENDORFF. 1910. Preis: Mk. 4.—.

Den Aufsehen erregenden Studien KUGLER's astronomischerseits nicht gewachsen und trotzdem vielfach gezwungen seine Identifizierungen wie Neuentzifferungen hinzunehmen, haben die Kritiker begonnen, der modernen Astronomie die Kompetenz für fernere Beurteilung einschlägiger Assyriologie abzusprechen. Eine solche Taktik ist schon deshalb verfehlt, weil niemand weiß, zu welchem Zweck KUGLER überhaupt assyrische Astronomie treibt. Will man ihm das Recht absprechen, sich besser auf astrologische Deutungsversuche vorzubereiten, als es seinen Gegnern vergönnt war? Das dürfte man gerechterweise nicht einmal, wenn man es selbst besser verstände, was eingestandenermaßen nicht der Fall ist. Es ist gar nicht zu befürchten, daß aneinander vorbeigefochten wird, solange man die Quellen reden läßt. Oder haben die Babylonier astrologisch alles gewußt und astronomisch nur wenig? Dann scheint doch KUGLER's Position immer noch glücklicher gegenüber den Panbabylonisten, wo der eine zuviel moderne Astronomie weiß — und zu wenig Astrologie? —, die anderen zu wenig moderne Astronomie — und zu-

viel Astrologie! Wenn nun die Siegeszuversicht — und diese ist beiderseits vorhanden — auf ihre Begründung untersucht wird, so dürfte sie immer noch zugunsten KUGLER's ausfallen. KUGLER hatte prophezeit, dies oder jenes werde man nie finden in Babylon. Einer seiner Gegner sagt ihm nur noch ein belangloses Rückzugsgefecht voraus. Den Eindruck macht allerdings die vorliegende Schrift KUGLER's nicht, selbst einem Laien auf astronomischem Gebiete nicht. Man kann übrigens einmal ganz absehen von den feinen und scharfsinnigen astronomischen Forschungsergebnissen. Aber wenn die Panbabylonisten mit Argumenten operieren, die nicht einmal an der Evangelienkritik und Buddha-Christus-Frage das Experiment zu bestehen brauchten, da sie nämlich gegen jedes gesunde Denken verstoßen, so möchte man KUGLER beinahe den Rat geben, doch seine kostbare Zeit und unschätzbare Forscherkraft rein positiven Arbeiten zu widmen. Oder glaubt man panbabylonischerseits wirklich, daß man Lesern Argumente aufbinden könnte, wie folgende? Alles, was sich irgendwo und irgendwann findet, das mit Babylonischem nur irgendwelche — wirkliche und erdichtete — Ähnlichkeit hat, muß aus Babylonien stammen. Und wo immer ein in Babylonien fehlendes, aber gesuchtes Glied sich wiederfindet, da ist es klar, daß es wieder nach Babylon zurückzuverweisen ist, selbst, wenn es nach Mexiko gekommen sein sollte.

Es soll nun aber durchaus nicht gesagt sein, daß man vom fachmännischen Standpunkte aus keine Notiz davon nehmen solle, wie Männer, die vom Volk für ernste Forscher genommen werden, daran sind, die Wissenschaft und Arbeit wirklich ernster Forscher herunterzusetzen, besonders da JEREMIAS von DELITZSCH (neben KEIL) als sein bester Kritiker proklamiert war. Und so muß man es unter den nur zu sehr bekannten Verhältnissen KUGLER doch wieder hoch anrechnen, daß er jetzt den Mut gehabt und die Arbeit nicht gescheut hat, nicht nur die formale Inkompetenz der Panbabylonisten darzutun, sondern ihren Einzelaufstellungen nachzugehen und sie Punkt für Punkt zu widerlegen. Darin liegt die Bedeutung dieser Schrift; daß bei einem Forscher wie KUGLER auch die Polemik nicht ohne positiven Nebenertrag abgeht, wird man an vielen Stellen finden. Man braucht aber kein Prophet zu sein, um vorherzusagen, daß auch diese Schrift trotz ihrer Durchschlagskraft noch nicht die letzte im Streite ist. Waren doch schon früher Quechua als Babylonisch wie Algonkin als Hebräisch erwiesen. Hätte man doch die reichen „Ergebnisse“ FALB's gekannt, das Mexikanische hätte nicht so isoliert im Panbabylonismus gestanden.

In einem Punkte allerdings scheint mir, sollte man dem Panbabylonismus noch stärker entgegentreten, nämlich wegen seiner systemlosen Willkür und Unmethodik. Man sollte meines Erachtens sich zuerst einmal klar werden darüber, was man eigentlich darunter sich vorstellt, wenn man sagt, dies oder jenes sei babylonisches Erbe. Wir sehen von vornherein schon ab davon, ob es eventuell nicht vorbabylonisch sein könne. Aber man unterscheidet gar nicht methodisch zwischen Entlehnung und Urbesitz. Ist dtsh. *Vater* von uridg. **pātēr* entlehnt? Gr. *πατήρ* ist aus einer semitischen Sprache (vielleicht phön.-hebr. *harūs*), aber wiederum nicht aus ursem. *huraḏu* entlehnt. Nicht in gleicher, aber doch ähnlicher Weise wird auch beim Kulturbesitz unterschieden werden müssen, eine Methode, die historisch längst Gemeingut der Forschung ist, und es zeugt nur für die leidenschaftliche Kritiklosigkeit aufseiten des Panbabylonismus, daß man sich nicht längst auf eine methodische Forschung besonnen hat. Wenn das auf dem Gebiete materieller Kultur gilt, so gilt es potenziert auf dem der geistigen, vor allem der religiösen, wo ja das Spiel der Phantasie ein so ungebundenes ist, die Babylonier, aber auch die Babylonisten nicht ausgenommen.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

Indo-Chine pittoresque et monumentale. Ruines d'Angkor (Cambodge). Préface d'Etienne Aymonier et Introduction de Louis Pinot; texte français, anglais et allemand. P. DIEULEFILS, éditeur. Hanoi (Tonkin). 1910. Album in-4^o jséus (40×29 cm), 120 héliogravures. Prix: Fr. 50.— relié sur onglets.

Il est inutile de parler longuement aux lecteurs de l'«Anthropos» des ruines d'Angkor en Indo-Chine. Depuis les anciens missionnaires portugais et espagnols et de nos jours MOUHOT, elles ont été l'objet de descriptions enthousiastes. Le R. P. BOUILLEVAUX, MM. DELAPORTE, AYMONIER, FOURNEREAU, DUFOUR, CARPEAUX, etc. se sont employés à les faire connaître; le regretté général de BEYLIÉ rêvait d'en rendre l'accès si facile qu'aucun touriste en Extrême-

Orient ne put se dispenser de les visiter; il y a quelques années une «Société d'Angkor» a été fondée à Paris pour conserver, étudier, décrire ces productions d'un art si rare, si varié et d'origine encore si mal définie qu'on a pu le qualifier d'énigme historique.

Bien des représentations des principaux aspects d'Angkor ont été faites depuis les premières vues du photographe anglais THOMSON (1866), et les beaux albums de FOURNEREAU sont connus de tous. Ce qui manquait encore le plus aujourd'hui, c'était un recueil de planches bien exécutées, bien choisies, sans prétention d'ordre trop purement technique et donnant toutefois une idée complète de ces ruines magnifiques, et d'un prix abordable. M. P. DIEULEFELS vient d'y pourvoir avec beaucoup d'intelligence, de goût et de soin; pensant avec raison que ces vestiges du passé seraient encore mieux compris au milieu de la nature et à la race qui s'en fit gloire jadis, il a ajouté aux reproductions d'édifices d'Angkor, des monuments, des rites, des types fort curieux du Cambodge moderne. Le tout est aussi intéressant qu'artistique. Ajoutons qu'une préface due respectivement à MM. AYMONIER et FINOT, dont la compétence en ces matières est connue, rehausset encore la valeur de cet ouvrage auquel on ne peut que souhaiter le plus légitime succès.

ANTOINE CABATON — Paris.

C. Strehlow. *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien.* III. Teil:

Die totemistischen Kulte der Aranda- und Loritja-Stämme. I. Abteilung:
Allgemeine Einleitung und die totemistischen Kulte des Aranda-Stammes.
Bearbeitet von **Moritz Freiherrn v. Leonhardi.** Veröffentl. a. d.
Städt. Völkermuseum Frankfurt a. M., Frankfurt a. M., J. BAER. 1910.
XX + 140 SS. 1 Karte, 2 Tafeln.

C. STREHLOW, Missionar der (protestantischen) Neuendettelsauer Mission in Zentral-Australien, setzt hier seine wertvollen Veröffentlichungen über die Aranda- und Loritjastämme dortselbst fort (vgl. „Anthropos“ III, S. 622 ff., IV, S. 836 ff.), unterstützt durch die gewissenhafte Direktion und fachkundige Mitarbeit des Freiherrn v. LEONHARDI, der es sich angelegen sein läßt, STREHLOW's Beobachtungen bis zur größtmöglichen Genauigkeit und erschöpfenden Vollständigkeit zu führen, eine bei der Kompliziertheit und Dunkelheit der zu beobachtenden Tatsachen recht schwierige, aber darum auch um so verdienstvollere Aufgabe.

Das vorliegende Heft bringt die genaue Beschreibung von 50 totemistischen Kulthandlungen. Von SPENCER und GILLEN wurden sie fälschlich „*intichiuma*“ (= *intitjuma*) genannt und dieser Ausdruck ist leider bereits weit in die Literatur eingedrungen; der richtige Name ist aber *mbatjalkatiuma* (= hervorbringen), während sie *intitjuma* (= lehren) nur dann genannt werden, wenn sie — in abgekürzter Form und ohne die Absicht der Vermehrung der Totemgegenstände — den Jünglingen bei den Initiationsfeiern vorgeführt werden. Die *mbatjalkatiuma* hat den Zweck, das Totemobjekt (Tier, Pflanze usw.) zu vermehren. Der (oder die) Darsteller muß stets dem betreffenden Totem selbst angehören; er ist mit ihm eins und stellt durch seine Bewegungen, seinen Schmuck, die Gegenstände, die er trägt, das Totemobjekt dar. Junge Männer unterstützen ihn durch Tanz und ermunternden rhythmischen Zuruf in seinem Bestreben. Die alten Männer, am Boden sitzend, rezitieren singend Totemgesänge und helfen dadurch ebenfalls zur Erreichung des angestrebten Zweckes mit. Die genaue Aufzeichnung und Übersetzung dieser Gesänge, die SPENCER und GILLEN wegen ihrer Unkenntnis der Sprache nicht möglich war, ist ein besonders großes Verdienst STREHLOW's; da sie zugleich im Urtext vorgelegt sind, bilden sie auch für die Linguistik ein um so wertvolleres Material, als manche Gesänge Wörter und Wendungen enthalten, die der heutigen Sprache nicht mehr geläufig und deshalb nur noch den Alten verständlich sind. Der volle Wert der hier mitgeteilten Totemkulte wird erst dann ausgeschöpft werden können, wenn auch von anderen australischen Stämmen ähnliches Material vorliegt und eine gegenseitige Vergleichung ermöglicht.

Ein interessanter Nachtrag zu Teil II wird in der Vorrede (S. XII ff.) geliefert durch die vollständige Darlegung der sogenannten befreundeten Totems, deren Vorhandensein schon SPENCER und GILLEN angedeutet hatten. „Freunde (*tjinna*) gewisser Totems werden eine Anzahl anderer Totems deshalb genannt, weil letztere in der Urzeit entweder die betreffenden Totem-Vorfahren

auf deren Wanderungen begleitet und sie in Gefahren gewarnt haben (Säugetiere, Vögel), oder weil sie (Bäume) ihnen Schatten gespendet, oder aber auch, weil sie ihnen als Nahrung (Insekten, Pflanzen) gedient haben . . . Wie der Eingeborne von seinem persönlichen Totem nur wenig und nur mit Reserve genießen darf, so soll er dieselbe Rücksicht auch auf die Freunde seines Totems nehmen, er soll von ihnen auch nur wenig oder nichts essen". Freiherr v. LEONHARDI weist auf die Ähnlichkeit dieser „befreundeten Totems" mit den Multiplextotems der Euahlayi, den Subtotems mancher südostaustralischen Stämme und noch mehr mit den „linked totems", wie sie C. G. SELIGMANN für Britisch-Neuguinea, P. de MARZAN für Fidji nachgewiesen.

In der Vorrede geht Freiherr v. LEONHARDI auch des Näheren auf die Verschiedenheiten in der Darstellung SPENCER und GILLEN's von der STREHLOW's ein und gibt eine Anzahl Gründe dafür an, die sowohl jeder der beiden Seiten gerecht werden, als auch die beiderseitigen Ergebnisse verständnisvoll würdigen. Das ist jedenfalls ein loyales und wissenschaftlicheres Verfahren als die skandalöse Art, mit der FRAZER neuerdings in seinem „Totemism and Exogamy" sich der unbequemen Berichte STREHLOW's einfach dadurch entledigt, daß er sie vollständig unberücksichtigt läßt. In einem wichtigen Punkte bestätigt und verschärft übrigens STREHLOW jetzt eine Angabe der beiden englischen Forscher, die er früher in Zweifel gezogen hatte: nachträgliche Untersuchungen haben ihn darauf geführt, daß die Aranda und Loritja auch für den Menschen die Notwendigkeit der Kohabitatio für die Empfängnis ganz allgemein jedenfalls insofern annehmen, daß die erstere die Gebärmutter öffnen und dadurch für die Empfängnis, die durch den Eintritt des *ratapa* bewirkt wird, instand setzen muß (p. XI). Damit ist der Anschauung von einer vollständigen Unwissenheit dieser Stämme über den Zusammenhang zwischen Kohabitatio und Empfängnis die Stütze vollends entzogen. Auch sonst sind jetzt einige schärfere Präzisierungen von bisherigen Unklarheiten erfolgt, auf die ich in meinem Artikel „Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen" (Zeitschrift für Ethnologie, 1908, S. 884 ff.) hingewiesen. Wenn Freiherr v. LEONHARDI jetzt meint, daß meine Annahme von einer Zweiseelenlehre der Aranda unzureichend sei, da die *iningukua* absolut keine Totemseele sei (S. X), so muß doch hervorgehoben werden, daß auch die jetzt von STREHLOW gegebene Erklärung der *iningukua* (S. 7, Anm. 1) noch immer nicht alle Unklarheiten beseitigt.

Das nächste Heft soll die Kultgesänge der Loritja bringen. Einünftes und wahrscheinlich ein sechstes Heft werden dann noch die soziale und materielle Kultur der Aranda und Loritja schildern. Wir werden alsdann eine Monographie zweier wichtiger australischer Stämme besitzen, wie sie in dieser umfassenden Genauigkeit und kritischen Zuverlässigkeit bis jetzt nirgendwo auch nur annähernd vorhanden ist. Die ethnologische Wissenschaft ist sowohl dem hingebungsvollen Verfasser, Missionar STREHLOW, als auch seinem umsichtigen und kenntnisreichen Berater und Herausgeber Freiherr v. LEONHARDI und dem Frankfurter Museum, das eine sehr würdige Veröffentlichung dieses wertvollen Materials ermöglicht hat, zu warmem Danke verpflichtet.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Flemming's namentreue (idionomatographische) Länderkarten. In flächentreuer Kegelrumpfp Projektion mit zwei abweichungstreuen Parallelkreisen. Herausgegeben von **Prof. Dr. A. Bludau** und **Otto Herbst**. Blatt 1: Rußland, 1:4½ Mill.; Bl. 2: Frankreich, 1:1½ Mill.; Bl. 3: Italien, 1:1½ Mill. Preis: Unaufgezogen je Mk. 3.50, aufgezogen in Taschenformat mit Leinendeckel oder als Wandkarte je Mk. 7.—. Glogau. KARL FLEMMING.

In den Bestimmungen, die für die Herstellung einer internationalen Erdkarte im Maßstabe 1:1000000 gegeben wurden, ist ein Hauptpunkt der, daß sämtliche geographischen Namen in der Form wiedergegeben werden sollen, die in den betreffenden Ländern üblich ist. Es scheint dies eine selbstverständliche Forderung, und doch hat es lange gedauert, bis sie anerkannt wurde. Man vergleiche nur ältere Atlanten. Selbst neuere Kartenwerke, auch solche besserer Herkunft, erfüllen diese Forderung meist nur teilweise. In den vorliegenden Karten aber ist der Grundsatz streng durchgeführt: Jedes geographische Objekt ist mit demjenigen Namen versehen,

den es an Ort und Stelle trägt. Und darin liegt der Hauptvorzug dieser Karten, sie sind wirklich namentreu. Die Schwierigkeit, die sich für die Beschriftung derjenigen Länder ergab, die eine eigene Schriftsprache besitzen, z. B. Rußland, wurde in glücklicher Weise durch eine auf wissenschaftliche Grundsätze sich stützende Transkription gelöst.

Weiter verdient besonders der reiche Inhalt dieser Karten hervorgehoben zu werden. Wir finden da alle Orte von einiger Bedeutung, Kennzeichnung der Flußschifffahrt, der Häfen, der Leuchttürme, der Badeorte, der verschiedenen Sitze kirchlicher Verwaltungsorgane, Garnisonen, Konsulate u. v. a. In ganz hervorragender Weise sind die Verkehrsverhältnisse, Eisenbahnen mit oder ohne Schnellzugsverkehr, Kunststraßen, Kabellinien usw. berücksichtigt.

Wenn trotz des reichen Inhaltes die Karten übersichtlich und lesbar sind, so wurde dies erreicht durch zweckentsprechende Auswahl der Schrift für die geographischen Objekte, ferner durch kräftige Ausführung des Flußnetzes, durch Darstellung der Gebirge in einem angenehmen braunen Farbentone und durch diskrete Verwendung von Farben für die Darstellung der politischen und administrativen Verhältnisse.

Nehmen wir noch hinzu, daß die gewählte Kegelrumpfp Projektion die beste Möglichkeit für eine flächen- und winkeltreue Darstellung des Geländes bietet, so können wir sagen, daß die vorliegenden Karten, denen hoffentlich bald weitere folgen werden, in jeder Beziehung den Forderungen einer modernen wissenschaftlichen Kartographie entsprechen.

P. K. STREIT, S. V. D.

Heinrich Winkler. *Der Uralaltaische Sprachstamm, das Finnische und das Japanische.* Berlin. FERD. DÜMLER's Verlag. 1909. 8°. VI+316 SS. Preis: Mk. 6.— br., Mk. 7.50 geb.

Seit mehr als 30 Jahren hatte der Verfasser sich den Studien gewidmet, deren Resultate er im vorliegenden Werke der Wissenschaft bietet. Wie ernst er diese Aufgabe ins Auge gefaßt hat, zeigt die Tatsache, daß er sowohl nur Selbststudiertes als auch nur Selbstgefundenes bietet. Dieses tiefgehende und weitschichtige, bis zum lebhaftesten Einfühlen gesteigerte Studium brachte den Verfasser zu der „unerschütterlichen Überzeugung“, daß der finnische (oder finnisch-ugrische) Zweig des Altaischen, oder das Urfinnische, ein den übrigen altaischen Sprachen durchaus ebenbürtiges Glied darstellt, als Zwillingsbruder des Samojedischen, näher dem Tungusischen, ferner dem Türkisch-Mongolischen als Brüdern des Finnischen stehend. Trotz zugegebener idg. Beeinflussungen ist demnach der Charakter des Finnischen in allen ausschlaggebenden Punkten bezüglich der inneren Form durchaus, doch wahrscheinlich auch bezüglich der äußeren, altaisch geblieben. So hält denn der Verfasser „unbedingt fest an dem altaischen Sprachstamm und an der vollen Zugehörigkeit des finnischen Typus zu diesem sogar erstaunlich ausgeprägtem Sprachstamm, dessen einzelne Glieder freilich auf der einmal gegebenen Grundlage ganz selbstständig, aber meist ganz folgerichtig ihre eigenen Wege gegangen sind“.

Der Verfasser streitet mit ganzer Energie, wie man sieht, für die immer noch angefochtene Einheit des Uralaltaischen. Hält man sich dabei die Tatsache vor Augen, daß die Gegner besagter Einheit zugleich durch die Bank Verfechter einer fi.-ugr.-idg. Einheit sind, so sieht man leicht ein, daß Verfasser wohl klug daran getan, die idg. Frage nicht so scharf abzuweisen. Man kann die Vertreter der fi.-ugr.-idg. Einheit ruhig gewähren lassen, sie arbeiten ja ohnedies mit einer so unverdrossenen Rüstigkeit an der Erforschung des Fi.-ugr., daß das für die tiefere Einsichtnahme in die fi.-ugr.-altaische Einheit nur von höchstem Nutzen sein kann. Es ist ja auch gar nicht notwendig, daß einer von beiden Gegnern auf jeden Fall Unrecht habe.

Wie man aber mit den paar Brocken fraglichen fi.-ugr.-idg. Gemeingutes gegenüber der erdrückenden Fülle uralaltaischer Einheitsbelege noch opponieren kann, das bleibt unverständlich. SZINNYEI¹ bringt „unter anderem“ „als Belege der Urverwandtschaft“ 4 Nomina, 2 Suffixe, 1 Verb. Wie fragwürdig die Nomina sind, darüber steht bei den Fi.-ugristen selbst viel zu lesen. Die Verbformen verdienen eher Beachtung, besonders da sie von PAASONEN² eine be-

¹ Finnisch-ugrische Sprachwissenschaft. Sammlung Götschen, Leipzig 1910. S. 20–21.

² FUF, VII (1907). S. 13–31, geschrieben März 1908.

achtenswerte Erweiterung erfahren haben, und seine dabei aufgestellten Grundsätze auch sehr annehmbar sind, während dort die von SZINNYEI erwähnten Suffixe mit WINKLER fallen gelassen werden, da man sonst mit TROMBETTI wer weiß wohin käme. Auch WIKLUND unterschreibt diese Zurückhaltung. Ich möchte hier den Hinweis nicht unterlassen, daß überhaupt nichts gefährlicher und unmethodischer ist, als in den Annäherungsversuchen zweier Sprachgruppen mit den Pronominalformen zu beginnen, oder sich gar fast darauf allein zu verlassen.

WINKLER aber scheint mir einen Erfolg errungen zu haben, den ich am treffendsten mit den Resultaten der austrischen Einheit in Parallele stellen möchte. WINKLER erzielte ein Resultat, wie es zwischen Semitisch-Hamitisch noch nicht erreicht ist — ganz zu schweigen von Herbeiziehung von Haussa, Ful, Nuba, Schilluk, Dinka usw. — wie es aber noch weniger zwischen Fi.-ugr. und Idg. erzielt wurde, welch letzteres vorderhand kaum mehr gesichert erscheint als das Sumer-Altaische und das Alarodische. Und wenn sich auch neuerdings Indogermanisten zugunsten der fi.-ugr.-idg. Einheit sich geäußert haben, so war ihr Urteil doch keineswegs ohne die nötige Reserve.

Aber all das Zuletztgesagte soll nicht gegen die Forschungsarbeit, sondern nur gegen ein noch nicht gewonnenes Forschungsergebnis gesagt sein. All dem gegenüber hat aber WINKLER mit einer ganz erstaunlich umfassenden Belegmasse und vielfach von schätzenswertem methodischem Urteil unterstützt seinen Beweis geführt. Mögen auch die „genealogischen“ Verhältnisse der Sprachgruppen vorläufig noch unklar bleiben, der Zusammenhang ist nicht nur relativ gesicherter als der fi.-ugr.-idg., sondern auch absolut annehmbar dargetan, und es wird wohl nur noch eine Frage der Zeit sein, daß die Annäherungsversuche von Seiten des Idg. auch auf die veränderte Sachlage Rücksicht nehmen.

Auch das Japanische muß als jetzt zugehörig erwiesen gelten, so sehr hat WINKLER seine Beweismaterialien auch hier gehäuft, daß das Japanische „auf demselben Fundament ruht wie das Altaische, daß es die ursprünglichen Wege des Altaischen in seinem ganzen Bau klar zeigt und konsequenter, ja starrer festgehalten hat als alle anderen altaischen Sprachen, daß es also ebenfalls zum altaischen Typus gehört, gleichviel ob wir es mit dem Altaischen zu demselben Sprachstamm rechnen oder etwa einen japanisch-altaischen Sprachstamm anziehen“.

Noch ein anderes Verdienst dürfte vorliegende Arbeit beanspruchen können. Sie wird, so darf man hoffen, eine intensive Hingabe an die altaischen Sprachen wecken, sei es mit WINKLER oder gegen ihn, beides wäre ein Erfolg. Hier liegt allerdings etwas vor, das vielleicht manche Forscher abhält, mit WINKLER sich zu messen. Der Verfasser faßt — wie schon oben zitiert — seine Sache so selbständig auf, daß er die vielen Autoritäten, die doch schon vorhanden sind, zu wenig berücksichtigt, sodaß er dadurch vielleicht sogar Gefahr läuft, wichtige Ergebnisse anderer zu übersehen. Er ist sich dessen wohl bewußt und hat es ausgesprochen¹, aber ich glaube, die Zukunft wird ihn noch mehr dazu zwingen, diese Rücksicht zu nehmen.

Man kann nur wünschen, daß dem verdienstvollen Verfasser vergönnt sei noch viele Förderungsarbeit an seinen so umfassenden Problemen zu leisten. Gewiß würde ihm der Verlag auch vom typographisch-technischen Standpunkte aus gerne entgegenkommen, wenn WINKLER eine Anpassung an heutige Erfordernisse in Transkriptionsfragen, Übersichtlichkeitsgewinnung und ähnliches in Vorschlag und Anwendung brächte.

P. F. HESTERMANN, S. V. D.

M. Merker. *Die Masai.* Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. 456 SS. Gr. 8°. Mit 1 Kupferdruck, 89 Figuren, 6 Tafeln, 62 Abbildungen und 1 Übersichtskarte. DIETRICH REIMER (ERNST VOHSSEN). Berlin. Preis: Mk. 12.— gebunden.

MERKER'S Masaibuch erregte bei seinem ersten Erscheinen (1904) großes Aufsehen; besonders darum, weil es sich nicht damit begnügte, einen bedeutenden Nomadenstamm Ostafrikas naturgetreu zu schildern, sondern zugleich auch eine kühne und überraschende Erklärung versuchte für die körperliche und geistige Eigenart dieses Volkes. MERKER glaubte die Masai als

¹ Das Uralaltaische und seine Gruppen. Berlin 1885, p. [VIII].

ein Semitenvolk bezeichnen zu dürfen. Diese Bezeichnung hat dann allerdings auch von Anfang an eine geteilte Aufnahme gefunden und eine lebhafte Diskussion wachgerufen, die bis heute noch nicht zur Ruhe gekommen ist.

Inzwischen ist der verdiente Autor leider zu früh seinen weiteren Forschungen entzogen worden: schon bald nach Erscheinen seines Buches ist er seinem Berufe erlegen. Zwei seiner Freunde, Prof. Dr. FR. HOMMEL in München und Marinestabsarzt a. D. Dr. SANDER in Berlin, besorgten eine neue Ausgabe des Werkes.

Eine bedeutende Abweichung von der ersten Auflage liegt nicht vor. Besondere Aufmerksamkeit verdient ein Vorwort Prof. Dr. HOMMEL's. Der bekannte Orientalist nimmt darin Stellung zu der MERKER'schen These von dem semitischen Ursprunge der Masai. Zunächst weist er mit Entschiedenheit die mehrfach ausgesprochene Vermutung zurück, MERKER könne bei Aufnahme der vielumstrittenen urgeschichtlichen Sagen einer Mystifikation zum Opfer gefallen sein. Indessen zweifelt Rezensent, ob HOMMEL's diesbezügliche Ausführungen nun jeglichen Widerspruch verstummen machen werden. Wie ganz anders wäre mit einem Schlage die ganze Sachlage, wären die Erzählungen in der Sprache und mit den Worten niedergeschrieben worden, mit denen sie von den Masaigreisen gegeben wurden? Würde auch ein eventueller Originaltext jede fremdartige Beeinflussung ausschließen, so wäre das wohl die kräftigste Stütze für MERKER's These. Es läßt sich schlechterdings nicht genug bedauern, daß dieser Beweis aus dem Original nicht nur nicht erbracht, sondern sogar unmöglich gemacht worden ist. Die diesbezüglichen Bemerkungen MEINHOF's¹ wird man für nur zu berechtigt halten müssen. Es bleibt dabei, es handelt sich hier um ganz außerordentliche Berichte, die zwar von keinem Forscher positiv widerlegt, aber auch noch von keinem bestätigt worden sind. Da ist bedächtige Zurückhaltung jedenfalls angebracht. Die Zuverlässigkeit des wackeren Offiziers steht dabei gar nicht in Zweifel. Subjektive Zuverlässigkeit schließt aber nun leider einmal nicht von vornherein jeden objektiven Irrtum aus.

Es werden in dem Vorworte auch noch eine Reihe von linguistischen Momenten ins Feld geführt, die MERKER's These erhärten, resp. MEINHOF's Kritik zurückweisen sollen. Im wesentlichen stützt sich die Argumentation auf diese zwei Wahrheiten, die auch mit aller wünschenswerten Klarheit dargelegt werden:

1. Sprachlich stehen die Masai den Galla- und Somalivölkern nahe.

2. Die Masaisprache zeigt auch unmittelbare Anklänge an das Semitische, speziell an das Arabische.

Beide Sätze wird jedermann zugeben können, ohne jedoch den semitischen, speziell den arabischen Ursprung der Masai für wahrscheinlich halten zu müssen. Denn was den ersten Satz angeht, so ist es doch nichts weniger als ausgemacht, daß die Galla und Somal Semiten seien. Und was die sprachlichen Anklänge an das Arabische betrifft, so finden sich solche in allen hamitischen Sprachen und erhalten ihre vollkommen befriedigende Erklärung in der Annahme, daß Hamiten und Semiten ursprünglich ein Volk ausmachten, zu welchem sich die jetzige hamitische und semitische Völkerfamilie verhalten, wie zwei Äste zu ihrem gemeinsamen Stamm.

So wird denn die Frage nach dem Ursprunge des allerdings merkwürdigen Masaivolkes auch in Zukunft noch offen bleiben; jedenfalls wird man sie noch nicht als im MERKER'schen Sinn erledigt betrachten können.

Indes sind die erwähnten strittigen Punkte — die übrigens nur einen verhältnismäßig kleinen Teil des großen Werkes ausmachen — nicht geeignet, dem Buche seine hervorragende wissenschaftliche Bedeutung zu nehmen. Der ungeteilte Beifall, den die ethnographischen Ausführungen gefunden haben, ist voll und ganz verdient. Und darum sei auch hier MERKER's Masaibuch, nicht nur wegen des einzig dastehenden Volksstammes, der hier dargestellt wird, sondern auch wegen der einfach mustergültigen Darstellungsweise bestens empfohlen.

P. TH. STRATMANN, S. V. D. — St. Gabriel-Mödling.

¹ Zeitschrift für Ethnologie, 1904, S. 737.

Moussa Travalé. *Petit Manuel Français-Bambara.* Avec une préface de **Morice Delafosse.** P. GEUTHNER. Paris. 1910. 68 pp.

Le Bambara répondra-t-il un jour au dévouement d'une poignée d'hommes d'élite militaires, religieux et civils, poursuivant cette noble tâche de lui donner une âme vraiment française ? Devant certains déboires inhérents à toute entreprise à ses débuts, cette plainte a parfois semblé avoir sa raison d'être : « En instruisant le Nègre nous faisons des déclassés, qu'il croupissent donc dans l'ignorance intellectuelle et contentons-nous de les initier à la culture et aux travaux manuels. » Il n'est difficile de partager cette idée d'un pessimisme par trop outré ; par l'étude de sa langue et par l'étude du français — il faut les deux — le Bambara deviendra pour nous un aide et un auxiliaire précieux. L'instruction le sortira des mailles du fétichisme, l'instruction et celle-ci seule, le préservera d'un mal plus terrible, l'islam. Debarrassé de ces deux forces d'inertie intellectuelle, physique et morale, armé contre elles, ce peuple d'esprit un peu lent mais docile, capable d'attachement, peu violent, ami de la justice et moins susceptible que le musulman nègre Marka, Somono, Dioula, Toucouleur, Peull, Volof etc., prendra une âme bambara vraiment française.

Mes succès en pays bambara, après 20 ans de conquête (moins d'un jour dans la vie d'un peuple), restent merveilleux et très consolants. Point n'est besoin de force ou de pression, nos écoles sont fréquentées, le français peu à peu se répand, dans un jour prochain toute la jeunesse le voudra parler. Le savoir est déjà un titre de gloire et qui le bégaye un tant soit peu, reçoit des vieux l'épithète de *toubabouké*, compliment fort prisé auquel on peut donner ce sens : « Il parle et comprend le français, il est devenu semblable à un français, à brief dire, ce n'est pas un sot, il est même intelligent. »

En nous offrant les prémices, Ségou prend la tête du mouvement intellectuel vraiment pratique et assurément patriotique et français, mouvement qui ne peut manquer d'aller toujours grandissant. A une condition toutefois, c'est qu'on arrête une propagande sournoise conduite par certains marabouts (*mori*, prêtres musulmans) enfichés du « Stamboul », attachés, et je me le demande pourquoi, à l'écriture et aux versets d'un coran (*alcorâne*) qu'ils ne comprennent même pas. Vanter les caractères de l'alphabet arabe, les donner comme étant « ceux de l'écriture nègre », jeter le mépris sur l'écriture française et par ce moyen sur nos écoles, ne décerner le titre de « savant et d'instruit » qu'à ceux qui savent les versets du livre sacré et les écrire, est le but visé par eux pour parvenir à la grande fin islamique : inoculer à tous les virus de la haine pour tout ce qui n'est pas musulman et pour tout ce qui est français spécialement.

Un Nègre de Ségou, M. l'interprète MOUSSA TRAVALÉ (*Taraolé, Taraoré*) dans un sentiment de reconnaissance, je n'en puis douter, heureux d'avoir été instruit et d'être instruit, nous apporte pour l'étude de son dialecte, le concours de son savoir et de ses lumières. Son petit manuel Français-Bambara possède ses garanties ; il nous arrive présenté du reste par un administrateur de grand renom dans le Haut-Sénégal-Niger, M. MAURICE DELAFOSSE, en ce moment même, professeur de langue bambara, si je ne me trompe.

Tous les Européens bambarisant, liront ce manuel avec profit et à tout débutant il ne peut qu'être utile. Ayant eu le bon goût de se servir de notre alphabet pour traduire les sons de son idiome, M. MOUSSA a su conserver aux lettres une valeur identique à celle donnée par le savant missionnaire de Ségou, le R. P. SAUVANT, et la concordance de deux auteurs dont l'un, Européen, a dû se façonner l'oreille sur ce point à un âge mur et dont l'autre, Nègre, se l'est façonnée et sans effort, dès sa plus tendre enfance, ne peut que stimuler quiconque désira posséder cette langue.

Vouloir faire la critique totale de l'ouvrage en question me porterait à des longueurs. Comme la syntaxe (ou règles de grammaire) est nulle ou peu s'en faut, lacune fâcheuse qu'à sentie M. DELAFOSSE et il nous la signale dans son introduction, je me bornerai à répondre de façon fort brève à cette question qui m'est posée : « Le manuel de M. TRAVALÉ va-t-il permettre aux Européens d'arriver facilement et vite à bien parler le Bambara, nous le donne-t-il dans toute sa pureté ? »

L'essai de M. l'interprète est digne de tous nos éloges, nous ne pouvons que l'encourager dans la voie où il est entré. Mais transcrire les mots d'une langue qui ne possède pas encore d'orthographe est un art difficile, d'une seule fois on ne peut atteindre le suprême de la per-

fection. Avec ce bon sens si judicieux qui le distingue, Mgr. LE ROY, dans son introduction à l'essai de phonétique du R. P. SACLEUX, nous en prévient. «Un Français n'entend pas et n'écrit pas comme un Anglais, ni l'un ni l'autre n'entendent et n'écrivent comme un Allemand, un Espagnol, un Portugais, un Italien.» On peut donc croire qu'un Français ne puisse entendre et écrire comme un Nègre bambara. Qu'on ne perde pas plus de vue, que notre auteur nous traduit les sons de son idiome d'après ce qu'il sait et connaît de nos sons à nous, et la réciprocité pour lui reste également vraie. De plus, il ne faut pas ignorer que le Nègre, et par principe je crois, est l'ami du moindre effort, il mâche ses mots, fait des élisions à temps et contre temps, bien des sons restent flottants, on n'arrive à les déterminer bien souvent qu'en se basant sur la syntaxe ou règles qui régissent les expressions et tournures des phrases. Pour arrêter un son de façon nette et décisive on ne peut adopter la prononciation d'un léger groupe d'individus, d'une famille, d'un village, il faut prendre le son le plus répandu, celui qui sera compris et saisi de tous, peu importe la région. Et n'est-ce pas là l'unique moyen de couper court à toutes les variations, d'asseoir la langue, de lui conserver sa pureté, de la rendre homogène, de la faire classique, de permettre d'arriver facilement être vite à la posséder et à la parler dans toute sa pureté?

Dans le chapitre de la prononciation, je trouve sur la valeur de certaines lettres, des remarques identiques à celles du P. SAUVANT et qui me paraissent parfaitement justes. M. TRAVALÉ n'en est certes pas esclave, et la 3^e: le *tj* et le *dj* pour traduire le *di* et *ti* doux et mouillé de *tiare* et *diagonale* — je prend le type base de sa règle — semble lui causer horreur profonde. Le *di* et *ti* dur se trouve partout en pays bambara; de façon générale *gédi-ouma* (vendredi), *o di-ara gné*¹ (cela m'a réjoui, comblé, fait plaisir, touché [traduit aussi le présent: me réjouit, me comble]), etc. sont fortement accentués. Le *di* et le *ti* doux n'est pas moins fréquemment employé, il l'est même d'avantage partout, et un Noir du Bélédougou, Kati, Banmako², Kouloukoro, un Noir du Bendougou, du Bani, Sinn-zani, royaume de notre loyal et fidèle roi Madén-ba, un Noir de Ségou enfin, ne peut que trouver pénible de dire: *ti-é* (homme, mâle), *ti-oron* (bottes), *di-oumén* (quel, quelle, lequel, laquelle), *di-oméné* (nom de femme, premier mois de l'année), *di-a* (sécher, faire sécher, dessécher), *di-oukoro* (sous, dessous, par dessous), *di-o* (dresser, mettre debout, se tenir debout), etc. Par nonchalance ou désir d'harmonie, il observera la remarque troisième de l'auteur, il lui en coûte si peu de dire: *tje*, *tjoron*, *djournén*, *djournéné*, *dja* (*di-a* = être heureux, content), *djoukoro*, *djo*, (*di-o* filet à larges mailles pour enserrer les calebasses).

L'i doux, qu'il soit ou peu ou fortement mouillé désoriente un peu l'auteur du manuel Français-Bambara. Avant d'innover le *ch* ou *che* français il eusse dû songer à certain exemple qu'il nous donne (p. 30) et se rappeler que ses congénères sont incapables de prononcer le mot «fourchette» et ne traduiront jamais ce mot par *fourouchetti*, chose facile, s'ils avaient le son *ch*, ou *che*. Ils disent tous *fourouséti* et plus communément *fourouçéti*. Quand un Bambara pourra dire *fourouchetti* au lieu de *fourouçéti* (fourchette), *cauchemare* au lieu de *cauçemare*, *ricochet* au lieu de *ricoçet*, *chez* au lieu de *çé*, alors nous pourrions l'entendre s'exclamer: *chi-a-ya* (augmenter, abonder, être abondant), *chi-a-man* (beaucoup), *a ka chi-an* (énormément, beaucoup), *ché* et même *chi-é* (poule, p. 30) etc. etc. D'ici là il continuera à émettre un son flottant entre le *tj* de la remarque 3^e ou le *ty*. Il dira donc *tjaya* ou *tyaya*, *tjaman* ou *tyaman*, *a ka tján* ou *a ka tyan*, *sié*, *çié*³.

Le Noir mâche tellement ses mots et use de l'élision si fréquemment, qu'il faut savoir sa langue et la posséder un peu pour pouvoir suivre sans fatigue une conversation M. TRAVALÉ nous est un modèle dans le genre; il ne nous fait grâce d'aucune élision et parfois pas un signe pour guider le débutant et la lui indiquer: *M'bé nka simisi don* je mets ma chemise (*nka*, soit *né ka*, contr.: *n'ka*) p. 26 *a ye kokolouu dala* (*da-a-la*, contr.: *d'â la*). — *A ka dji boli*

¹ *Gné* pour *né yé*, contraction *n'yé*, prononcé toujours *gné* sauf lorsqu'il y a emphase chez un vieux au suprême du contentement: *o diara né yé, déren* ... Cette contraction avec *n'a'é* pour *ni a yé*, est l'une des plus curieuses.

² Des Noirs du «Tiébi» (ouest, Kita, Kayes) d'autres du Ouassoulou, foule de musulmans disent *Ban-ba-ko*, les Européens *Bamako*. Les Nègres bambara préfèrent *Ban-mako*.

³ Ce mot poule *sié*, *çié* est d'une orthographe difficile, je ne trouve pas son correspondant en français. C'est plus qu'un *s* mouillé, ce n'est pas un *z*, il faudrait, pour avoir le son le plus rapproché, pouvoir écrire *çié*.

yoro kala (ké, a-la, contr.: k'âla). — *Aou bogodiolaou, a y'aka kogoou djo ka klen* (a y'aou ka aou, contr.: ay¹ â k'â kogoou... etc.) p. 44.

Toutes nombreuses que soient les élisions, l'Européen débutant n'a pas à trop s'en préoccuper, je lui conseille même d'en user modérément et de ne les faire que devant une voyelle, quand elles sont nécessaires. Son parler n'aura rien de lourd, rien de défectueux et de désagréable s'il fait une brève et n'accentue pas, et partout, à quelque région qu'il appartienne, il sera mieux compris. Ainsi du reste font nos vieux qui se piquent de bien parler leur langue, quand ils traitent et tranchent une question grave et sérieuse: *N'bi tassouma méné* (j'allume le feu), *N'na gouéni méné* (j'allumerai le feu), *N'bè firina méné* (j'allume la bougie), *N'bè nka feniouna dia* (je fais sécher mes vêtements), pp. 26 et 27, peut tout aussi bien se dire: *Né bi tassouma méné, Né na gouéni méné, Né bi-ouné bè firina méné, Né bè né ka feniouna² dja*.

Qu'on m'excuse dans l'emploi du verbe «être» de m'écarter de la façon de penser de l'auteur. Le verbe «être» est *bi* ou *bé* avec l'*é* légèrement ouvert lequel ne devient jamais *è*. Le mot *bé* signifie «tout», «tous»: Sont ils tous ici? *Ou bè bé yan oua?* (*Ou* eux, *bè* tous, *bé* sont, *yan* ici, *oua* est-ce-que); ils s'en vont tous au Bélédougou, *ou bè bi ta Bélédougou* (*ou* eux, *bè* tous, *bi* sont, *ta* aller à). J'avoue même que les nonchalants, et ils ne sont pas les moins nombreux, disent couramment *ou bè b'yan oua*, contraction qu'ils éviteraient si le verbe était *bè* et non *bé*.

La particule *yé* du passé déplaît souverainement à l'auteur de notre manuel. Non seulement il se plaît à supprimer l'*y* initiale pour nous donner le son dur *é*: *Banmana kan é foroba yé* (la langue Bambara est universelle) préface; *m'onolo é san tan ni kononto bo* (j'ai 19 ans), p. 40; *né é minèbara yi* (je suis manœuvre), p. 44 etc. etc. ... mais encore il la remplace par *li*, ce qui me porte à croire qu'il a perdu dans ses voyages tout souvenir de son pays d'origine, Ségou.

La particule du passé la plus répandue et par tous la mieux comprise est *yé*. Dans la prononciation la (demi) voyelle *y* est suivant la région plus ou moins accentuée, mais rarement disparaît de façon complète et absolue, sauf dans la bouche d'un enfant ou d'un vieux nonchalant privé de dents. Pendant qu'à Ségou la particule *yé* reste ferme (*Banmana kanyé foroba yé*), la (demi) voyelle *y* dans le Bendougou et le Bani s'affaiblit pour s'adoucir et à Kouloukoro, Banmako et Kati elle est si faible, qu'elle semble disparaître. Pour peu qu'on prête l'oreille pourtant, on s'aperçoit qu'elle subsiste. L'*é* n'est pas dur, et quiconque prononcera laissant flotter le son entre *yé* et *é* sera dans le vrai.

La particule *li* est de beaucoup moins répandue que *yé*, et partout où je suis passé, j'ai rarement trouvé, la consonne initiale *l* de *li* ferme. Ceux et celles qui emploient cette particule, la mouillent tellement que le son émis reste indéci, entre *lli*, *li*, *y*, *yi*, tout en se rapprochant d'avantage de *yi*. Dans Ségou, le Bani, le Bendougou, le Sinnzani, chez les Bambara de Kouttiala, de Sikasso du Ouassoulou etc. etc. ... on en fait un usage fort modéré, on s'en sert surtout dans un récit pour faire opposition à deux faits identiques accomplis simultanément par deux personnages ou héros différents. C'est même là un bambarisme qui m'a fort intrigué et auquel je ne trouve nulle autre raison d'être. Un Nègre raconte-il l'histoire du lion et du singe par exemple, et vous l'entendez s'exprimer ainsi à quelque région qu'il appartienne ou peu s'en faut:

Ouarabà y'à pan ko a bi ouarablén kou ta.

Le lion de bondir³ disant qu'il va saisir le singe par la queue.

Ouarablén fana y't (lli, li, y, yi) pan ka yélé djiri kan.

Le singe de bondir à son tour (pour grimper) et il grimpe sur un arbre.

Le singe est blotti dans les branchages, et le lion couché au pied de l'arbre monte la garde. L'une après l'autre, voici venir les bêtes de la brousse et toutes et chacune de saluer leur roi en ces termes: *Koro ouaraba!*⁴ Maître lion, que fais-tu là? Invariablement il répond: «Interroge

¹ *a yé, a ya, a yé, héya, haya, éya* etc. exclamations sans signification proprement dite dans le but d'exciter l'émulation, l'entrain, d'attirer l'attention. Le ton et la tête de qui l'emploie, indique s'il s'agit d'un éloge ou d'un reproche.

² Le mot *feniou* reste vague, traduit surtout le mot français tout aussi vague «chose», vient du mot *fén*, chose. Le mot *fini*, pl.: *finiou*, traduit mieux «habits», «vêtements», et est plus communément employé. *Di-a*, être heureux, content, *dja* sécher, *djo* dresser, mettre debout, se tenir debout.

³ Est lui bondir.

⁴ *Koro* vieux, ancien, ici terme de respect.

le singe perché là haut». Le singe, auquel la parole coûte peu, ne cesse de leur glapir: *A y'i pan* (li, lli, i) et moi de mon côté, *ye m'pan* (entre *yé m'pan* et *yi m'pan*).

Quoiqu'il en soit de ces quelques remarques personnelles que j'ose présenter à la revue «Anthropos» pour aider ses lecteurs bambarisants dans l'étude du Bambara, je me garde de rebaisser en rien soit l'auteur soit l'ouvrage en question. Ce manuel reste inférieur à la grammaire du Père SAUVANT possédant avec le succint, la clarté, la précision, une excellente prononciation dans son ensemble, mais il ne reste pas d'avoir malgré tout sa valeur, son mérite. Il lui reste toujours la gloire d'avoir fixé, et de façon ferme et définitive, j'ose l'espérer, l'orthographe de toute une série de mots.

L'abbé J. HENRY — Bôghar, Algérie.

The Franciscan Fathers. *An Ethnologic Dictionary of the Navaho Language.* St. Michael's. Arizon. 1910.

Readers of Anthropos have heard much of the Athapascan linguistic stock of North America under the name of Déné. Father MORICE, thoroughly familiar with this people in the North, has given most of his attention to that region. They occupy there a vast and varied district.

Now an account is presented of the main representative of this race in the South. The Navaho probably number, at the present time, more than all other tribes of this stock combined. In culture, material and non-material, they seem to have almost nothing in common with the Déné of the North. Language is the only evident and visible tie connecting them with this people. With the other peoples of the South-west, however, they share for the most part in a common culture. In some respects their culture is peculiar to them, due largely to the fact that for some centuries they have been a pastoral people. The other nomadic tribes of this region are more gregarious, usually living in small, temporary villages or camps. The Navaho, at least since they have had sheep, live in family groups which occupy only a house or two situated in different localities according to the season, often some miles from other habitations. The sedentary people of this section of the country live, and perhaps have lived, for millenniums in pueblos, great community dwellings several stories in height. They maintain themselves mostly by agriculture quite intensive in its character. Close community life has resulted in a social and ceremonial organization rather different from that required by a more roving people. Besides these two sorts of population, which were found in the region by the early Spanish explorers, there are many evidences of a somewhat denser, earlier population which had vast irrigation works and built innumerable structures, some of which were in places very difficult of access, in cliffs and caves.

Interest in the ethnology of the region is greatly increased by the fact of the joint occupation of the country by a nomadic and sedentary people comparable to the Bedouin and the Fellahin of the country bordering the east Mediterranean. At present, it is impossible to say how long these people had been neighbors before the beginning of the Spanish period, although it has been assumed that the Athapascan are newcomers. The evidence for this, however, is very slight.

For the solution of the comparative problem present in this region it is very desirable that the influence of the Spanish and other European peoples be discounted, and that we should know to what degree and in what particulars the Navaho differed from their neighbors previous to the expedition of Coronado. It is exceedingly difficult to obtain a reliable and adequate historical perspective in North America. The greatest help is given by accounts of the early travellers such as the PRINCE OF WIED, MACKENZIE, and LEWIS and CLARK. From such accounts the condition of the tribes occupying the Northern Plains and the Rocky Mountains areas can be in part reconstructed. For the South-west, such helps are mostly lacking. Chief reliance must be placed upon the actual survivals of objects and customs. As has often happened, material culture has yielded to the changed conditions, as indeed it must, while religious beliefs, social custom, and folklore seem to have been less changed.

The Franciscan Fathers have dwelt in the Navaho country, on the border of the government reservation, for a number of years. They have travelled widely in the surrounding country, and have had unusual opportunities for observing Navaho life. The ethnological account which they

have furnished is quite sufficient for a general one. Such matters as concern food, dress, houses, basketry, and blanket making are treated in detail and with considerable thoroughness. Descriptions are given of the method of raising maize, its preparation and cooking; of the various wild vegetable products used for food; and of the various methods of cooking and serving the flesh obtained in hunting. They tell us that neither the conical nor the several-sided houses of logs, seen to-day, are primitive types of Navaho dwellings. The various processes involved in blanket making, the shearing of the sheep, the washing of the wool, carding, spinning, dyeing, the dyes, the various looms employed, and the several technical processes employed in making blankets, saddle blankets, and belts are treated in detail. It is to be hoped that these or other authors may, at some time, furnish a more complete and extended study of the social customs and organization of this people. The matter is one of great importance and interest, because hidden here is the beginning of government and social life. Such information is needed, from all regions and peoples, under varying conditions of physical environment and culture.

The Navaho furnish a typical case of a numerous people widely scattered who, with very slight political organization, appear to have maintained peace within the group and to have been able to carry on successful warfare against the surrounding peoples. While formulated laws may have existed, there was no law-making body, no permanent judiciary system, and no officers to enforce the law. The dominance of an intellectually and morally superior man within a limited but unmarked territory, over a small group, in regard to industrial matters and of a capable warrior as the leader of an entire people, in time of need, seems to have resulted naturally and without definite, deliberate action by the social body. The subject is exceedingly difficult to investigate but will amply repay any amount of time and effort.

Religion and art, often combined in songs and narratives and in elaborate ceremonials, have had among all the peoples in this region an unusually large and varied growth. The Navaho believe in a succession of worlds both in time and space; in a supernatural goddess mother now living in the west; in two war gods descended from this woman and the sun; and in numerous gods, some of them bearing names associated with the many ruins of their country. The winds, darkness, rainbows, and the lightning have important places in Navaho religion. The ceremonials usually take place in a house especially built for them, and consist of a large number of songs and formulated prayers and dramatic processions, in which masked men represent the gods. Sand paintings of intricate patterns are made upon the floor. Sprinkling of pollen and corn meal is employed in nearly all cases. The direct object of these ceremonies is usually to give health to the individuals who pay for their performance; but good fortune in all phases of life is thought to result from their observance. Although Dr. WASHINGTON MATTHEWS largely concentrated his attention upon this particular phase of Navaho life, as is evident from the important publications which he produced, there still remains much to be done. In both religion and social organization our authors have given all that can be expected in a general work, and there is every reason to believe it is trustworthy.

It appears that the interest of the authors is chiefly in the language and not the ethnology. One concludes that this interest is not of the scientific sort that treats of language for its own sake, that analyzes and dissects it for the purpose of classifying it among other languages, and observing its inner mechanism. Their interest seems rather to be in the mental life of the social body, in the language as an instrument which reveals it. This interest has conditioned the arrangement and methods of presenting the material. They have not given us a dictionary in which the words, regardless of their character and significance, are arranged alphabetically, nor a grammar in which the structure is forced into paradigms and the elements of the words are isolated, but they have presented words and phrases intermingled with and following the ethnological and other information to which they are related.

Very many of the nouns are descriptive, having terminations indicating shape, size, and color. There are other nouns formed of verbs with instrumental and other prefixes describing the use, nature, or origin of the object. The Athapaskan verb system is probably at once the most intricate and the most interesting of any known. The prefixes standing first in the verb are usually localizing or directional in their force, allowing a varied and exact expression of place relations. Following these prefixes are others less definite in form and meaning which usually

have a modal force indicating the action or state as inceptive, progressive, intermittent, or completed. Next in order, usually immediately preceding the stem, are found personal elements expressing the subject of the verb-complex. The stems themselves, by their use or possibly by their origin, may indicate the number, shape, and character of the subject or object. Suffixes add the time relations and the source of the information, as directly inferred from evidences observed, reported on information or others, of conjectured.

It appears that the authors of this work have an appreciation of the art and poetry, unconsciously displayed in the word formation and general structure of the language. In addition, they have had need to employ it daily and have acquired, to a considerable degree, a mastery of it as a means of communication. We may expect from them, in the future, a more complete and systematic presentation of the Navaho language.

FR. GODDARD—Washington.



Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. N. S. Vol. II. 1909. Nr. 4.

Sylvanus G. Morley, The Inscriptions of Naranjò, Northern Guatemala. — **John P. Harrington**, Notes on the Piro Language. — **Harlan J. Smith**, Archeological Remains on the Coast of Northern British Columbia and Southern Alaska. — **W. C. Orchard**, Notes on Penobscot Houses. — **G. H. Perkins**, Aboriginal Remains in the Champlain Valley. — **Max Uhle**, Peruvian Throwing-sticks. — **J. Dyneley Prince**, A Passamaquoddy Aviator. — **Edgar L. Hewett**, The Excavations at El Rito de los Frijoles in 1909. — **Alexander F. Chamberlain**, Bibliography of Periodical Literature.

Archiv für Anthropologie. (Braunschweig.) N. F. Bd. IX. 1910. Heft 1—2.

1. **Max Moszkowski**, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Wohnhauses in Ostsumatra. — 2. **Stephanie Oppenheim**, Ein Beitrag zur exakten Bestimmung des Inion. — 3. **Ernst Brutzer**, Tierfabeln der Kamba. — 4. **Karl von den Steinen**, Neuseeländisches Heitiki und Nephritbeil. — 5. **Franz Schwerz**, Untersuchungen über das Verhältnis von Frontal-, Parietal- und Okzipitalsehne zur Schädelbasislänge. — 6. **Dr. Arthur Müller**, Die fünf typischen Profilkurven des Schädels der Neugeborenen und ihre Beziehungen zum Geburtsverlauf und zur Kopfform der Erwachsenen. — 7. **Dr. Witold Schreiber**, Zur Anthropologie der Karaimkinder Galiziens. — 8. **Dr. Felix Speiser**, Beiträge zur Ethnographie der Orang-Mamma auf Sumatra auf Grund der Sammlung G. Schneider im ethnologischen Museum zu Basel. — 9. **Emil Schmidt** †, Beiträge zur Anthropologie Südindiens. (Nachgelassenes Manuskript, herausgegeben von Paul Bartels.)

American Journal of Archaeology. (Norwood.) II^d S. Vol. XIV. No. 2. April-June 1909.

William Bell Dinsmoor, The Gables of the Propylaea at Athens. — **George W. Elderkin**, Notes on Greek Vase Paintings. — **Sylvanus G. Morley**, The Correlation of Maya and Christian Chronology. — **William N. Bates**, Archaeological Discussions (July-December, 1909).

Archivio per l'Antropologia e la Etnologia. Vol. XXXIX. 1909. Fasc. 3—4.

Dr. G. L. Sera, Nuove osservazioni ed induzioni sul cranio di Gibraltari. — **Dr. G. Bellucci**, Sul bisogno di dissotarsi attribuito all'anima dei morti. — **Prof. G. Patiri**, Le orna emblematiche in uso sin dall'età paleolitica. — **Prof. B. Biasutti**, L'attuale dibattito sulla cronologia del quaternario europeo. — **Dr. U. G. Vram**, Le deformazioni artificiali della testa nell'arte. — **Dr. A. Mochi**, Per un „Atlante Antropologico dell'Italia.“

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. (Hanoi.) Tome X. No. 1. Janvier-Mars 1910.

R. Deloustal, La justice dans l'ancien Annam (suite), traduction et commentaire du Code des Lè. — **L. Cadière**, Monographie de la semi-voyelle labiale en annamite et en sino-annamite (suite). — **H. Maspero**, Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming. Etude critique des sources. — **M. J. Kemlin**, Rites agraires de Reungao (Suite et fin). — **Ch. B. Maybon**, Une factorerie anglaise au Tonkin au XVII^e siècle (1672—1697). — **H. Parmentier**, Les bas-reliefs de Banteai-chmar. — **H. Maspero**, Communautés et moines bouddhistes chinois aux II^e et III^e siècles.

De Indische Gids. Band XXII.

No. 5. Mei 1910: **D. Hobbema**, Hoe ik aan Dajaksche roeiers kwam. — **J. E. Jasper**, Een reis door de Bataklanden. (Vervolg.) — **Varia**: Een grootsche onderneming in Britsch Nieuw-Guinea. — De eerste bestijging van den Wilhelmina-top. — De Mamberamo-expeditie. — Wetenschap en Industrie. — No. 6. Juni 1910: **Mr. L. A. C. Koff**, Een bibliotheek voor Ned.-Indië. — **J. E. Jasper**, Een reis door de Bataklanden. (Slot.) — Wetenschap en Industrie: De suikerindustrie op Formosa. — Teakhout uit Siam. — No. 7. Juli 1910: **J. J. Fraser**, De inheemsche rechtspraak op Bali. — **Dr. F. W. van Haften**, Een en ander over de medische nevenleiding van Zendelingen. — Wetenschap en Industrie: Grond en bodem van Java.

De Aarde en haar Volken. 46. Jaargang. 1910.

Aflevering 6. No. 23—26: **François Crastre**, Door het moderne Argentinië. — Aflevering 7. No. 27—30: **Ingenieur Leo Kooyker van der Veen**, Noord-Oostelijk Rhodesia. — **L. Roserot de Melin**, In het gebied van het Teadmeer met de expeditie Tilho.

Folk-Lore. (London.)

Vol. XX. 1909. No. 4: **J. Shakespear**, Folk-Tales of the Lushais and their Neighbours. With Notes by T. C. Hodson. — **E. E. Sikes**, Four-footed Man: a Note on Greek Anthropology. — **A. Werner**,

The Bantu Element in Swahili Folklore. — **John H. Weeks**, Notes on Some Customs of the Lower Congo People. — **D. Borie**, New Year's Day in Scotland, 1909. — **W. Crooke**, Indian Folklore Notes, II. — **B. H. Mathews**, Australian Folk-Tales. — **G. M. Ireland Blackburne**, M. Shooter, Charlotte S. Burne, J. H. P. Still, D. Townshend, Ralph Wolfenden, Mabel Peacock, E. H. Binney, Barbara Freire-Marreco, Scraps of English Folklore, IV. — **A. Lang**, The Religion of the Andaman Islanders. — **Jessie L. Weston**, The History of the Destruction of the Round Table. — **Carey Drake**, Candles Burnt on Christmas Night for Luck. — **A. E. Scrivener**, Upper Congo Charm against Leopards. — Vol. XXI. 1910. No. 1: **W. H. B. Rivers**, The Father's Sister in Oceania. — **Oscar Montellius**, The Sun - God's Axe and Thor's Hammer. — **J. Shakespear**, Manipur Festival. — **H. A. Rose**, Folk-medicine in the Panjab. — **B. R. Marett**, Queensland Corroborree Songs. — **A. Macdonald**, Minnie Cartwright, H. M. B. Reid, and D. Borie, Scraps of Scottish Folklore, I. — **Charlotte S. Burne**, Sale of Salvage Stock to Members of the Society. — **Eleanor Hull** and **A. Nutt**, The Future Work of the Folklore Society. — **Barbara Freire-Marreco**, The West Riding Teachers' Anthropological Society. — **Charlotte S. Burne**, Burial of Amputated Limbs. — **A. B. Wright**, Good Men have no Stomachs. — **Lucy Broadwood**, Locality and Variants of Carol Wanted.

Journal of the African Society. (London.) Vol. IX. No. 35. April 1910.

Major R. G. T. Bright, An Exploration in Central Equatorial Africa. — **H. E. Tate**, The Native Law of the Southern Gikuyu of British East Africa. — **A. C. Hollis**, Taveta Sayings and Proverbs. — **Frederic Shelford**, Notes on the Masai. — **Major J. A. Meldon**, The Latuka. — **Bernhard Struck**, On the Ethnographic Nomenclature of the Uganda-Congo Border. — **A. Werner**, Recent Linguistic Publications.

Journal of the American Oriental Society. (New Haven.) Vol. XXX. Part. 3. June 1910.

Le Roy Carr Barret, The Kashmirian Atharva Veda, Book Two. — **K. Asakawa**, Notes on Village Government in Japan.

Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales. Vol. XLII. 1908.

G. H. Knibbs, On the Influence of Infantile Mortality on Birthrate. — **B. H. Mathews**, Vocabulary of the Ngarrugu Tribe, N. S. Wales.

Man. (London.) Vol. X. 1910.

No. 5. May: **N. W. Thomas**, Decorative Art among the Edo-speaking Peoples of Nigeria. I. Decoration of Buildings. — **H. R. Palmer**, Notes on Traces of Totemism and some other Customs in Haussaland. — **P. W. Schmidt**, Nochmals: Puluga, das höchste Wesen der Andamanesen. — **B. Campbell Thompson**, On some Prehistoric Stone Implements from Asia Minor. — **A. M. Hocart**, A Point of Fijian Orthography. — No. 6. June: **T. A. Joyce**, Note on the Pigment-Blocks of the Bushongo, Kasai District, Belgian Congo. — **W. E. Reymes**, African Rain-making Chiefs, the Gondokoro District, White Nile, Uganda. — **P. W. Schmidt**, Nochmals: Puluga, das höchste Wesen der Andamanesen. (Fortsetzung von „Man“, 1910, 38.) — **Canon Greenwell** and **Rev. E. A. Gatty**, The Pit Dwellings at Holderness.

Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten. 23. Band. 1910. Heft 2.

Max Moisel, Begleitworte zur Karte des Konzessionsgebietes der Gesellschaft Süd-Kamerun. — **Bernhard Struck**, Begleitworte zur Dialektkarte von Unjamwesi.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. XL. 1910. 3./4. Heft.

C. Toldt, Untersuchungen über die Brachycephalie der alpenländischen Bevölkerung — **W. Schultz**, Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und in mythenhaltiger Überlieferung.

Notulen v. d. alg. en Directieverg. v. h. Batav. Gen. v. Kunst. en Wetensch. D. XLVII. 1909. Afl. 4.

K. en W., Lijst der beschreven steenen (D. 1—116), op ult? Dec. 1909 aanwezig in het Museum van het Bataviaasch Genootschap. — **L. O. Westenek**, Beschrijving der Hindoebeelden in de Batang Hari Districten mit een reisverslag. — Lijst der voorwerpen, die in het jaar 1909 voor de Archaeologische verzameling zijn verkregen. — Aanwinsten van de Ethnographische verzameling in 1909. — Aanwinsten van het Munt-en Penningkabinet in het jaar 1909. — Korte inhoud van het behandelte in de Notulen.

Rivista Italiana di Sociologia. (Roma.) Anno XIV. Fasc. 2. Marzo-Aprile 1910.

V. Miceli, Le leggi di associazione mentale nel dominio del diritto. — **E. Levasseur**, Intorno all'istruzione primaria. — **C. Gini**, I presupposti statistici della teoria della cernita naturale. — **A. Bruno**, Sociologia e psicologia. — Rassegne analitiche: **G. Salvioni**, Il diritto germanico in Italia. — **A. Solmi**, Sulla storia economica di Firenze. — **A. Pagano**, L'onnipotenza dello Stato e le tendenze individualistiche.

Science of Man. New Series. Vol. XI. No. 12. April 1910.

Dr. Alan Carroll, The Peopling of the South Pacific Islands and Regions (continued) — **Lite** (continued). — How the Brain Works (concluded). — **William Sharpe**, Interesting Fossil Remains. Discovered in the Mammoth Cave. — A Link with the Dead Past. — **Rev. Archdeacon Greeway**, Kamilarri Tribe (continued). — **Aboriginal Names and Meanings** (continued).

The American Antiquarian and Oriental Journal. (Salem.) Vol. XXXII. No. 1. January-March 1910.

J. O. Kinnaman, The Transformation of Roman Monuments. Part II. — **Joseph Offord**, The Antiquity of the Great Sphinx. — The Alexandra Catacomb at Komesch-Schnukafa. — A Happy Home in Ancient Egypt. — **Rev. A. E. Watham**, The Origine and Significance of the Worship of the Diana of the Ephesians. — A Collection of Sanscrit Manuscript on Palmleaves. — **Frank C. Higgins**, A Chinese Bronze Tablet of the Sung Dynasty. — Origin of our Numerals. — **Stephen D. Peet**, The Progress of Thought Contained in the Bible. — **A. L. Lewis**, One some Stone Circles in Ireland. — **W. Fenwick**, Historical Finds. — Neolithic Hut Circles. — **Dr. Charles H. S. Davis**, Archaeological Notes.

The Indian Antiquary. (Bombay.) Vol. XXXIX.

Part XDIV. May, 1910: 1. **The Late A. M. T. Jackson**, Account of a Collection of Copper-Plates belonging to Palitana State. — 2. **R. Shamasastri**, The Arthasastra of Chanakya (Books V—XV). — 3. **K. V. Sahayya**, A Comparative Grammar of Dravidian Languages. — Notes and Queries: 4. **Sir R. C. Temple**, Derivation of Talapoin. — Part XDV. June, 1910: 1. **R. Shamasastri**, The Arthasastra of Chanakya (Books V—XV). — 2. **Captain C. E. Luard**, Gazetteer Gleanings in Central India, Bundeli Songs. — 3. **B. A. Gupte**, Some Rock and Tomb Incised Drawings from Baluchistan. — 4. **Vincent A. Smith**, Colonel H. B. Hanna's Collection of Indo-Persian Pictures and Manuscripts. — 5. Archaeological Notes from Burma. — 6. **D. R. Bhandarkar**, Atpur Inscription of Saktikumara.

The Journal of the American Folk-Lore. (New York.) Vol. XXIII. No. 87. January-March 1910.

1. **John R. Swanton**, Some Practical Aspects of the Study of Myths. — 2. **Roland B. Dixon**, Shasta Myths. — 3. Twenty-first Annual Meeting of the American Folk-Lore Society. — 4. **A. F. Chamberlain**, Periodical Literature.

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo. (Tokyo.) Vol. XXV. No. 288. March 1910.

T. Shibata, On the Burial Mound of Fujioka-machi in the Province of Kotsuke. — **S. Tsuboi**, Further Notes on Some Stone Age Objects discovered from the Relic Bed of Lake Suwa. (II.) — **Y. Yamanaka**, Animal Worship in Japan. — **S. Tsuboi**, Anthropological Observations on Human teeth. — **Y. Ino**, Superstitions of the Chinese in Formosa. (Continued from No. 280.) — **S. Tsuboi**, Lectures on Anthropology. Part XII.

The Journal of the Polynesian Society. Vol. XIX. 1910. No. 1.

History and Traditions of the Taranaki Coast. Chapter XVII and XVIII. — **Tati Salmon**, On Ari'i's in Tahiti.

The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. (London.) 1910. Part 2. April.

Articles: VII. **George A. Grierson**, Gleanings from the Bhakta-mala. — VIII. **D. S. Margoliouth**, Omar's Instructions to the Kadi. — IX. **Duncan B. Macdonald**, „Ali Baba and the Forty Thieves“ in Arabic from a Bodleian MS. — X. **T. G. Pinches**, Sennacherib's Campaigns on the North-West and his Work at Nineveh. — XI. **Louis de La Vallée Poussin**, Buddhist Notes: The „Five Points“ of Mahadeva and the Kathavatthu. — XII. **J. F. Fleet**, Mahishamandala and Mahishmati. — Miscellaneous Communications: **M. Gaster**, Parallels to the Legends of Candrasasa. — **Hermann Jacobi**, The Antiquity of Vedic Culture. — **A. Berriedale Keith**, Apastamba Mantra Brahmana, II, 8, 4. — Grammatical Notes. — **C. O. Blagden**, The Revised Buddhist Era in Burma. — **J. F. Fleet**, Remarks on the above Note. — **V. Lesný**, The Construction of Genitive-Accusative in Marathi. — **E. H. Whinfield**, The Seven-headed Dragon. — **R. Sewell**, The Keladi Rajas of Ikkeki and Bednur. — **L. D. Barnett**, Note on above. — **A. H. Francke**, Note on Po-lo-hih-mo-pu-lo and Su-fa-la-na-chü-ta-lo. — **R. Froude Tucker**, The Elephant Statues at Delhi. — **W. Foster**, Austin of Bordeaux. — **E. A. H. Blunt**, The Tomb of John Middenhall. — La Fondation de Goeje.

T'oung Pao. (Leiden.) Vol. XI. No. 1. Mars 1910.

W. W. Rockhill, The Dalai Lamas of Lhasa and their relations with the Manchu Emperors of China, 1644–1908. — **Pierre Lefèvre-Pontalis**, Les Younes du royaume de Lan Na ou de Pape. — **Georges Maspero**, Le royaume de Champa.

Transactions of the Asiatic Society of Japan. Supplement of Vol. XXXVII. 1910.

Ernest W. Clement, Introduction. — **William Bramsen**, Japanese Chronology and Calendars and Japanese Chronological Tables. — **Ernest W. Clement**, Comparative Chronological Tables.

Verhandlungen des deutschen wissenschaftlichen Vereines zu Santiago de Chile. Band V. 1906. Heft 2.

Dr. Hans Steffen, Reisebilder aus dem Gebiete des Rio Baker und Lago Cochrane (West-Patagonien).

Verhandeligen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. (Batavia.) Deel LVIII. Eerste stuk. 1910.

C. M. Pleyte, De Ballade „Njai Soemoer Bandoeng.“ Eene Soendasche pantoentvertelling.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. XXIV. Band. 1910. Heft 1.

R. Otto Franke, Die Gathas des Vinayapitaka und ihre Parallelen. — J. Schleifer, Die Weisheit der Sybille. — Alois Musil, Neues aus Petraea. — Jarl Charpentier, Zu Uttarajjayana XXV. — Maximilian Bittner, Neues Mehri-Materiale. — Friedrich von Kraellitz, Parlamentarische und verfassungsrechtliche Ausdrücke im Osmanisch-Türkischen. — Kleine Mitteilungen: Johannes Hertel, Nachträge. — Martin Hartmann, Zu der Sprache der Fragmente in Runenschrift. — Maximilian Bittner, Nachtrag zur „Kleinen Mitteilung“ — Immanuel Löw, שקיפה. — J. von Karabatek, Orkhan oder Okhan?

Ymer. (Stockholm.) 30. Jahrgang. 1910. Heft 2.

Gaston Backman, Ur den somatiska antropologiens historia. — Sven Ekman, Om människans andel i fiskfaunans spridning till det inre Norrlands vatten. — Sven Lönborg, Döden och uppståndelsen. — Gustav Åsbrink, Ängfjärjelinjen Trelleborg-Sassnitz. — H. Byström, Den internationella världskartan i skalan 1:1 mill. — Erland Nordenskiöld, Von Chorotiindianerinnen in Ton modellierte Tier- und Menschenfiguren. — Gunnar Andersson, Axel Johnson †.

Zeitschrift für Ethnologie. 42. Jahrgang. 1910. Heft 3 und 4.

E. Boerschmann, Architektur- und Kulturstudien in China. — Claus, Die Wangómwia. Mit Bemerkungen zu den Sprachproben von K. Meinhof. — Erland Nordenskiöld, Spiele und Spielsachen im Gran Chaco und in Nordamerika. — L. Pfeiffer, Beitrag zur Kenntnis der steinzeitlichen Korbflechterei. — P. Sarasin, Einige weitere Beiträge zur Frage von der Entwicklung des griechischen Tempels aus dem Pfahlhause. — Strümpell, Vergleichendes Wörterverzeichnis der Heidensprache Adamaus, mit Vorbemerkungen von B. Struck. — H. Klaatsch, Die Aurignac-Rasse und ihre Stellung im Stammbaum der Menschheit. — H. Sökeland, Entwicklung der sogenannten römischen Schnellwege. — E. Brandenburg, Bericht aus Tripoli. — G. Fritsch, Die Entwicklung und Verbreitung der Menschenrassen. — P. G. und E. Krause, Über Quarzit-Eolithe im Lösgebiet von Allrath am Niederrhein. — H. Busse, Hocker- und Brandgräber, sowie Wohngruben auf dem grossen Reiberwerder im Tegeler See, Kreis Nieder-Barnim. — P. Kupka, Über eine neue spätneolithische Kultur aus der Altmark. — W. Pastor, Die Megalithen. — E. Snethlage, Zur Ethnographie der Chipaya und Curuahé, mit Vorbemerkungen von Th. Koch-Grünberg. — W. Pastor, Die Musik der Naturvölker und die Anfänge der europäischen Musik. — H. Virchow, Muskelmarken am Schädel.



